

## EL IDEARIO PIRRÓNICO EN EL ORIENTE MEDIEVAL (Presencia y divulgación)\*

Martín González Fernández  
Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social  
Universidade de Santiago de Compostela

*Á memoria de Lelo,  
pola súa lucidez, honestidade e coraxe.*

### Resumen

En este artículo se analizan los avatares del ideario escéptico pirrónico desde la época helenística hasta el Renacimiento. El objetivo fundamental del mismo es probar la importancia que tuvieron diversos enclaves y ciudades de Oriente como vía privilegiada de conservación, penetración y divulgación de dicha corriente filosófica durante el período medieval. Consta de dos apartados: en el primero, se demuestra, tras establecer previamente algunas hipótesis de trabajo y realizar una serie de conjeturas, la presencia real de dicho ideario en, al menos, Alejandría, Asia Menor (en especial Esmirna) y Constantinopla; en el segundo, se estudian algunos de los textos y medios capitales que permitieron su posterior divulgación en Occidente, con una especial mención a Filón de Alejandría y Focio, y una consideración general sobre dicha penetración a través de medios árabes y judíos, deteniéndose especialmente en el testimonio de Al-Fârâbî. Esta investigación tiene su continuación natural en otro estudio, ya publicado y mencionado en nota, acerca de la manipulación ideológica y las críticas, condenas y refutaciones recibidas por el pirronismo, también en Oriente y en el período medieval, tanto por autores cristianos como por filósofos o escritores paganos.

**Palabras clave:** Transmisión de textos, filosofía medieval, pirronismo, escepticismo, filosofía árabe y bizantina.

### Abstract

In this article pyrrhonic skeptical thought's affairs from Hellenistic Age to Renaissance are analysed. The main objective of the same is to prove the importance which had several enclaves

---

\* El presente trabajo se corresponde con una Comunicación leída el 28 de mayo de 1993 en el marco del «1<sup>er</sup> Congrès Européen d'Études Médiévales», que, bajo el título «Bilan et perspectives des études médiévales», reunió en el Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo en la ciudad de Spoleto (Italia), entre los días 27 y 29 de dicho mes, a un número importante de estudiosos y especialistas en la filosofía y cultura medievales. La Comunicación fue presentada en la sesión correspondiente a «Philosophie et théologie médiévales». Por razones al parecer de carácter estrictamente económico, las Comunicaciones allí leídas fueron excluidas de las Actas de dicha reunión científica. Aquí ofrecemos la versión original de la intervención, revisada y puesta al día. Es la primera parte de un trabajo que tiene su continuación en otro estudio, ya editado, al que nos referiremos en la última nota del presente artículo.

and cities from Orient like a privilege way of conservation, penetration and disclosure of this philosophical tendency during the Medieval Age. Consists on two parts: in the first one, after establishing previously some hypothesis of the work and realizing a sequence of conjectures, the real presence of this though is proved, at last, in Alexandria, Asia Minor (especially in Esmirna) and Constantinople; in the second one, some of the text and capital mediums that allowed their subsequent disclosure at Occident are studied, with an special mention to Philo Judaeus and Photius, and with general consideration about this penetration by means of Arab and Jewish ways, holding up especially in the Al-Fârâbî's testimony. This investigation has its natural continuation in another work, recently published and mentioned note down, concerning the ideologic manipulation and the reviews, sentences and refutations received by the Pyrrhonism; also in Orient and in the Medieval Age, so by christian authors like by pagan philosophers or writers.

**Key words:** Transmission of texto, Medieval philosophy, Pyrrhonism, Scepticism, Arabic and Byzantine philosophy.

## I. Presencia

El fundador del pirronismo, Pirrón de Elis, autor que vive a caballo entre los siglos IV y V a. de C., como es sabido, se mueve en el círculo de Alejandro Magno (le acompaña, recordémoslo, en su expedición a la India) y, por lo tanto, debió frecuentar la corte de Alejandría, capital del Imperio macedónico. Las fuentes, con todo, parecen apuntar a que enseñó, fundamentalmente, en su patria, Elis o Élide, y, presumiblemente, al menos durante algún tiempo, en la propia Atenas.

Pirrón tuvo como discípulo a Timón de Fliunte (siglo III), el «Silógrafo», que vive y enseña toda su vida en Atenas (salvo, quizás, el paréntesis de cierto viaje que realizó a Calcedonia o Tebas). La escuela, pues, al menos en sus orígenes, estuvo circunscrita y ubicada en la Hélade continental. Cuando, durante el siglo II, bajo la República aún, Roma se adueña de Siria, Macedonia, Grecia, el reino de Pérgamo y otros importantes territorios del antiguo Imperio de Alejandro, manteniendo sus alianzas con Egipto, era prácticamente sólo la Hélade el único reducto de dicho ideario.

Diógenes Laercio, en sus *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, nos ha dejado expuesto un listado de «escolarcas», de Pirrón a Saturnino, del «pirronismo». «Timón, al decir de Menodoto, no tuvo sucesor. Su secta terminó justo con él, para ser reemplazada enseguida por Ptolomeo de Cicere. Pero Hipóboto y Soción dicen que tuvo por discípulos a Discórides de Chipre, Nicoloco de Rodas, Eufrator de Seleucia y Plaito de Troade... Eufrator tuvo por discípulo a Eubolo de Alejandría, y Eubolo fue maestro de Ptolomeo; Sarpedron y Heráclides escucharon a Ptolomeo. A Heráclides sucedió Enesidemo de Gnosso; a Enesidemo, Zeuxipo de Polis; a Zeuxipo, Zeuxis, llamado el Patizambo; a Zeuxis, Antíoco de Laodicea del Lico; a Antíoco, Menodoto de Nicomedia, médico empirista, y Teodas de Laodicea. A Menodoto sucedió Herodoto de Tasso, hijo de Erice; a Herodoto, Sexto Empírico, autor de diez libros sobre el escepticismo y de otras obras excelentes; a Sexto Empírico sucedió Saturnino Citenas, empirista como él» (Diógenes Laercio, *Vidas*, Lib.

IX, § 116; ed. Long, t. II, p. 493)<sup>1</sup>. El propio Diógenes Laercio suma a estos nombres, en otros pasajes de su obra, los de Numenio, Apeles, Teodosio o Casio (éste último, tal vez, contemporáneo de Sexto Empírico), o Agripa, muy cercano en el tiempo a Enesidemo, a quien atribuye los cinco «modos» contra la razón. Aristocles de Mesina, por su parte, menciona a Mnaseas y Filomeno (*ap. Eusebio, Praep. Ev.*, XIV, vi, 5). Y, a esta lista, cabría añadir aún nombres como el de aquel Dionisio de Egina, mencionado por Focio (*Miriab.*, cod. 185), y otros (Euriloquio, Filón de Atenas, Hecateo de Abdera, Nausifanes de Teos, etc.).

Laercio, pues, nos habla de una cierta continuidad de la escuela, pero no alude, propiamente, a los enclaves en los que ésta, bajo el dominio romano, desarrolla sus actividades. Por lo que hoy sabemos de la recepción de la filosofía griega en Roma, la capital del Imperio, nos atrevemos a aventurar que la sede de la misma no fue, precisamente, esta ciudad; sino, más bien, alguna otra de la periferia, fuese de Grecia o de Oriente (Alejandría u otras ciudades de Asia Menor). Una de aquellas ciudades en las que todavía se mantenían vivas las escuelas o estudios de filosofía, se conservaban en sus magníficas bibliotecas importantes fondos documentales y se hablaba aún la lengua griega (aquella, recordemos, en la que todavía, entre los siglos II y III, escribe Sexto Empírico, el gran sistematizador y divulgador del pirronismo, y Laercio, un poco más tarde, quien, en el libro IX de sus famosas *Vidas*, hará una amplia semblanza de Pirrón).

Un breve repaso a la evolución histórica y cultural de la nueva metrópolis nos lleva a fortalecer nuestra sospecha. Todos conocemos la resistencia inicial de Roma a todo pensamiento que no fuese práctico (jurídico-político-militar) y sus recelos del pensamiento especulativo, en general, y filosófico en particular. Recordemos el fracaso, a mediados del siglo II a. de C., de la «embajada filosófica» griega (con el escéptico «académico» Carnéades al frente) y su expulsión, a instancias de Catón el Censor, por el Senado romano. La inexistencia de un léxico adecuado en el latín para trasvasar las categorías del pensamiento griego es algo de lo que todavía se quejaban Cicerón o Lucrecio. Pensemos también que, cuando la filosofía griega penetra en Roma, otras corrientes de pensamiento tendrán mayor aceptación allí. Como, por ejemplo, el estoicismo o el epicureísmo. Tengamos en cuenta, además, que cuando el escepticismo supere estas barreras iniciales, va a ser la variante «académica» del mismo, la que, de la mano de Cicerón en el siglo I a. de C. y de forma impactante, alcance fortuna allí en detrimento o claro perjuicio del «pirronismo». Cicerón será un autor muy leído y comentado. La irrupción del

<sup>1</sup> Diogenes Laertis, *Vitae Philosophorum*, Oxford, Oxford University Press, 1964 (reed. 1966), 2 Vols., ed. a cargo de H. S. Long (citamos por la versión castellana de Iberia reed. en Teorema en 1985). Para aspectos parciales del tema que nos ocupa pueden consultarse, con provecho, las siguientes obras: J. P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène (Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme)*, Paris, J. Vrin, 1985; Ch. B. Schmitt, *Cicero Scepticus (A study of the influence of the Academia in the Renaissance)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1972; y Marcel Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villiers-sur-mer, Eds. de Mégare, 1973.

