

Escripta

Revista de Historia

SEXTO EMPÍRICO Y EL MALESTAR EN LA CULTURA
HELENÍSTICA: CONTRIBUCIÓN HISTÓRICA
A LA DOCTRINA DE LA PSICOTERAPIA VERBAL

SEXTUS EMPIRICUS AND THE UNEASINESS
IN HELLENISTIC CIVILIZATION: A HISTORICAL
CONTRIBUTION TO THE DOCTRINE
OF VERBAL PSYCHOTHERAPY

Marco Sanz

[ORCID.ORG:0000-0002-1422-3382](https://orcid.org/0000-0002-1422-3382)

Recepción: 20 de abril de 2020

Aceptación: 26 de abril de 2021



SEXTO EMPÍRICO Y EL MALESTAR EN LA CULTURA HELENÍSTICA: CONTRIBUCIÓN HISTÓRICA A LA DOCTRINA DE LA PSICOTERAPIA VERBAL

SEXTUS EMPIRICUS AND THE UNEASINESS IN HELLENISTIC CIVILIZATION: A HISTORICAL CONTRIBUTION TO THE DOCTRINE OF VERBAL PSYCHOTHERAPY

Marco Sanz¹

Resumen

El presente trabajo intenta probar que el escepticismo expuesto por Sexto Empírico en su *Esbozos pirrónicos* no es tanto una teoría del conocimiento cuanto un modelo terapéutico basado en la curación por la palabra. Para contextualizar al autor y su obra se analizan las características culturales de la época con el objeto de explicar, además, por qué durante el periodo helenístico hubo una creciente preocupación por tratar las afecciones del alma. Asimismo, se expone cómo es que las exhortaciones a la virtud, de las cuales Sexto Empírico es continuador, adquirirían desde la Antigüedad clásica hasta bien entrado el periodo helenístico la forma de una terapia verbal.

Palabras clave: Sexto Empírico, psicoterapia, malestar, cultura.

Abstract

This work is an attempt to prove that the scepticism exposed by Sextus Empiricus in his *Outlines of Pyrrhonism* is not only a theory of knowledge but also a therapeutic model based in the possibility of healing by the effect of the word. In order to provide a context for the author and his work, the cultural

¹ Máster en Historia de la Ciencia y Doctor en Filosofía, ambos por la Universitat Autònoma de Barcelona. Actualmente se desempeña como profesor e investigador en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Sinaloa. Correo electrónico: marco.sanzp@uas.edu.mx. orcid.org/0000-0002-1422-3382.

characteristics of his era has been analyzed as well as to explain why during the Hellenistic period there was an increasing concern to treat the soul's affections. Additionally, it has been explained how from the Classical antiquity to well into the Hellenistic period, the exhortations to the virtue, which Sextus Empiricus was a successor, acquired the form of a verbal therapy.

Keywords: Sextus Empiricus, psychotherapy, uneasiness, civilization.

Introducción

Un trabajo pionero y sin duda muy influyente sobre los usos terapéuticos de la palabra en la Antigüedad clásica es el que magistralmente llevó a cabo el historiador de la medicina Pedro Laín Entralgo. En efecto, su libro *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* examina cómo los griegos utilizaban la palabra eficaz y persuasiva, ya fuera para remediar un malestar espiritual, o bien, para paliar el dolor añadido a la enfermedades física.

Si bien el estudio del autor abarca el periodo comprendido entre Homero y Aristóteles, esta idea de que la palabra persuasiva y eficaz tiene un componente curativo recibió durante el periodo helenístico un impulso decisivo. Así parece demostrarlo Sexto Empírico, médico y filósofo vinculado al escepticismo, en la medida en que, a su entender, la meta de toda intervención terapéutica era la ataraxia —la serenidad del espíritu—. El presente trabajo busca probar que el escepticismo preconizado por Sexto Empírico no es tanto una teoría del conocimiento cuanto un sistema para curar las afecciones del alma a través de la palabra, lo que nos llevaría a extender hasta el periodo helenístico el panorama trazado inicialmente por Laín Entralgo.

A partir de la década de los cincuenta del siglo xx, se manifiesta un interés por parte de historiadores y filósofos de examinar en qué medida el carácter práctico y compasivo que la filosofía adoptó durante el periodo helenístico en realidad se debe a que los pensadores de la época concibieron la ética con arreglo a criterios médico-terapéuticos. Este artículo se inscribe en esa línea temática y se centra concretamente en examinar si las técnicas de argumentación de Sexto Empírico caben dentro de lo que Pedro Laín Entralgo concibió como una contribución histórica a la doctrina de la psicoterapia verbal.

El malestar en la cultura helenística

El periodo helenístico es un claro ejemplo de cómo la causalidad política incide en transformaciones culturales de gran calado, en la medida en que encierra básicamente una historia de conquistas y colonización. Se trata, sin duda, de una etapa interesante por diversos motivos; el de la coexistencia bajo un mismo gobierno de diferentes culturas y de la influencia mutua, es tan sólo uno de ellos.

Pues bien, tomando en cuenta que ciertas experiencias son difíciles de observar —pues su “objetividad” depende del modo en que los sujetos la expresan y no tanto del saber que se construye sobre las mismas—, y que ello inevitablemente vuelve más ardua la tarea del historiador, si uno se empeñara no obstante en evaluar las posibles consecuencias psicológicas del relativismo cultural al que se enfrentaron aquellas personas, resultaría muy significativo subrayar, en primerísima instancia, que, a diferencia del periodo clásico, durante el helenismo proliferaron escuelas filosóficas con una marcada orientación psicagógica² y, lo que resulta aún más interesante, de tratados dedicados al tema redactados curiosamente por médicos.³ Con todo, cabe preguntarse si en verdad es posible establecer una correlación rigurosa entre las características culturales de la época y la proliferación de escuelas y doctrinas preocupadas por remediar el malestar psíquico.

² A diferencia de la pedagogía, que desde la Antigüedad clásica consiste en transmitir una verdad que tiene la función de dotar a un individuo de aptitudes, capacidades y saberes que no poseía antes y que deberá poseer al término de la relación pedagógica, el trabajo psicagógico conduce a las personas a que por sí mismas lleguen a una verdad que modificará su modo ser (Foucault, 2005)

³ El caso más emblemático quizá sea el de Galeno y sus estudios *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno* y *Sobre la diagnosis y curación de las faltas del alma de cada uno*, donde el autor “somete un tema filosófico, como es el de las pasiones y errores del alma, al método demostrativo de la ciencia. En éste y otros escritos se plantea el problema de las complejas relaciones entre medicina y comportamiento humano y sus implicaciones con la sociedad, la filosofía y la teología de su tiempo” (Nieto Ibáñez, 2005, p. 166).

Las costes subjetivas de la colonización

Una de las características más sobresalientes del periodo, esto es, el proyecto de crear una civilización unida bajo el sello helénico, deriva del hecho de que una sola persona haya sido la responsable de iniciar, en un tiempo relativamente corto, el largo y complejo proceso que llevó a los griegos a expandir su dominio y su cultura hacia lugares hasta ese entonces poco imaginables. En efecto, trece años bastaron para que la voluntad de un hombre se impusiera e instara a cambiar por completo la faz del antiguo mundo: al suceder la potestad de su padre Filipo II de Macedonia, siendo todavía muy joven, Alejandro Magno concibió las ideas del imperio y la unificación de culturas como guías supremas en su incierto derrotero hacia el futuro; y su ambición no cesó hasta el día en que la malaria le arrebató la vida en el año 323 a. C.

Algunos autores mantienen que el deseo de Alejandro se fijaba en los planes a largo plazo, que no en los éxitos momentáneos y efímeros. Wilhelm Nestle (2010) piensa, por ejemplo, que así lo demuestran las numerosas ciudades que el emperador fundó con su nombre, entre las cuales se halla la célebre Alejandría, fundada en la primavera del año 331 en el delta del río Nilo. Dichas ciudades jugaron un papel decisivo en el proyecto alejandrino, ya que se convirtieron en los centros de la cultura helénica, los bastiones desde donde se labró el ideal de que el espíritu griego no sólo dominara políticamente, sino que además se convirtiera en el primer y último término de la fusión cultural (Nestle, 2010; Préaux, 1984; Green, 1993).

Pero, ¿hay consenso en relación a si se consiguió dicho objetivo? ¿Existen pruebas suficientes de que así lo demuestren? Y en todo caso, ¿qué consecuencias pudo traer la voluntad de limar diferencias entre colonos y colonizados? Algunos historiadores sostienen que la fusión cultural sí ocurrió; tal es el caso del citado Wilhelm Nestle, para quien

La semilla sembrada por Alejandro dio luego fruto centuplicado, y el conquistador habría estado sin duda satisfecho con la cosecha si hubiera podido verla, pues su idea de superar la distinción entre helenos y bárbaros mediante la fusión de los pueblos orientales y occidentales se realizó paso a paso durante

los siglos siguientes, y así puede comprenderse que la posteridad fuera contemplando cada vez mejor lo positivo de la obra de Alejandro y viera en él no tanto al conquistador como al reconciliador de todos los pueblos (Nestle, 2010, pp. 275-276).