Cristianismo y su implantación en Occidente (el triunfo de la Iglesia Cristiana data del Edicto de Milán del 313 y la victoria de Constantino, frente a sus rivales en las pretensiones a dirigir el Imperio, del 324), los consiguientes recelos hacia el saber pagano (que llevarán, incluso, a la clausura de las escuelas de filosofía de Atenas por Justiniano en el año 529) y las tempranas críticas contra el ideario por parte de Padres de la Iglesia Latinos de gran renombre y prestigio (como San Agustín), nos ayudan a explicar el relativo «silencio» y las dificultades de difusión y expansión del «pirronismo», incluidas las obras de Sexto, en Occidente desde un primer momento. Luego, la división del Imperio y la llegada de los bárbaros a la parte occidental, se encargarán de hacer el resto. Así podríamos resumir, aún a riesgo de simplificar, el panorama histórico y cultural imperante en la época y su incidencia en el ámbito de la filosofía<sup>2</sup>.

La hipótesis de una posible ubicación de la escuela en Oriente parece tener ciertos visos de credibilidad si tenemos en cuenta que, en el «listado» de Laercio, se asocia el nombre de los escolarcas a regiones orientales. Tal vez se trata, tan sólo, de menciones del lugar de origen de aquellos, lo más probable; pero, tampoco puede descartarse la posibilidad de que se trate de lugares en los que la escuela haya tenido sede<sup>3</sup>. La concentración de topónimos de tal origen asociados a dichos nombres, supone, pues, un primer indicio que parece apuntar en el sentido indicado. Estos y otros datos han llevado a algunos intérpretes a suponer que, tras Timón, la escuela pirrónica pudo haber estado ubicada en Alejandría. Sabemos, además, por Aristocles de Mesina (*ap. Eusebio de Cesárea, Praep. Ev.*, XIV, 18, 29), que una de las figuras más señeras del pirronismo antiguo, Enesidemo, vivió y enseñó en dicha urbe en el siglo I a. de C. Extremo éste que, aunque no confirmado directamente por otras fuentes, aparece avalado por el testimonio de Filón de Alejandría, el Judío, quien, en diferentes escritos, medio siglo después, reproduce el dispositivo de «tropos» contra sentidos y razón que Sexto y Laercio atribuyen luego a Enesidemo. Filón, que vive y escribe en la antigua

<sup>2</sup> Todo lo cual no significa que los autores clásicos romanos (desde Cicerón a Quintiliano, pasando por Séneca, Plinio y otros) no aludan a Pirrón y al pirronismo; lo hacen, sin duda, aunque esporádicamente y con parquedad.

<sup>3</sup> Esto parecen presuponer, por ejemplo, Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, quienes, tras constatar la procedencia de Laodicea de dos escolarcas posteriores inmediatos a Zeuxis (Antíoco y Teodas; citados los tres por Laercio en el «listado») y dejar sentado que éste último pudo haber sido el médico que había fundado el Sanatorio o «Santuario de Men Caru» en las afueras de aquella ciudad (Laodicea se halla ubicada en Asia Menor, próxima a la actual Denezil), concluyen que, desde el siglo I a. de C. y durante la mayor parte del siglo I d. de C., «el núcleo dirigente de la Escuela Escéptica estuvo constituido por el grupo de médicos empíricos ligados al Santuario de Men Caru» (Cfr. A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, «Introducción», en Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid, Gredos, 1993, p. 33). Esta hipótesis de trabajo, con todo, a falta de una información más fiable y concluyente, debe ser tomada con cautela. Menos justificable nos parece la afirmación tajante de ambos autores de que, tras Menódoto, «con los tres últimos dirigentes de la lista de Diógenes Laercio (Herodoto, Sexto y Saturnino) la sede de la Escuela Escéptica habría vuelto a Alejandría, donde había enseñado Enesidemo» (*Ibidem*).

capital macedónica, pese a no mentar a Enesidemo, hace un boceto fiel de sus doctrinas, que pudo haber adquirido a través de la enseñanza de algún discípulo directo de Enesidemo, o bien a través de la lectura de sus obras conservadas en las magníficas bibliotecas de la ciudad. Así pues, de lo dicho, parece concluirse que en la ciudad de Alejandría existía, en torno al siglo I (a. y d. de C.), un importante «núcleo» o «foco» de escepticismo pirrónico. No entraremos a discutir, ahora, si se trataba de la sede principal o una filial de aquella escuela<sup>4</sup>.

Hemos hablado, sucesivamente, de «sospecha» e «hipótesis», para terminar concediendo, tras recurrir al testimonio de Aristocles y Filón, que en Alejandría, al menos en determinado período, existieron seguidores y continuadores del pirronismo. Pero, al margen de las conjeturas sobre fuentes, ratificando la información aportada por alguna de éstas, gracias a la filología y a la historia, a la paleografía y a la arqueología, afortunadamente hoy contamos con otras noticias que vienen a corroborar la impresión inicial de la significativa presencia del pirronismo en Oriente. Mencionaremos, en este sentido, tan sólo dos documentos o vestigios de la misma.

En primer término, un «papiro» hallado por Auguste Mariette en 1895 en Saggârah, depositado hoy en el Museo del Louvre (catalogado con la signatura *P. Louvre Inv., 7733 R°*). Documento examinado en profundidad y con rigor por diversos especialistas de la cultura antigua (E. Egger, K. Wessely, O. Oliver, W. Crönert y otros) y reeditado recientemente, al menos en dos ocasiones: en 1947 por L. Denon, a partir de una copia de R. A. Pack, y, en 1975, por François Lasserre. Fue precisamente Lasserre el primero en darse cuenta, tras un serio y exhaustivo análisis filológico y de contenido, de que lo que anteriormente se creía un mero escrito sobre óptica (o mejor, sobre ilusiones ópticas), no era en realidad sino un «papyrus sceptique», en donde se alude a algunos de los «tropos» del escepticismo clásico (los tropos de «distancias», «medio» y otros). Este documento estaría datado, para Lasserre, en torno al 250 a. de C. Descartada toda posibilidad de atribución de dicho documento a autores de otras escuelas, estoicas o epicúreas por ejemplo, y tras un minucioso análisis de contenido, concluye que debemos atribuir dicho texto a seguidores inmediatos de Pirrón, a Timón de Fliunte o, tal vez, a Nausifanes<sup>5</sup>.

La ciudad en que apareció el papiro, Saggârah o Saqqârah, se encuentra situada en Egipto y muy próxima a Alejandría. La redacción del mismo, por otro lado, se hace en lengua griega. Se trata, pues, de una producción de los círculos helenizados de Oriente. Por todo ello, podemos concluir que, ya desde

<sup>4</sup> Además, tratándose de los pirrónicos, ¿no resulta un poco forzado plantear la cuestión en estos términos?

<sup>5</sup> Cfr. François Lasserre, «Un Papyrus sceptique méconnu (P. Louvre Inv. 7733 R°)», en *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire. Hommage à Claire Préaux*, ed. J. Binger, G. Cambier et G. Nactergael («Université Libre de Bruxelles», t. LXII), Bruxelles, Eds. de l'Université, 1975, pp. 537-548.

época temprana, probablemente ya desde el siglo III a. de C., existía en Alejandría, al menos, un importante foco de pirronismo con el que han de entroncar directamente Enesidemo y sus discípulos (del siglo I a. de C. en adelante).

No va a ser, desde luego, el único lugar de Oriente en que sienta raíces la escuela pirrónica. Un autor como E. Pappenheim ha dedicado algún estudio específico a intentar determinar la sede de la «escuela pirrónica» en los primeros siglos de nuestra era, especialmente en la época de Sexto Empírico. La conclusión a que llega, tras una investigación rigurosa y minuciosa de los datos históricos y de la documentación existente, es que, si no se acepta la hipótesis de que el propio Sexto Empírico recondujo la escuela a Alejandría (tesis que cuenta hoy con pocos partidarios, aunque Pappenheim no la descarta<sup>6</sup>), debe suponerse que, tras Enesidemo, la escuela se habría trasladado a una segunda y nueva sede en alguna ciudad de Oriente, que, para Pappenheim y la investigación de la época, resultaba desconocida<sup>7</sup>.

No hay pruebas suficientes de que dicha escuela se haya extinguido nunca en Alejandría en la Antigüedad. Autores como Agripa, el continuador de Enesidemo y autor de los famosos cinco «modos» contra la dinámica de la razón, resultan de difícil ubicación. La Gran Biblioteca de Alejandría, en la que bebió Filón y tantos otros, debió alimentar ampliamente a los partidarios de ésta y otras corrientes filosóficas. Algunos autores, cristianos en su mayoría, de procedencia alejandrina, como el mismo Clemente de Alejandría (a caballo entre los siglos II y III) y otros, aluden al «pirronismo», parecen conocer sus textos o haber entrado en contacto con seguidores de la escuela. Son autores que, por cierto, aún no habían tenido acceso a la obra de Sexto Empírico o de Diógenes Laercio. Pero, al margen de esto, de que se mantuviese o no vivo allí un foco de «pirronismo», lo cierto es que dicho ideario se siguió extendiendo por las villas de Oriente.

Una prueba de ello es la noticia que tenemos de la existencia en la ciudad de Esmirna de un poeta, Meneclis, a mediados del siglo I de nuestra era, que se autoproclama «pirroniasta». En 1873, en efecto, en el *Museo y Bibliotecas de las Escuelas Evangélicas* de Esmirna, aparecía transcrito (con bastante inexactitud, por cierto) un curioso epigrama que Kaibel reproducirá en 1878 en sus *Epigrammata Graeca* (241 b) y que Demóstenes Baltazzi

<sup>6</sup> Esta tesis ha sido defendida aún recientemente por A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, en base a algunos apuntes vagos de las *H. P.* de Sexto, sin arrojar mayor luz acerca de las objeciones ya clásicas al respecto (A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego, *Ibid.*, pp. 41-42). En otros lugares del mismo trabajo estos dos autores son más cautos al pronunciarse sobre la cuestión: «es en Alejandría donde con mayor probabilidad podemos situar la actividad de Sexto Empírico y, por lo tanto, también la de Herodoto, pues Sexto (*Esb. Pirr.* III, 120) nos dice que ambos dictan sus lecciones en el mismo sitio» (*Ibid.*, p. 36). La tesis no resulta, como ya hemos indicado antes, en absoluto descartable. Pero, de momento, con los datos de que disponemos, nada podemos decir con seguridad al respecto.