Sin embargo, es demasiado arriesgado dar por hecho que las cosas sucedieron tal y como el autor las describe, y esto por varias razones: en primer lugar, el periodo presenta ciertas complicaciones, no sólo debido a su amplitud cronológica, sino porque además el intercambio cultural al cual suele hacerse referencia no fue un fenómeno muy habitual ni corriente, de tal manera que “su importancia no debe ser exagerada y tampoco resulta seguro” utilizar el material de una región para hacer generalizaciones que se apliquen a otras (Walbank, 1981: 59); por otro lado, tomando en cuenta la disparidad entre las culturas que el joven rey macedonio intentaba fundir, resulta poco verosímil que el proceso haya transcurrido con facilidad y que, de conformidad a las problemáticas que supone mantener el control de un territorio tan vasto, haya tenido un éxito inmediato y, sobre todo, duradero.

Así, Walbank (1981) contrasta el optimismo de Wilhelm Nestle al sostener que si se considera especialmente la base social de la vida en el territorio implicado, se infiere que los cimientos sobre los cuales descansaba la homogeneidad del mundo helenístico en realidad eran endebles, de modo que la fusión a la que Alejandro Magno aspiró sólo era aparente, puesto que no puede decirse que se presentó en todos los niveles de la sociedad. En gran medida ello se debió a que los agentes colonizadores que el joven rey macedonio iba dejando tras de sí para defender puntos estratégicos, y que luego se convirtieron en importantes núcleos urbanos, eran en su mayoría mercenarios griegos y macedonios: guerreros que sólo buscaban sacar algún provecho personal de las campañas militares y que, se entiende, no luchaban inspirados por ningún tipo de ideal ecuménico. En consecuencia, estos soldados configuraron:

Un círculo cerrado al que los nativos sólo podían tener acceso de un modo gradual y en pequeño número y, aun en esos casos, únicamente por el difícil camino de convertirse en griegos desde el punto de vista cultural. La creación de esta clase gobernante fue el resultado directo de las decisiones tomadas por

los ejércitos y los generales de Alejandro, quienes tras la muerte de su jefe, rechazaron con decisión total la política de fusión racial seguida por él (Walbank, 1981, pp. 60-61).

Por tanto,

Para los griegos de aquel entonces existía un mundo, en el que era fácil moverse, y que ofrecía posiciones privilegiadas y grandes riquezas para quien estuviera preparado para aprovechar la oportunidad. Pero fuera de la clase dominante greco-macedonia ya no existía un mundo único. La multitud de pueblos distintos del Asia y del Egipto, que se hallaron sometidos a estos amos griegos, poseía, cada uno de ellos, su propia historia cultural y esa experiencia distinta fue la que creó los problemas que emergen cuando se consideran más de cerca las monarquías por separado. Diferentes idiomas, diferentes religiones, diferentes tradiciones sociales, diferentes sistemas de posesión de la tierra, diferentes actitudes hacia el rey y el estado separaban a los pueblos de cada reino (Walbank, 1981, p. 72).

De acuerdo con esto, la realidad no pudo haber correspondido plenamente con el ideal alejandrino. Sin embargo, aun cuando el elemento griego prevaleció replegándose sobre sí mismo, fue imposible que no se viera afectado por su exposición a otro tipo de cosmovisiones. El terreno se había sembrado para que floreciera el sincretismo. “Por eso no deja de presentarse en el periodo el hastío por los excesos culturales, y la reacción se manifiesta visiblemente en la predicación de la escuela cínica [...] a favor de la vuelta a la naturaleza” (Nestle, 2010, p. 279), así como también en “la búsqueda de la indiferencia por parte de los epicúreos, [en el] fatalismo de los estoicos, [y en la] suspensión del juicio en los escépticos” (Préaux, 1984, p. 380). Pese a diferencias netas, era evidente que todas estas doctrinas daban primacía a la practicidad de sus preceptos; comportaban una profunda orientación moral o psicagógica. Pero, ¿a qué se debió dicha coincidencia?