<sup>7</sup> Cfr. E. Pappenheim, «Der Sitz der Schule der pyrrhonischen Skeptiker», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. I, 1887/1888, pp. 37-52.

reimprimiría luego en el *Bulletin de correspondance hellénique* (XII, 1888, p. 368) y cuyo contenido exacto era el siguiente:

«Yo, el maestro de la poesía lírica en Grecia,  
Que en todo he puesto en igualdad las cosas expresadas en el razonamiento,  
Y que he recorrido entre los mortales la ruta de la ataraxia,  
Yo, Meneclis el pirroniasta, estoy aquí».

Este testimonio ha llevado a los autores mencionados, incluido Picavet, a hablar de la existencia de distintas comunidades escépticas en diversos enclaves helenizados de Oriente, siendo Esmirna un foco cultural importante por aquel entonces, una de las sedes más destacadas de entre aquellas. Esta ciudad, por su ubicación geográfica privilegiada, por su cercanía a Alejandría, Atenas, Cesárea, Roma y la futura Constantinopla, y por la época tardía en que fue tomada por los turcos, debió ser una vía importante de transmisión del «pirronismo» a los medios culturales bizantinos. Otras, desde luego, serán Palestina y Capadocia, donde se expande la «Escuela Catequética o Teológica de Alejandría», de las que se hablará luego. Baltazzi ha calificado a Meneclis, con razón, como un «segundo Timón», por exponer su pensamiento en clave poética y por la adoración que parecía sentir por el maestro de la escuela (de ahí que emplee el término «pirroniasta» y no «pirrónico», algo que no parece admitir otra lectura). Según F. Picavet, el pirronismo, en este poeta de Esmirna, supera la inclinación (que se advierte en Enesidemo) hacia las doctrinas de Heráclito y regresa a su punto de partida inicial, a la ortodoxia original<sup>8</sup>.

Sirvan estos tres ejemplos, el papiro de Saggârah, la figura de Enesidemo (a la luz del testimonio de Filón de Alejandría) o el epigrama de Meneclis, para confirmar nuestra hipótesis de trabajo. El pirronismo se ha extendido, con mayor amplitud, en Oriente que en Occidente (aunque éste contó con personalidades como el rector Favorino de Arelate, en el siglo II que vivió en Roma y viajó por Oriente, autor de un libro sobre los *Diez Tropos de Pirrón*, escrito también en griego, del que nos habla el discípulo de éste, Aulo-Gelio, en sus *Noches Áticas* —XI v, 5—, o el también condiscípulo L. Estacio Cuadratus, por no citar a Agripa, o al propio Sexto Empírico, o al discípulo de éste, Saturnino, que tal vez compusieran su obra en Grecia, o a Plutarco, amigo de Favorino, que, en diversos escritos, alude a las enseñanzas de los escépticos) y, en el Renacimiento, entra de nuevo en Europa y es conocido por la vía «oriental», sea mediante posibles traducciones árabes de Sexto Empírico (problema historiográfico todavía abierto) o la labor de divulgación y los códices traídos de Constantinopla por los eruditos bizantinos (algo mejor conocido).

<sup>8</sup> Cfr. F. Picavet, «Un document important pour l'histoire du pyrrhonisme», *Séances et travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, t. 30, 1888, pp. 886-890; «Explication d'une inscription importante pour l'histoire du Pyrrhonisme», *Revue de Philologie, de Littérature, et d'Histoire anciennes*, t. XII, 1888, pp. 185-186.

De que este ideario se expande, en la época helenística y medieval, de Alejandría (tomada por los árabes en el siglo VI) hacia Constantinopla (fundada en el siglo IV), dan fe las alusiones que hacen a dicha escuela autores como Clemente de Alejandría, los Padres Capadocios o Eusebio de Cesárea. Existe, como es sabido, una cierta línea de continuidad (en el planteamiento de problemas, fundamentalmente exegéticos, y en la metodología para resolverlos) entre Filón el Judío, la Escuela de Alejandría (con su filial en Capadocia), la de Cesárea y la de Edessa. Así, por ejemplo, Orígenes, muerto a mediados del siglo III, será el puente entre Clemente de Alejandría (heredero, a su vez, de Filón), su maestro, y Eusebio de Cesárea, su discípulo, una de las figuras más descollantes de la Escuela de Cesárea por él fundada. Y la Escuela de Edessa intentará conciliar la exegética bíblica alegorizante y especulativo-filosófica filoniana (de la que estaba impregnada la labor hermenéutica de la Escuela de Alejandría) con la histórico-gramatical practicada por la «Escuela Exegética de Antioquía». Unos y otros eran buenos conocedores, pues, de los escritos de Filón y resulta difícil de concebir, sobre todo teniendo en cuenta que ellos mismos se refieren al pirronismo, que le pasasen desapercibidas las reflexiones del Judío en torno a la filosofía de Enesidemo y sus seguidores. La Escuela de Edessa, refundada a finales del siglo V por comunidades cristianas siríaco-nestorianas, llevará a cabo, en Persia (Nisibe y otros lugares), una importante labor de traducción y divulgación de diversas corrientes de pensamiento científico, filosófico o teológico de la Antigüedad. Todo este material, trasvasado del griego al siríaco y al árabe a partir del siglo VII, en parte, sabido es, será reintroducido fundamentalmente en Occidente a través de España y sus diferentes escuelas de traductores. Se conservan, por otro lado, algunos otros «testimonios» acerca de Pirrón y el pirronismo (compilados recientemente por Decleva Caizzi), escritos en lengua griega, que refuerzan la tesis de la importante presencia de dicho ideario en Oriente. A ellos nos referiremos también, muy breve y telegráficamente, más adelante.

En Oriente, por lo tanto, en este dilatado período de tiempo, el pirronismo jamás dejó de expandirse y de tener sus partidarios. Autores del siglo IV, como el Padre Capadocio Gregorio Nacianceno, como ya hemos examinado en otro lugar, se queja de la nefasta incidencia de esta corriente de pensamiento en el arraigo y avance del Cristianismo. «Por lo cual, los Sextos y los Pirrones y la forma de hablar a la contra, supusieron la ruina en nuestras asambleas; como una enfermedad terrible y maligna» (*Semones*, XXI, 12)<sup>9</sup>. Lo más curioso es que, en este mismo siglo, el Emperador Juliano (331-363

<sup>9</sup> Cfr. parte del texto que figura como n° 89 en *Pirrone Testimonianza*, a cura di Fernanda Decleva Caizzi, Napoli, Bibliopolis, 1981, p. 77-78. Citamos aquí por la traducción de A. Gallego Cao y T. Muñoz Diego. En el artículo mencionado en la última nota aludimos a otros pasajes de este Padre de la Iglesia, también recogidos por Decleva. Algunos de los textos mencionados por esta autora, con todo, nos habían pasado desapercibidos. El trabajo de Decleva Caizzi es, en este momento, una herramienta de trabajo imprescindible para el conocimiento del pirronismo.

d. de C.), en medios cristianos conocido como el «Apóstata», que, por razones de exilio político y de formación cultural, había visitado importantes enclaves orientales del Imperio (recordemos que es en Éfeso, cuando todavía no había sido investido emperador, donde abjura en secreto del Cristianismo y se inicia en el culto de Mitra y, luego, en los misterios de Eleusis; siendo Cesárea y Pérgamo otros lugares por los que transita) y que, por idénticas razones se había relacionado con San Basilio o el propio San Gregorio Nacianceno (Cfr. Amiano Marcelino, *Rer. Gest. Mem.*, XV, 2 y XXI, 9), probablemente con el mismo Eusebio de Cesárea, cuando se convierta efectivamente en Emperador, en el 361, y reniegue pública y oficialmente del Cristianismo, enviará, en su condición de Pontífice Máximo, al Sumo Sacerdote de Asia Menor una Carta en la que prohibía al clero la lectura de libros escépticos o epicúreos, perniciosos, a su entender, por la crítica corrosiva que en ellos se encerraba. «Que no vean ningún escrito de Epicuro ni de Pirrón. Pues ya han hecho bien los dioses al destruirlos, de tal modo que ya se perdieron la mayoría de estos libros. Si bien nada impide que se los cite como ejemplos de la clase de libros de que deben apartarse los sacerdotes. Y si nos referimos a los libros, mucho más a tales pensamientos»<sup>10</sup> (¿por razones de Estado o por diferencias de índole filosófica?).

En Constantinopla, ya desde el siglo V, se habla del pirronismo. Así lo hace, por ejemplo, en este mismo siglo, el compilador griego Ioannes Stabaios (Estabeo), en su *Florilegium* o, un siglo después, el también escritor bizantino Agacias (ca 530-580), quien, en sus *Historias del reinado de Justino*, se refiere a un cierto Uranius, el cual, al parecer, imitaba a los escépticos en su actitud de suspender el juicio y, al modo de Pirrón o Sexto, declaraba como fin último la ataraxia, al estar convencido de que nada podía ser aprehendido<sup>11</sup>. No sólo, pues, sus Bibliotecas se llenaron de códices y sus centros de enseñanza de eruditos de distinta procedencia, oriental y griega, que hacían accesibles las doctrinas de la Antigüedad; sino que, al menos para el caso del pirronismo, contó con revitalizadores de dicho ideario. Hay que decir que tampoco aquí fueron bien vistas sus audacias, sobre todo a nivel institucional, aunque, por cierto, encontraron en Focio, el patriarca de Constantinopla que impulsa el Cisma de Oriente, uno de sus más firmes divulgadores.

Por otros testimonios de autores cristianos o paganos que recoge F. Decleva Caizzi y que no vamos a comentar aquí (desde Hipólito en el siglo III d. de C. hasta los comentarios a Gregorio Nacianceno de Elias el Cretense a situar entre los siglos XI y XII, pasando por Epifanio, del siglo IV, el pseudo Clemente Romano posterior desde luego al siglo II y cuyas ideas llegan a

<sup>10</sup> Carta 89 b, 301 s. d. (ed. Bidez-Cumot) (Cfr. C. García Gual y E. Acosta Méndez, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral Editores, 1975, p. 15; F. Decleva Caizzi, *Ibid.*, p. 280).

<sup>11</sup> Cfr. Joannes Stobaeus, *Florilegium*, ed. T. Gaisford, Oxford, 1822, t. III, p. 479; y Agathias, *Historiae (del reinado de Justino)*, II, 29, ed. R. Keydell, Berlín, 1867, p. 79.

nosotros a través de la labor del traductor latino Rufino de Aquilea en el siglo IV y V, Juan Filopón entre los siglos V y VI, un Juliano del siglo VI o V —no el «Apóstata» y probablemente del círculo del ya mencionado Agacias— cuyo testimonio es recogido en la *Antología Palatina*, varias entradas del léxico enciclopédico bizantino conocido como «Suda» o «Suidas» de fines del siglo X, Juan Sículo del siglo XI o Jorge Cedrano entre los siglos XI y XII), todos ellos, insistimos, apuntes sueltos o comentarios siempre realizados en lengua griega y con alusiones explícitas al pirronismo, meramente informativas o críticas, sabemos que en estos mismos enclaves y otros de Oriente (Bitinia, Corinto, la misma Alejandría y otros lugares de Egipto, Atenas, Constantinopla, etc.) la presencia de dicho ideario y el conocimiento de dichas doctrinas fue amplio y que contó en ellos tanto con adalides y divulgadores como con recriminadores y detractores.

Todavía en los siglos XIII y XIV, autores como Th. Metochites, N. Gregoras o N. Cabalistas, historiadores y eruditos bizantinos, en Constantinopla, mostrarán sus recelos y su repudio de este perturbador movimiento filosófico en críticas airadas, apasionadas y contundentes.

Nos detendremos, siquiera un momento, en la cultura y mundo bizantinos. Es difícil de creer que en los distintos centros culturales insertos geográficamente en el Imperio oriental, en diferentes períodos históricos, no llegaran a conservarse restos de escritos pirrónicos. Es cierto que, por causas fortuitas unas veces, y por razones de censura y control ideológico otras, algunas afamadas bibliotecas, auténticos depósitos del saber clásico, se perdieron. La «Basílica» (o Biblioteca Real que otrora creara el emperador Juliano el «Apóstata»), bajo el reinado de Basilisco, en el año 476, convertida Constantinopla en pasto de las llamas, perdió un rico fondo de en torno a 120.000 volúmenes. No fue el único caso de este tipo de catástrofes. Otras fueron provocadas por razones varias: el populacho cristiano, con el patriarca Teófilo a la cabeza, arrasa en el 391 el «Serapeum» de Alejandría (Biblioteca anexa al Museo); el califa Omar, al conquistar Alejandría, para iluminar la verdad coránica, planta fuego a las obras paganas de las Bibliotecas de la ciudad; en tiempos de León III, en la misma Constantinopla, en plena querrela iconoclasta, la Biblioteca regia es devorada por las llamas con sus 36.000 volúmenes, sacros y profanos<sup>12</sup>. Piénsese que, en diferentes momentos, las Bibliotecas de provincias fueron el manantial del que se nutría la Biblioteca real de la metrópoli. Pero, como decimos, la suerte de las bibliotecas locales no fue distinta. Esto explicaría, en parte al menos, la precariedad y escasez de vestigios y noticias que han llegado a nosotros acerca del pirronismo.

Aunque resulta difícil de creer, por muchos códices que se hayan perdido, que, ciertamente, en los grandes centros de instrucción privada o pública, desde la Universidad y escuelas palaciegas hasta las patriarcales, o centros de estudio como el monte Athos o la escuela del convento de Cora, en

<sup>12</sup> Cfr. L. Gil, *Censura en el mundo antiguo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 300 y ss.

diferentes momentos y por diferentes autores, no se tuviese conocimiento de este ideario y no se tuviesen a disposición de los estudiosos sus escritos.

Algunos datos más bien apuntan en sentido contrario, como ya quedó indicado más arriba y, brevemente, consignaremos ahora. En efecto, para que quede constancia de este variado escenario, haremos una breve incursión, y excursión, por el mismo.

1) Juan Damasceno (c. 650-750): nacido en Damas, territorio bajo dominio árabe, cristiano de noble familia y de gran preparación intelectual entra al servicio del califa, hasta que, aproximadamente en torno al 700, se retira al convento de Mar Saba cerca de Jerusalén y se hace monje. Por su elocuencia, en su tiempo se le apodó «el que desgrana oro». Gran teólogo y polemista, participó en las grandes querellas de la época, en defensa del dogma, contra nestorianos, monofisitas, monotelistas, maniqueos e, incluso, contra el propio Islam. Fue, además, el gran paladín contra los iconoclastas. Su obra más importante es, sin duda, la llamada *Fuente del conocimiento*. Desconocemos si los escritos escépticos fueron incluidos en el famoso *Decretum Gelasianum* (al parecer, el primer ensayo de «Índice de libros prohibidos»), atribuido por la tradición al papa Gelasio (492-496); lo que sí es cierto es que, en los primeros libros de la mencionada obra de Juan Damasceno, éste hace un examen atento de la ciencia y de la filosofía de la Antigüedad, defendiendo ya en el «Prefacio» la certeza del conocimiento, fe y filosofía, precisamente contra los escépticos (PG., ed. Migne, 94, 538 B), en un marco menos institucional y más teológico (el del cristianismo oriental). La obra de este «faro eclesiástico» tendrá gran repercusión, como es sabido, tanto en Occidente (piénsese que una parte de su obra capital, con el título de *De fide orthodoxa o Expositio fidei*, en traducción latina, circulará en Europa a partir del siglo X y ejercerá gran influencia, desde el «magister sententiarum» Pedro Abelardo hasta Santo Tomás) como en todo Oriente.

2) Teodoro Metochites (1260-1332): dando ya un gran salto en el tiempo (dejando a un lado a Elias el Cretense, a Juan Sículo o Cedrano), encontramos esta figura singular, maestro de Nicéforo Grégoras, eximio hombre de Estado (Gran Logoteta con Andrónico II), espíritu enciclopédico y erudito, muy interesado por la ciencia y la filosofía, mecenas, uno de los exponentes más preclaros de la cultura bizantina del siglo XIV. Ilustre continuador de Miguel Psellos, comentador de Aristóteles en clave neoplatónica, su obra más conocida son los *Comentarios y juicios morales*, traducida pronto al latín, sus afamadas *Misceláneas*, verdadera enciclopedia-mosaico del saber clásico y helenístico. Admirador de Aristóteles en física y lógica, no oculta su preferencia por Platón. Traza, con todo, una línea de separación radical entre «ciencia y filosofía» y «fe y teología».

En dicha obra<sup>13</sup> le dedica un apartado especial al escepticismo y pirronismo, mostrando hacia dicho ideario un gesto de tolerancia y comprensión,

<sup>13</sup> T. Metochites, *Misceláneas*, ed. Chr. G. Muller-Th. Kiessling, Leipzig, 1821, pp. 370-377.

que desaparecerá luego, incluso entre sus propios discípulos. Para esclarecer este punto nos bastará el resumen que nos ofrece B. Tetakis: «De los escépticos piensa que no hay que rechazar en bloque su filosofía, pues no es mera erística, ya que toda la obra de sabiduría humana, tanto que concierna a los seres de la naturaleza, o que se refiera al ejercicio metódico de la razón, es susceptible de ser contradicha por otros argumentos opuestos, fundados también en la experiencia humana. Además de que, ¿no fueron Sócrates y Platón los que, mediante su examen dialéctico, dieron a los escépticos los fundamentos de su filosofía?»<sup>14</sup>. Tiene interés su testimonio porque parece apuntar a una amplia repercusión del pirronismo (con un cierto matiz heracliteo) en medios eclesiásticos y médicos en Constantinopla y urbes circundantes.

Su discípulo Nicéforo Grégoras (c. 1294-1359), pese a verse influenciado también por el escepticismo<sup>15</sup>, en plena querrela «hesicasta», hablará ya de él como de una «enfermedad corruptora» que carcome y engangrena la Iglesia ortodoxa (*Hist. Rom.*, XI-XIX; PG., ed. Migne, 148-9). Resulta curioso que, en esta apreciación, coincida con uno de sus máximos rivales en aquella «querrela», Nicolás Cabalisas (c. 1320-1391), de cuya obra, *Contra la teoría de la verdad ¿Son de Pirrón el «maldito»?<sup>16</sup>*, sólo conservamos hoy, desgraciadamente, la «Introducción».

Son precisamente estas polémicas teológicas tan radicalizadas, en este caso acerca de las teorías de Palamás (defendidas por Barlaam el Calabrés), en las que participan en bandos distintos Grégoras y Cabalisas, estos momentos de crisis ideológica que centran y agitan la vida pública bizantina, cuando se provoca una honda convulsión de ideas que, por un lado, da alas al resurgimiento de todo tipo de ideas paganas en general, y, por otro, hacen del pirronismo en particular un foco de interés y atracción. Por supuesto, ni en medio de la refriega teológica, ni a su conclusión, se verán libres los seguidores del pirronismo de la censura y el ataque.

3) Jorge Gemisto Plethon (c. 1360-1452): filósofo platónico bizantino, a quien el Cardenal Bessarion llamó «el más sabio de los griegos tras Platón y Aristóteles», se formó en la corte otomana donde conoció los escritos caldeos, zoroástricos e islámicos. En 1393, a consecuencia del escándalo que producían sus doctrinas en Constantinopla, se ve obligado a dejar la ciudad y se instala en Mistra (Peloponeso) fundando una suerte de nueva «Academia Platónica» en la que se revitaliza el paganismo, tomando a Platón y Zoroastro por guías. Participa en el Concilio de Florencia-Ferrara del año 1438-1439,

<sup>14</sup> Basilio Tatakis, *Filosofía bizantina*, traducción de Demetrio Nuñez, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1952, p. 241.