Claire Préaux aduce que “el éxito inesperado de las campañas de Alejandro y la caída del imperio persa hicieron que se planteara en los espíritus la idea de la incertidumbre del mañana” (Préaux, 1984, p. 380). El sentimiento

de seguridad y la confianza en una jerarquía estable de valores se resquebrajó a causa de las continuas agitaciones políticas que asolaban la vida cotidiana. Las “respuestas culturales” no se hicieron esperar y, de acuerdo con la autora, fueron muy concretas: en primer lugar, al conjurarse el temor hacia los acontecimientos fortuitos, se popularizaron el género novelesco y la comedia, que ponían de relieve que una desgracia aparente produce felicidad; en segundo término, el intercambio cultural renovó y estimuló el sentimiento religioso, el cual se caracterizó por demandar un contacto personal con las deidades y por buscar la salvación individual; y por último, floreció entre las principales escuelas filosóficas de la época una moral que buscaba salvaguardar la individualidad de las personas renunciando a la realidad, o bien, volviéndolas inmunes a su contexto.

En ese clima de incertidumbre en el que de cierto modo se vieron inmersos los colonos, la función que desempeñaron las filosofías helenísticas fue básicamente la de devolver la tranquilidad del alma. El objetivo consistía en buscar la forma de ejercitarse en no sufrir, de sentirse libres en un medio donde entraron en liza los ideales clásicos y en el que los cambios bruscos de fortuna eran una amenaza constante.

El sufrimiento de la aristocracia

Sin embargo, el éxito de dicha empresa fue sólo relativo, porque “cuando [se habla] de la unidad y de la homogeneidad de la cultura helenística, en rigor [se está] hablando de esa clase greco-macedonia, una minoría en cada uno de los estados, constituida por hombres provenientes de distintos lugares del mundo griego” (Walbank, 1981, p. 61). Desde las entrañas de esa selecta minoría —que se mantuvo unida en un seno de solidaridad a fuerza de hallarse en un entorno extranjero— emergieron aquellas escuelas filosóficas, cuyos estilos de vida estaban pensados no para cualquiera: en la medida en que gozaban de una reputación intelectual, atrajeron la atención de aristócratas casi exclusivamente, lo que sugiere la idea de que quienes padecían los embates del nuevo contexto y, por ende, quienes demandaban o estaban más prestos a

probar remedios contra situaciones angustiantes, eran personas pertenecientes a ese grupo de macedonios y griegos.

En tanto el ambiente se volvió hostil al sistema de normas y valores clásico, los pensadores helenísticos reaccionaron formulando doctrinas que sintonizaban con las necesidades espirituales de la clase pudiente. Entonces, si se admite que las llamadas “respuestas culturales” son la prueba de que los griegos fueron sensibles a lo que podría denominarse un relativismo cultural, uno podría llegar a sospechar que la angustia ante la pérdida o debilitamiento de la identidad helénica fue la llaga histórica que el proyecto imperialista de Alejandro escorió. Pero ello significaría dar una explicación psicológica a un fenómeno histórico, además de elevar el riesgo de anacronismo.

Sin embargo, ¿acaso no está ligada la actividad intelectual al destino de la sociedad y al de su cultura? ¿No estaría implicada toda teoría o toda moral helenística en ese largo y complejo tramo en el que los griegos se adueñaron del antiguo mundo? ¿No es también un estímulo para la voluntad de pensar el malestar en la cultura? ¿O es que la búsqueda del bienestar y la felicidad debe remitirse a una inclinación “natural” del ser humano? Dodds (1975) piensa que el carácter resignado y taciturno de muchos pensadores helenísticos responde en gran medida a la idea desilusionada y pesimista que de la realidad se formaron, lo cual condujo a que todos ellos comenzaran a preguntarse cuál era su verdadero papel en el mundo. “Pero se trata de una pregunta que, con seguridad, no se formularán los hombres que se sientan felices, pues una vida feliz parece justificarse por sí misma. Hasta el Imperio no se la harían los filósofos y otros muchos hombres como expresión de un problema capital” (Dodds, 1975, p. 43). Y ese problema capital no era otro sino el malestar que provocaba vivir en un ambiente acechado por las guerras y expuesto al extravío espiritual como consecuencia de una relativización de las creencias.