<sup>15</sup> Que cristalizará, en efecto, en la asunción de una fuerte «noción de relatividad» en el plano moral y de costumbres, como queda de manifiesto en su correspondencia y otros escritos (*Let.*, cod. Par. Gr. 340, fol. 103 v y *Let.* cod. Vatic. Gr. 1086, f. 114 f.) (Cfr. R. Guiland, *Essai sur l'oeuvre de Nicéphore Grégoras, L'homme et l'oeuvre*, París, Vrin, 1926, pp. 207-208).

<sup>16</sup> N. Cabalisas, *Contra la teoría de la verdad. ¿Son de Pirrón el «maldito»?*, ed. Elter A., y L. Radermacher, Bonn, Analecta Graeca, 1899.

rechazando la unión de las Iglesias latina y griega. Polemiza con los aristotélicos. Se dice que persuadió a Cosme de Médicis para que fundara en Florencia una «Academia Platónica», proyecto que sólo realizarán, años más tarde, Lorenzo de Médicis y Ficino.

Una de sus obras más conocida es el *Tratado sobre las Leyes*. En él, casi al inicio, Plethon dedica un amplio pasaje a criticar las ideas de sofistas y escépticos. Así, tras un corto «Preámbulo» (declaración de fe zoroástrico-platónica), en el Libro I, tras hacer un comentario sobre «las diferentes opiniones humanas acerca de los asuntos más importantes» (Cap. 1) y ofrecernos una lista de maestros a seguir para alcanzar la vía recta (Cap. 2), dedicará todo el capítulo 3 a reflexionar críticamente «Acerca de dos doctrinas contrarias, la de Protágoras y la de Pirrón» (éste es su título).

Merece la pena transcribir íntegro, pese a su extensión, el texto:

«Debemos rechazar esas dos doctrinas, absolutamente contrarias una de otra, pero igualmente presuntuosas y malas. Uno afirma que todo es verdadero, que el hombre es la medida de todas las cosas y que lo que a uno le parece existir existe también en la realidad. El otro sostiene que nada es verdadero, que el hombre no es un juez apropiado de nada o, lo que es lo mismo, que los objetos no son fiables. Estas dos doctrinas se pueden refutar con facilidad. Si uno dice que todo es verdadero, también debería aceptar necesariamente la opinión contraria, sostenida por la mayoría de los hombres, que no todo es verdadero. Si dice que nada es verdadero, mostrará a la vez que esta misma afirmación no es verdadera. Además, casi todos piensan que unos hombres son más sabios o más ignorantes que otros y frecuentan a los unos para aprender algo, mientras refutan a los otros en la creencia de que no conocen correctamente aquello acerca de lo que creían saber algo, lo que no habrían hecho si hubieran supuesto que todos o ninguno conocen la verdad. Tampoco nadie afirmarí que cosas opuestas son al mismo tiempo verdaderas y no verdaderas y no hay ni uno que pudiera poner en duda esta premisa. Asimismo, dirían también que la proposición que afirma que este mundo no es eterno contradice a la que sostiene que lo es, de modo que estas dos opiniones no pueden ser las dos al mismo tiempo verdaderas o falsas, ni, en general, ninguna otra distinta de las así enunciadas, sino que una es completamente verdadera y la otra completamente falsa. Tampoco nadie podría llegar a opinar acerca del porvenir de manera tal que todo pase como habría creído o todo transcurra de manera contraria, sino que es posible que algunas cosas sucedan contra su expectativa, otras, sin embargo, según lo que esperaba. Por tanto, algunas de estas opiniones serán verdaderas, otras falsas y se hace evidente que esas dos doctrinas son igualmente falsas y carecen absolutamente de corrección»<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Plethon (Jorge Gemisto), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Est. preliminar, traducción y notas de Francisco L. Lisi y Juan Signes, Madrid, Tecnos, 1995, pp. 25-28. El capítulo 3 termina de este modo:

«Tampoco debemos suponer, como algunos, que, aunque podamos eventualmente tener alguna percepción de la verdad acerca de cualquier otra cosa, no nos convendría en tanto hombres investigar los asuntos divinos, como si no pudiéramos llegar a saber nada con claridad acerca de ellos, porque están por encima de nuestras posibilidades, e hiciéramos algo que no agrada a los dioses, investigar y curiosear sus cosas. Los dioses no nos habrían dado la disposición a inquirir sobre su naturaleza, si no hubieran querido que investigáramos acerca de ellos, ni tampoco nos habrían proporcionado ninguna capacidad de saber nada cierto acerca de tales asuntos (...). También sería igualmente erróneo que sin

Hay en estas críticas, en primer término, sin duda, un cierto sabor a los primeros ataques de la Patrística griega, especialmente los de Clemente de Alejandría, contra el pirronismo. Confróntense los argumentos y se comprobará la similitud de los mismos. Hay ecos de otros Padres. En segundo término, en relación al método, se observa un claro recurso al empleado por Aristóteles contra sofistas y heracliteanos, por vulnerar el «principio más firme» (el de identidad y no contradicción) en su *Metafísica*, pero en la versión elaborada y articulada por el peripatético helenístico (siglos II-III) Aristocles de Mesina para descalificar a los pirrónicos en su *Peri philosophias*. En tercer lugar, finalmente, la matriz ideológica de la que parte y a que conduce el planteamiento de Plethon, un neoplatonismo beligerantemente pagano, chocaría frontalmente contra las estrategias de discurso y la posición de la Patrística mencionada, especialmente griega, por un lado, y el aristotelismo, por otro, a quien fustiga con escarnio. De ahí el valor especial de este texto, a la vez, recapitulación de tradiciones críticas de la Antigüedad contra el pirronismo, y paradoja viva.

No estaban tan alejadas, en el fondo, pese al foso del tiempo (un milenio), las posturas de Juliano, llamado por los cristianos «el Apóstata», y su *alter ego* Jorge Gemisto Plethon! En el caso de Juliano, del emperador-filósofo Juliano, quien juzga y sentencia el ideario pirrónico, es básicamente el «estadista» el que quiere revivir, y salvar así, una tradición, una cultura, un pasado, en su conjunto, aún a costa de atacar y despojar dicha tradición de algunos elementos que, a su entender, tal vez podrían comprometer su vasto proyecto, y, en el otro, en el caso de Plethon, la motivación parece ser más

---

reflexionar nada acerca de esto viviéramos igual que las bestias irracionales o que admitiéramos al azar y sin pruebas todo lo que se nos dice, pues no sería posible alcanzar la felicidad anhelada, si nos encontráramos en una disposición semejante. Aunque un azar divino infundiera a alguien alguna vez una noción de la verdad de estas cosas sin razón, como está despojado de razón y ciencia acerca de lo más importante, nunca estaría seguro de lo que así cree ni llegaría a ser totalmente feliz, ni siquiera en una mínima parte, porque también ignoraría si le va bien o no. En efecto, no basta creer que uno está bien —lo que, por cierto, también les puede pasar a los locos— si no se sabe asimismo con claridad, de qué manera le van bien las cosas a uno, qué es bueno o malo para el hombre y de qué forma. Además, ni las cosas divinas participan de nada innoble, como para que los dioses no quieran que se sepan sus cosas, ni lo divino es envidioso, como para que no juzgue que junto a sus otros favores también el que se los conozca nos favorece. Y, aunque lo divino es muy superior a nosotros, no por ello nos es incognoscible, puesto que somos racionales y nuestra naturaleza no es totalmente diferente de la suya. Él nos infundió una tendencia a investigar su naturaleza para que efectivamente investigáramos y, por medio de esa investigación, llegáramos a conocer algo de su persona y, al conocer, nos beneficiáramos lo más posible. Si aplicamos, pues, las nociones antiguas y las revelaciones acerca de lo divino, que los dioses transmitieron a todos los hombres, o, al menos, las ideas de la mayoría de los mejores, las asumimos de manera firme y luego, a partir de ellas, investigamos cada asunto con razonamientos necesarios, como explican eventualmente los sabios, siempre que los dioses nos ayuden, no erraremos en la mejor doctrina acerca de cada problema. Habría, por tanto, que rogar a los dioses guardianes de las doctrinas en primer lugar, para que inspiren con buena disposición este trabajo».

restringidamente filosófica, desde una resignación clara ante el Cristianismo y, en todo caso, abandonando cualquier pretensión de reimplantación universal del paganismo en favor de un ensayo, tal vez utópico, más modesto (con impronta también neoplatónica).

La obra de ambos, además, iba a tener un fin trágico similar. Juliano abatido por una flecha en el campo de batalla no tuvo el suficiente tiempo para restaurar el paganismo en el Imperio y las pullas de sus escritos (contra cristianos, pero, recordemos, también contra epicúreos y falsos cínicos) fueron muy pronto neutralizadas. La muerte de Plethon tuvo un carácter más simbólico y ritual. El Patriarca de Constantinopla, Jorge Escolario (Gennadio), el visceral enemigo de Plethon, a cuyas manos había llegado el *Tratado de las Leyes* (gracias a los buenos oficios del déspota del Peloponeso Demetrio y su escandalizada esposa Teodora, que habían huido a la metrópoli al caer su feudo en poder turco)<sup>18</sup>, a sus ojos blasfemo, pagano y herético, lo hace quemar en público. Y, sin embargo, ¡cuán cerca estaban la posición de «víctimas» y «verdugos» en relación al pirronismo!

Como el libro de Plethon fue muy leído en su tiempo, sus críticas a este ideario también debieron ser ampliamente conocidas y divulgadas.

## II. Divulgación

La difusión de la obra de Sexto Empírico y de Diógenes Laercio (o, incluso, de las *Noches Áticas* de Aulo-Gelio en las que se informa de la posición de Favorino) contribuyó, de un modo notable, a la divulgación de las doctrinas de Pirrón y sus sucesores. Desgraciadamente, de los avatares de estas dos obras tardías se sabe poco. Fue, sin duda, tan amplia en Occidente como en Oriente. Noticias sobre Sexto ya las hallamos en autores cristianos orientales del siglo IV. Aunque, ciertamente, son más bien escasas. La pista se pierde, luego, hasta época relativamente tardía. Y, sin embargo, en Oriente la expansión del pirronismo siguió otras rutas, otros cauces, otras vías. Lo hizo a través de los comentarios de autores, en ocasiones, vinculados al Cristianismo y, en otras, ajenos al mundo de valores de aquél. Y, lo que todavía resulta más importante, tomando siempre como punto de referencia, más los escritos de Enesidemo y sus seguidores que la obra de Sexto. Algo lógico, por supuesto, en el caso de Filón de Alejandría, por puras razones de cronología; pero, llamativo, en todo caso, en el erudito bizantino y patriarca de Constantinopla Focio.

De estos dos autores, precisamente, queremos hablar ahora. Por lo que hace a Filón de Alejandría, pese a que el Judío no cita nunca expresamente a ningún autor escéptico ni obra alguna, está claro que tuvo contactos con

<sup>18</sup> Si nos atenemos a la versión del propio Genandio en su «Carta al exarca José», en L. Petit, M. Jugie y X. A. Sidérides, eds., *Oeuvres complètes de Gennade Scholarius*, París, 1928-1936, IV, pp. 171 y ss.

la escuela pirrónica en Alejandría y leyó escritos de Enesidemo y sus discípulos, de cuyas doctrinas da cuenta en diversos opúsculos. En efecto, al margen de la finalidad ideológica que le haya dado él a estos materiales, en tres textos, al menos, nos informa con cierto detalle de las opiniones, luego atribuidas por Sexto Empírico, Diógenes Laercio o Focio a Enesidemo (los cuatro parecen haber consultado, además, directamente, las obras de éste): el *De Ebrietate* (§ § 170-205), el *De Somnis* (§ § 21-34) y, finalmente, el *De Iosepho* (§ § 125-147)<sup>19</sup>.

En el primero de estos opúsculos, en el que se debate el tema de la naturaleza del conocimiento, nos hace Filón de Alejandría una exposición sistemática de los «tropos» de Enesidemo. No entraremos aquí en detalles. Diremos tan sólo que, de los *topoi logoi* que nos transmiten Sexto y Laercio y atribuyen a Enesidemo, Filón el Judío tan sólo recoge ocho: 1) «Diversidad de los animales» (§ § 171-2); 2) «Diferencias entre los hombres» (§ § 175-7); 3) «Circunstancias» (§ § 178-180); 4) «Situaciones, distancias y lugares» (§ § 181-3); 5) «Cantidades o composiciones» (§ § 184-5); 6) «Relación» (§ § 186-8); 7) «Mezclas» (§ § 189-192); y, 8) «Costumbres, leyes y opiniones» (§ § 193-202). Faltan, pues, los tropos III («Diferencias en la estructura de los órganos de percepción humanos») y IX («Frecuencia y rareza de los fenómenos») que aparecen en el listado expuesto por aquellos, aunque sean menos relevantes en la tabla. Merece la pena resaltar que, según el testimonio de Filón el Judío, se confirma el acercamiento de Enesidemo a las posiciones defendidas por Heráclito de Éfeso, ya que, como se pone de manifiesto en el escrito citado y en los dos restantes, a los que ya no nos referiremos, no sólo se subraya la fragilidad de nuestras facultades de conocimiento, sentidos y razón, sino que, a la vez, se nos presenta ésta en el marco de una realidad en la que prima la ley del cambio y del devenir.

Las referencias (a menudo críticas) de algunos escritores cristianos de Oriente a las doctrinas escépticas, según dijimos, hay que vincularlas y relacionarlas con el impacto y la repercusión causados por la obra de Filón de Alejandría en estos medios y entre estos autores.

El erudito bizantino del siglo IX, Focio, Patriarca de Constantinopla en dos ocasiones, no sólo se interesa por el pirronismo, sino que nos ofrece un resumen bastante completo de los *Discursos Pirrónicos* de Enesidemo en su obra *Mirabiblion*. Focio, pues, más que tomar como punto de partida la obra de Sexto o Laercio, nos sintetiza, en el código 212 de la obra mencionada (a tres columnas), la estructura del escrito capital de Enesidemo, el revitalizador del pirronismo en Alejandría en el siglo I a. de C. Tiene, sin duda, dicho texto a la vista cuando establece un sumario del mismo. Bebe directamente,

<sup>19</sup> Cfr. Filón de Alejandría, *Obras Completas*, «Sobre la Ebriedad» (*De Ebrietate*), t. II, pp. 199-248; «Sobre los sueños enviados por Dios» (*De Somnis*), t. III, pp. 43-284, «Sobre José. Es decir, la vida del hombre de Estado» (*De Iosepho*), t. III, pp. 401-456; ed. J. M. Triviño, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975. Consúltese, por supuesto, la ed. de F. H. Colson y G. H. Whitaker de la Loeb Classical Library (1968-1971).

como en el caso de Filón, en la obra de los pirrónicos originarios<sup>20</sup>.

Así, según este autor, el contenido de los ocho libros de Enesidemo sería el siguiente: 1) en el libro I se establecen las diferencias entre pirrónicos y académicos (algo de lo que nos había informado también Sexto y otras fuentes) y se exponen algunas categorías neurálgicas del pensamiento pirrónico; 2) en el libro II se reflexiona más ampliamente acerca de los principios, las causas, el movimiento, la generación y la destrucción; 3) en el libro III se aborda el tema de la sensación y el pensamiento; 4) en el libro IV se demuestra la no existencia de «signos» y se cuestionan las nociones de «naturaleza», «mundo» y la «existencia de los dioses»; 5) en el libro V se exponen los ocho «tropos» contra el principio de «causalidad»; 6) en el libro VI, se habla del bien y del mal, cuestionando la existencia de un fundamento moral absoluto y último; 7) en el libro VII se combate la noción de «virtud» y, 8) finalmente, en el libro VIII se prueba que ni la dicha, ni el placer o la sabiduría constituyen realmente el soberano bien, y se cuestiona la noción misma de «fin». Hasta aquí el apunte de Focio. En su testimonio se pone de manifiesto la radicalidad del mensaje de los «pirrónicos», que, según él mismo, habrían cuestionado nociones tan fundamentales y capitales en la filosofía tradicional griega como las de «physis», «aitía», «cosmos» o «télós», mediante la teoría del «oûde mâllon», que ponía en entredicho y amenazaba o cuestionaba incluso la propia noción de «ser», tal como hasta entonces había sido entendida.

Poco sabemos de la labor de los judíos y árabes en la transmisión de fuentes escépticas en el período medieval. No resulta muy convincente, por ejemplo, la hipótesis de que autores como Algazel (árabe), Yehuda Halevi (judío) o fray Anselmo Turmeda (cristiano convertido al Islam), por más que desarrollen en sus obras temas y motivos que también hallamos en los escritos escépticos de la Antigüedad (críticas a la noción de «sustancia», al principio de «causalidad», relativismo axiológico, comparación de los hombres con los brutos, etc.) y que serán, luego, retomados en el Renacimiento, sean especialmente deudores del pirronismo. Los estudios de autores como S. Horovitz o C. Baffione subrayan estas coincidencias y, a la vez, nos informan de las nulas o casi inexistentes alusiones al escepticismo griego<sup>21</sup>. Un examen atento de textos como el *Cuzary* (siglo XII) o la *Disputa del Asno* (comienzos del siglo XV), en efecto, nos permite observar estas analogías y paralelismos temáticos, pero uno, sinceramente, no termina de ver la influencia de dicho

<sup>20</sup> Cfr. Photius, *Bibliothèque*, ed. René Henry, 6 Vols., París, «Les Belles Lettres», t. III., 1962, pp. 119-123 (ed. Bekker, 169b-171a) (existe ed. más reciente, inglesa, a cargo de N. G. Wilson, London, Duckworth, 1994, pp. 186-189).

<sup>21</sup> Cfr. S. Horovitz, «Der Einfluss der griechischen Skepsis auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern», *Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung das Jahr 1914*, Breslau, 1915, pp. 1-49; y C. Banfioni, «Per l'ipotesi di un influo della scepsi sulla filosofia islámica», *Lo Scetticismo Antico* (Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.) (Roma, 5-8, Novembre, 1980), a cura di Gabriele Giannantoni, Napoli, Bibliopolis, t. I, 1981, pp. 414-434.

ideario en los mismos<sup>22</sup>. Y lo mismo ocurre con Ockham, sus maestros y seguidores. La dimensión «escéptica» del nominalismo tardo-medieval, ya en Occidente, de la que tanto se ha hablado<sup>23</sup>, salvo, tal vez, el caso más problemático del pionero Pedro Auriol, apenas sugiere influencia alguna de las fuentes tradicionales del escepticismo griego. Cosa distinta es que, ya en el siglo XVI, autores como Gianfrancesco Pico, Francisco Sánchez o Michel de Montaigne, en sus obras capitales, refuercen su escepticismo integrando en su argumentación elementos nominalistas.

Por lo general, cuando se habla de «escepticismo» para el período medieval, tanto en autores cristianos como árabes o judíos, no se suele emplear el término con excesivo rigor técnico e histórico. Y esto vale no sólo para monografías de carácter general, como la de la autora M. E. Thomas, quien permuta y equipara, sistemáticamente, «escepticismo» por «racionalismo» o «actitud crítica» (al modo en que lo hará H. Busson, luego, para la época renacentista) al entrever en la amplia masa de documentos que analiza (desde textos de creación poética hasta áridos tratados de filosofía), en un magnífico estudio sobre mentalidades de la época, «indicios» de heterodoxias, contradiscursos y elementos paganos de difícil integración en la cultura oficial, atisbos de «Razón» en la «Edad de la Fe»; y a todos ellos los rotula como elementos «escépticos». Pero lo dicho para esta autora, en cierta medida, cabría aplicarlo también a las consideraciones de Popkin, Schmitt y autoridades solventes similares, buenos conocedores en definitiva de la historia del movimiento escéptico, al referirse a autores como Algazel o Halevi, o Michalski al tratar a los ockhamistas tardíos. Ya, por lo que hace a los autores árabes de este período, la inexactitud sigue presidiendo los estudios puntuales que, sobre la temática, se han venido realizando. Los trabajos de C. Brunschvicg sobre las «variaciones del tema de la duda en el *fiqh*», por ejemplo, u otros de similar cariz, comparten y se caracterizan por idénticas imprecisiones<sup>24</sup>. Del más reciente estudio de Carmela Baffione, que retoma los trabajos realizados por S. Horovitz, como dato más novedoso y significativo, destacaríamos la coincidencia que dicha autora cree encontrar entre las críticas al atomismo y a las matemáticas que se presentan en algunas obras y autores árabes (Ibn Hazm, Shahrastânî o al-Dîn al Râzî) y las que se pueden hallar en el Libro III *Adversus Mathematicos* de Sexto Empírico.