Aparición del escepticismo

Dentro de las doctrinas que mejor expresan el hastío por los excesos culturales de la época y que, en función de sus metas, puede considerarse hija de su tiempo, es sin duda el escepticismo, por cuanto sus preceptos buscan minimi-

zar los efectos psicológicos de vivir en un medio ideológicamente inestable. La exposición a otras cosmovisiones significó para los griegos ver cuestionado su propio sistema de normas y valores; esto lo supieron bien los escépticos, quienes afirmaban que el dolor o la perturbación del alma no era sino el efecto de los juicios absolutos que las personas hacían sobre la naturaleza y sobre la bondad o malicia de las cosas.

La historia del escepticismo⁴ es larga y compleja: arranca en el siglo IV a. C. y se prolonga hacia el II d. C., y en ella confluyen corrientes que, aun cuando reclamaban para sí el epíteto de escépticas, mantenían ciertas diferencias. Un acontecimiento que sin duda contribuyó a que el escepticismo adoptara un claro sesgo terapéutico fue que, en una fase intermedia de su desarrollo, la escuela se trasladó desde Alejandría hasta el santuario del Men Caru, en las afueras de Laodicea. “Men Caru fue también la sede de la escuela de medicina empírica, que había fundado Herófilo h. el 300 a. C. en el santuario de Esculapio de la isla de Cos (el más famoso de los hospitales de la Antigüedad), donde residió por algún tiempo [...] Sexto Empírico” (Gómez de Liaño, 1998, p. 161). Fue así que la filosofía escéptica y la medicina empírica primero, y la empírico-metódica después (a finales del siglo I d. C.), comenzaron a correr unidas a un mismo yugo. A partir de ese momento el escepticismo se difundió como “medicina del espíritu”.

Ahora bien, sobre la vida de Sexto se sabe poco: sólo a partir de esporádicas referencias que él hace sobre sí mismo en algunas de sus obras, así como de fuentes externas, atribuidas fundamentalmente a Diógenes Laercio, la *Suda*, Dión Casio, Filístrato, Apuleyo y el Pseudo-Galeno, resulta posible reconstruir aspectos relativos a su biografía. De lo que no cabe duda es de

⁴ Excede a los fines de este trabajo realizar una exposición detallada sobre la doctrina. Baste indicar que a lo largo de su historia el escepticismo atravesó básicamente por cinco fases: la primera de ellas corresponde a la fundación de la escuela en manos de Pirrón; durante la segunda, denominada “académica” y que comprende los siglos III y II a. C., se desarrolló y afinaron las técnicas argumentativas y contraargumentativas; la tercera fase, de la cual Enesidemo (siglo I a. C.) es el máximo exponente, se caracterizó por servirse de la dialéctica para demostrar que la realidad es contradictoria en sí misma; la cuarta fase viene representada por Agripa (primera mitad del siglo I d. C.), quien buscaba una depuración de la lógica contraargumentativa; finalmente, la quinta fase es la de Sexto Empírico (finales del siglo I y principios del II d. C.), quien, además de sistematizar el saber escéptico heredado, hace hincapié en una cuestión que sus predecesores sólo abordaron marginalmente, esto es: el valor terapéutico del escepticismo (Gómez de Liaño, 1998).

que en Sexto Empírico se consuma una alianza entre filosofía y medicina: consciente de la relatividad de las ideas y creencias humanas, sostuvo que el dogmatismo era la verdadera causa del sufrimiento, y contra él dirigió las baterías de la razón escéptica. Pero, ¿a través de qué procedimientos pretendía curar la arrogancia dogmática? ¿Cuáles eran las características de su pensamiento terapéutico? ¿Fue en realidad el dogmatismo una enfermedad, o se trataba más bien de un modo alegórico de hablar acerca de un tema sobre el cual los pensadores de la época tenían ideas muy concretas? ¿En qué medida puede considerarse la obra de Sexto como un intento de articular un sistema de curación por la palabra? A estas y otras interrogantes se buscará responder en el siguiente apartado.

Exhortación a la virtud o: Cómo curar las afecciones del alma a través de la palabra

Desarrollarse como un itinerario moral es uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Sexto Empírico: la meta última de su exposición del escepticismo es evaluar su alcance y posibilidad práctica, lo cual se refleja en su exhortación a la virtud.

La historia del vocablo griego ἀρετή ([*areté*] traducido generalmente como “virtud”) suele examinarse a partir de los textos homéricos. En efecto, “la primera exhortación a la virtud en la literatura griega se encuentra en el primer libro de la *Iliada*, en una escena que ilustra de manera clara la reflexión griega arcaica sobre la conducta humana” (Snell, 2007, p. 278). Cuando Aquiles intenta embestir a Agamenón, aparece Atenea para frenarlo y advertirle que, si dominase y desoía la voz de sus impulsos, un día el jefe de todos los griegos le ofrecerá espléndidos regalos. Lo que Atenea le da a Aquiles es pues, un motivo de reflexión, un llamado a su inteligencia para que considere las ventajas que le traerá comportarse con moderación.