<sup>22</sup> Jehuda Ha-Levi, *Cuzary*, Madrid, Editora Nacional, 1979 (en especial el «Discurso Quinto», pp. 221-264); y A. Turmeda, *Disputa del Asno*, ed. J. Uyá, Barcelona, Zeus, 1969 (consultar, también, *La disputa de los animales contra el hombre* —traducción del original árabe de *La disputa del asno contra fray Anselmo Tulmeda*—, Madrid, Eds. de la Universidad Complutense, 1984, a cargo de Tornero Póveda).

<sup>23</sup> Cfr. C. Michalski, *La Philosophie du XIV<sup>e</sup>. siècle*, ed. K. Flasch, Frankfurt, Minerva GMBH, 1968.

<sup>24</sup> Cfr. M. E. Thomas, *Medieval skepticism and Glaucer*, New York, The Williams-Frederick Press, 1950; o C. Brunschvicg, «Variations sur le thème du doute dans le *fiqh*», en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vita*, Roma, Instituto per l'Oriente, Vol. I, 1956, pp. 61-82.

Y en relación a investigaciones anteriores, más sistemáticas y de mayor calado, como la de S. Horovitz, aparte de subrayar los paralelismos antedichos (sobre todo en la teología *asharita*), baste recordar, con este autor, la ausencia de menciones a la corriente escéptica histórica en los grandes pensadores de la época y en los escritos de divulgación, y las dos alusiones puntuales a la figura de Pirrón que, hasta el momento, se han detectado en aquellos textos. La primera de ellas (poco clara) en el *Fihrist* de Ibn al-Nadīm, un autor del siglo X de nuestra era. La segunda, explícita, en un texto de al-Fârâbî, sobre el que, tal vez, merezca la pena detenerse un momento.

La obra de al-Fârâbî en que aparece dicha alusión es en el *Risâla fi-mâ yanbagî an yuqaddam qabl ta'allum al-falsafa* o «Epístola sobre aquello que debe preceder al estudio de la filosofía», de la que hoy contamos con una magnífica traducción a la lengua castellana a cargo del arabista e historiador de la filosofía Rafael Ramón Guerrero. La referencia no tiene la mayor trascendencia o interés en lo relativo a su contenido, si se quiere, ya que no se exponen con detalle, ni mucho menos, las doctrinas del de Elis, lo que hubiese demostrado una mayor circulación de dicho ideario en medios o círculos cultos árabes. Tal vez la definición que se aporta del «pirronismo», la procedencia de la alusión, el contexto en que se incluye y la propia figura del «Segundo Maestro» (así era y será conocido, como es sabido, Alfarabi o al-Fârâbî entre los filósofos árabes de todos los tiempos), sean, en definitiva, las que aporten mayor significación a la misma. Se trata, también, de un texto del siglo X. Presentada como una introducción en general a la filosofía, en ella, en realidad, se nos presenta una introducción a la filosofía de Aristóteles, autor por el que al-Fârâbî siente especial admiración. Baste recordar los profundos estudios y comentarios que de la obra de aquél realiza.

Se trata de un opúsculo muy breve (presentado a modo de «epístola») en el que, como es sabido, este autor establece las «nueve cosas que hay que saber y conocer antes de estudiar la filosofía que se adquiere de Aristóteles». Y antes de abordar, tras una breve introducción de los párrafos 2 al 9, las categorías, tipología de escritos, léxico y otros aspectos de la obra aristotélica, arranca sus consideraciones con un primer párrafo, muy esquemático (como todos los demás, por otro lado), en el que nos habla de las diferentes «escuelas de filosofía» de la Antigüedad clasificándolas en siete tipos perfectamente diferenciados. Los criterios de catalogación los aclara él mismo al comienzo del apartado. Ciertas denominaciones de las «escuelas» derivan del nombre de su fundador (I), otras del nombre del país de procedencia del maestro (II), otras del lugar en el que se efectúa la enseñanza (III), otras de la regla de conducta por la que se rigen sus seguidores (IV), otras por las opiniones que tienen éstos de la filosofía (V), otras por el fin marcado en el estudio de la misma (VI) y otras por las acciones que se ponen en práctica o ejecutan al estudiar la filosofía (VII). Hay, pues, hasta siete tipos distintos de «escuelas filosóficas». En esta clasificación o catalogación septenaria de dichas escuelas, el «pirronismo» es situado en el quinto grupo. Lo cual resulta relativamente importante, dado los rasgos con que caracteriza a dicho grupo.

Reproducimos a continuación íntegramente, y también pese a su extensión, la parte más relevante (para nuestro interés) de este primer párrafo:

«La escuela que toma su nombre del hombre que enseña la filosofía es la de los pitagóricos. La escuela que es denominada por el nombre del país del que procede el filósofo, es la de los seguidores de Aristipo, que procedía de Cirene. La escuela que es llamada por el nombre del lugar en el que se enseñaba la filosofía es la de los seguidores de Crisipo, que son los estoicos, llamados así porque su estudio tenía lugar en el pórtico de un templo de Atenas. La escuela que recibe su nombre de la regla de conducta y de las costumbres de los adeptos, es la escuela de los seguidores de Diógenes; son conocidos por el nombre de «perros» (=cínicos), porque acordaron rechazar los deberes impuestos en las ciudades a los hombres, así como el amor de parientes y hermanos, y odiar a todos los demás hombres; esas costumbres solamente se encuentran en los perros. La escuela que toma su nombre de las opiniones que sostienen sus seguidores acerca de la filosofía, es la que se refiere a Pirrón y sus partidarios; es llamada «la que pone obstáculos» (=escépticos) porque opinan que la gente debe poner obstáculos a la ciencia. La escuela que toma su nombre de las opiniones que profesan sus adeptos acerca del fin al que se tiende al estudiar la filosofía, es la que se refiere a Epicuro y sus seguidores; es llamada «escuela del placer» porque opinan que el fin al que tiende la filosofía es el placer que sigue a su conocimiento. La escuela que debe su nombre a las acciones que son realizadas por sus seguidores, es la de los peripatéticos, seguidores de Aristóteles y Platón, porque ambos enseñaban a la gente paseando, con el fin de ejercitar el cuerpo junto con el ejercicio del alma»<sup>25</sup>.

Más que una definición, se nos ofrece una descripción de la escuela «pirrónica». Y aquí hay que distinguir, al menos, dos aspectos. El de la originalidad de la clasificación y el de la asunción, por parte de al-Fârâbî, de la misma. Ambos aspectos merecen una consideración particular.

La clasificación, como apunta ya Ramón Guerrero, no es original del autor. Seguramente la retoma, como otros muchos materiales, de la tradición y del pensamiento y escritos anteriores, especialmente del siglo IX. Se sabe, por ejemplo, por Sâ'id al-Andalusî, que la había expuesto ya el traductor de Bagdad Hunayn b. Ishâq en aquel siglo. Y, recordemos que esta ciudad va a ser uno de los centros de investigación y estudio del «Segundo Maestro». Aunque, al margen de esta mediación o tal vez en paralelo, como ha apuntado en alguna ocasión Salvador Gómez Nogales, tal vez haya que rastrear el boceto de esta catalogación en el Comentario de Simplicio a las *Categorías* de Aristóteles<sup>26</sup>. Probablemente esta última tesis resulte ser la más verosímil, puesto que al-Fârâbî es buen conocedor del legado aristotélico e, incluso, en la «epístola» que estamos comentando menciona expresamente la obra de las *Categorías* y se interesó y realizó también comentarios, algunos de

<sup>25</sup> Al-Fârâbî, *Epístola sobre aquello que debe preceder al estudio de la filosofía*, p. 9-10, en Rafael Ramón Guerrero, «Una introducción de al-Fârâbî a la filosofía», *Al-Qantara*, Vol. 5, (1984), pp. 5-14 (en base a la ed. de F. Dieterici, *Al-Fârâbî's philosophischen Abhandlungen, aus dem arabischen Uebersetz*, Leiden, J. Brill, 1892, pp. 82-91).

<sup>26</sup> Para la primera tesis, el testimonio mencionado de Sâ'id al-Andalusî, *Tabaqât al-umam*, trad. francesa a cargo de R. Blachère, París, Larose, 1935, p. 74 (mencionado por Rafael Ramón Guerrero); y, para la segunda, S. Gómez Nogales, *La política como una ciencia religiosa en al-Fârâbî* (prólogo de M. Cruz Hernández), Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1982, p. 2.

ellos desgraciadamente hoy perdidos, sobre escritos del *Organon* de Aristóteles, y uno en concreto sobre aquel opúsculo aristotélico<sup>27</sup>. Es de suponer, pues, que, además de los originales, manejase otros comentarios y acotaciones al texto aristotélico, y, de hacerlo, no se le escaparía el de Simplicio, autor con el que mantenía muchas afinidades, como enseguida veremos.

El talante con que aborda el «pirronismo», además, en cuanto a la forma, está más próximo a un Simplicio, por ejemplo, que a un Aristocles de Mesina. O dicho de otro modo, allí donde el peripatético Aristocles de Mesina, que vive y escribe entre finales del siglo II y mediados del III d. de C., arremete sin piedad y con acritud contra los seguidores de Pirrón en su *Peri philosophias* (de cuyo Libro VIII hallamos abundantes citas en los capítulos 17-21 del Libro XIV de la *Praeparatio Evangelica* de Eusebio de Cesárea) en base a la crítica que el maestro Aristóteles efectuara en sus escritos contra quienes niegan el «principio de identidad» y «no-contradicción», el «principio (lógico-ontológico) más firme» según el credo del Liceo (heracliteanos, sofistas, etc.); crítica aplicada ahora contra los «pirrónicos», a los que, incluso, llega a negar su condición de «filósofos», «pues, lo declaro, no es preciso incluso llamar filosofía a una argucia que arruina los principios del filosofar» (la cita es del propio Aristocles y la crítica se recoge, especialmente, en el Cap. IX del mencionado Libro XIV de la *Praep. Ev.* de Eusebio); en el caso de Simplicio, por el contrario, no vemos, en principio, animosidad y beligerancia particular contra dicha escuela. Simplicio, autor del siglo VI d. de C., recordemos, es uno de los últimos neoplatónicos griegos. Fue alumno de Ammonio en Alejandría y de Damascio en Atenas, y, tras un corto viaje a Persia (529-533), se dedica con auténtica devoción y fervor al comentario fundamentalmente de obras aristotélicas (*Física, De anima, De caelo, Metafísica* —hoy perdido— y las Categorías), y de otros autores (desde Epicteto hasta Jámblico).

Aristocles, Simplicio y al-Fârâbî comparten su admiración por Aristóteles, convertida en adhesión incondicional, en el caso del primero, y en abierta simpatía y esfuerzo por compaginar las ideas de aquél con las de su maestro Platón, en el caso de los segundos (no es necesario recalcar aquí de nuevo la condición de «neoplatónico» de Simplicio y la existencia de escritos del autor árabe en los que se pretende conciliar al fundador de la Academia con el del Liceo<sup>28</sup>).

Y, así, cuando al-Fârâbî nos presenta la escuela de Pirrón (suponemos que siguiendo a Simplicio) como «la que pone obstáculos» al opinar que «la gente debe poner obstáculos a la ciencia», no está (como el peripatético de

<sup>27</sup> El comentario a las *Categorías* de al-Fârâbî es, precisamente, uno de los comentarios a obras aristotélicas realizadas por este autor que se conservan; Cfr. C. Kalbfleisch, ed., *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VII, Academia de Ciencias de Berlín, 1907; y Al-Fârâbî, *Sarh Kitâb al-Maqûlatli Aristûtâlîs* (comentario al libro de las *Categorías* de Aristóteles), ed. D. M. Dunlop, en «Al-Fârâbî's paraphrase of the *Categories* of Aristotle», en *The Islamic Quarterly*, IV y V, Londres, 1958-1959, pp. 168-197 y 21-54 (existen otras ediciones).

<sup>28</sup> La inclusión de Platón entre los peripatéticos, en el pasaje mencionado de al-Fârâbî, hay que entenderla bajo este supuesto, aunque, obviamente, se trate de un «notable error histórico».

Mesina) identificando «ciencia» con el concepto que de ésta tiene y tal como la define el Estagirita; sino, más bien, alude presumiblemente a una concepción «epistémica» más sincrética en la que se concilian o concuerdan (no se sabe bien cómo) las teorías del «divino Platón» con las del «sabio Aristóteles», por un lado; y, por otro, frente al peripatético tardío Aristocles de Mesina, no se le está negando a los seguidores del «pirronismo» la condición de «filósofos» (ni expresamente ni por el contexto; por este último, más bien parece que habría que interpretar que se está indicando todo lo contrario).

Una tercera posibilidad, menos probable aunque no descartable desde luego, es que al-Fârâbî conociese el «pirronismo» directamente en el curso de sus viajes (nacido en la villa turca de Transoxiana, cerca de mar de Aral, viajó, estudió y vivió en Bagdad y Damasco, con una breve estancia en Egipto). La forma en que se nos presente el testimonio, por lo dicho más arriba, de todos modos da más credibilidad a cualquiera de las dos hipótesis restantes.

No disponemos de otros datos que nos permitan afirmar que el conocimiento de al-Fârâbî de Pirrón y su pensamiento fuese mayor. Si bien este apunte, en un intencionado texto «propedéutico» de iniciación a la filosofía del Estagirita, es difícil de creer que pasase desapercibido entre los seguidores árabes y aún judíos del «Segundo Maestro», Avicena o Averroes, por ejemplo, tan deudores del primero en el orden del conocimiento de las fuentes paganas y de su contenido. Con todo, si dicho apunte tuvo algún eco entre autores árabes y judíos posteriores, nada podemos indicar y afirmar de momento. Sería oportuno, creemos, abrir una línea de investigación en este sentido, por si pudiera arrojar nueva luz acerca de este oscuro y aún inexplorado episodio de la historia y proyección del pirronismo en Oriente en la época medieval.

De fines del siglo XIII y comienzos del siglo XIV datan dos manuscritos con traducciones latinas de las *Hypotyposes Pyrrhoniatarum* de Sexto Empírico halladas, respectivamente, en Francia (encontrada en 1888 por Charles Jourdain) y en España (hallada en 1955 por P. O. Kristeller)<sup>29</sup>. La tesis de Charles Jourdain, quien resalta el casi nulo impacto del escepticismo en la escolástica, es que los códices que dieron lugar a las traducciones latinas, más que por vía árabe, llegaron a Occidente traídos de Constantinopla tras la Cuarta Cruzada (Constantinopla, sabido es, fue saqueada en el siglo XIII por los ejércitos cristianos compuestos, básicamente, de tropas francesas, sajonas y venecianas) y tuvieron poco eco en las círculos intelectuales de entonces. Algo que difícilmente puede probarse y que, en todo caso, no excluye (piénsese en el manuscrito encontrado en España) la posibilidad de la existencia de una transmisión real de fuentes escépticas a cargo de judíos y árabes

<sup>29</sup> Cfr. Ch. Jourdain, «Sextus Empiricus et la philosophie scolastique», *Excursions historiques et philosophiques à travers la Moyen Âge*, París, Firmin-Didot, 1888, pp. 202-216, para el hallazgo de P. O. Kristeller: Cfr. R. H. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, F.C.E., 1983, pp. 45-46.

durante el período medieval a través de nuestro país o por otras vías y cauces.

Dejando ya a un lado el terreno de las conjeturas, sabemos con certeza al menos que, ya desde comienzos del siglo XV, empiezan a introducirse en Europa desde Constantinopla códices de la obra de Sexto Empírico, gracias a la labor de búsqueda de los primeros humanistas o traídos por los eruditos bizantinos, llegados fundamentalmente a Italia (con motivo del Concilio de Florencia-Ferrara, primero, y, luego, tras la toma de aquella ciudad por los turcos). Uno de los primeros que se importó<sup>30</sup>, según las más recientes investigaciones, parece ser que fue el que trajo Francisco Filelfo en el año 1427 y circuló entre humanistas como Giovanni Aurispa y otros. Otros humanistas, como el cardenal Bessarion, Angelo Poliziano, Francesco Patrizzi, Marsilio Ficino o Giovanni Pico della Mirandola, parecen haber tenido en sus manos copias, ya que los mencionan en sus escritos o en su correspondencia. En la Biblioteca del Papa Sixto IV y de los Médicis, en Florencia, existían copias también. En el siglo XV, aunque circularon poco, se hicieron en Italia diversas traducciones parciales de Sexto Empírico. Una de ellas es atribuida a Giovanni Lorenzi, bibliotecario del Papa Inocencio VIII, conservada en la Biblioteca Vaticana, y otra, atribuida a Pietro de Mantagnana, conservada en la Biblioteca Marciana de Venecia. Girolamo Savonarola, en su momento, confesó haber realizado otra, tal vez a partir del manuscrito conservado en la Biblioteca de San Marcos (seguramente el códice depositado allí por Vespucci en 1499), en Florencia. De ella se benefició, sin duda, Gianfrancesco Pico della Mirandola, el primer revitalizador del escepticismo en el Renacimiento, amigo y biógrafo de aquél<sup>31</sup>. Las primeras ediciones impresas de la obra de Sexto Empírico, posteriores por cierto a los escritos de los escépticos Gianfrancesco Pico o Cornelio Agrippa de Nettesheim, se las debemos, como es bien sabido, a Henri Estienne (1562) y a Gentien Hervet (1569).

Capítulo aparte merecería el estudio de la instrumentalización o manipulación ideológica de dicho ideario, así como las refutaciones y condenas del mismo en autores laicos y eclesiásticos de este período histórico medieval en Oriente; tema realmente interesante y muy revelador. Algunas consideraciones al respecto ya las hemos expuesto y dado a la imprenta en otra ocasión<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> La datación de los Códices (griegos) de las obras conservadas de Sexto Empírico es muy compleja. El más antiguo que se conserva, al parecer, es el Códice P (*Parisino*, suppl. 1156), que contiene dos folios sueltos del final de las *H. P.* El Códice M (*Monacense*, gr. 439) de las *H. P.* suele datarse de fines del siglo XIV y el Arquetipo de éste, y de otros posteriores de los siglos XV y XVI, el Códice G, ha sido fechado en torno a la mitad del siglo XIV.

<sup>31</sup> Cfr., al margen de la citada obra de Richard H. Popkin, Walter Cavini, «Appunti sulla prima diffusione in Oriente dell' Opere di Sesto Empirico», *Medievo (Revista di storia della filosofia medievale)*, t. III, 1977, Autenore-Padova, pp. 1-20; y diferentes trabajos de H. Mutschmann y Ch. B. Schmitt.

<sup>32</sup> Cfr. comunicación al Congreso Nacional de Filosofía Medieval celebrado en Zaragoza en diciembre de 1990 (Cfr. «La fortuna del pirronismo en Oriente», *Actas del 1º Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, coord. Jorge M. Ayala Martínez, Zaragoza, SOFIME, 1992, pp. 335-345).