Según esto, comportarse de acuerdo a la virtud significaba en ese entonces no ceder a los impulsos, resistir a la provocación del μένος (*ménos*), es decir, la impetuosidad, la furia, la irritación. Las palabras que Homero emplea para describir este fenómeno moral se mueven dentro del campo semántico

de la “mesura”: concebía “el mundo de las emociones como algo indomable, animal, y la facultad de retenerse, de hacer intervenir las inhibiciones, es algo que eleva al hombre por encima del animal” (Snell, 2007, p. 278).

Ahora bien, el hecho de abstenerse, de frustrar la obediencia a los impulsos, se presenta entre los primitivos griegos bajo el signo de lo útil: “La causa determinante de un acto indudablemente moral se restringe, pues, hasta el punto de que el bien es recomendado por ser útil [...] Es la forma específica de hacer comprender a alguien cómo debe actuar” (Snell, 2007, p. 279). Muy pronto a la noción de utilidad se asoció la idea de felicidad; pero una felicidad que no era aún de tipo espiritual. “En la Grecia arcaica el hombre feliz es ὄλβιος [ólbios], es decir, vive en un estado de plenitud, no lleva una existencia estrecha y limitada; goza del esplendor de la magnificencia y el bienestar, es εὐδαίμων [eudáimon], es decir, cuenta con la ayuda de un buen *daimon*, que le consigue todo cuanto lo hace feliz” (Snell, 2007, p. 281). Sin embargo, tanto *ólbios* como *eudáimon* eran aplicables únicamente al hombre que, en función de sus actos, se elevaba por encima del resto alcanzando un rango divino.

Otro vocablo cercano a la noción de lo útil era el de ἀγαθός ([*agathós*] traducido al castellano por “bueno”), que, durante el periodo arcaico, se usaba para referirse a quien cumplía cabalmente con su función. Un hombre *agathós* era un hombre útil, apto o capaz de cumplir y realizar determinado papel o tarea. ¿Cuál era la forma en que este término se vinculaba con el de *areté*?

Un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene *areté*. La *areté* de una función o papel es muy diferente de la de otra. La *areté* de un rey reside en su habilidad para mandar, la de un guerrero en la valentía, la de una esposa en la fidelidad, etc. Un hombre es *agathós* si posee la *areté* de su función particular y específica (MacIntyre, 1991, p. 17)

El orden social en el que regían esta serie de conceptos se caracterizaba por una jerarquía, y los predicados de valor que se derivaban de ese campo semántico sólo se aplicaban a las personas pertenecientes al sistema social en el que operaba tal vocabulario, del cual, naturalmente, estaban excluidos esclavos y bárbaros. Se exhortaba a la virtud a través de proverbios y máximas,

los cuales debían acatarse tal y como se conocían y legaban al individuo, al ciudadano de la polis. Esto cambió conforme fueron apareciendo poetas y pensadores griegos que se sentían liberados de la observancia de los dioses, de manera que su reflexión acerca de la conducta fue basándose en aspectos como el bienestar propio y la salud.

Sócrates: un punto de inflexión

Fue a partir de Sócrates que comenzó a apreciarse, de manera clara, cómo a través de la dialéctica y otras técnicas de persuasión las exhortaciones a la virtud se transformaron en vías de alcanzar un estado de bienestar íntegro y duradero (Snell, 2007; MacIntyre, 1991; Laín Entralgo, 1987). En efecto, la reflexión socrática sobre la moral fue el vehículo para que a la idea de virtud se sumara la consciencia de la durabilidad, en tanto Sócrates se interroga, ya no cómo debe comportarse un hombre para ser virtuoso, sino qué es la virtud entendida en términos absolutos para estimar así en qué medida puede ser practicable. En ese sentido, para intentar comprender y fijar qué era la virtud en sí misma, hubo que desarrollar parejamente una idea de salud⁵ no sólo para el cuerpo, sino para el espíritu también, símbolo de la inmutabilidad y de la permanencia. De las ideas de Sócrates se desprende que

El σωφρονεῖν [*sophronéin*], el estado de quien ha ‘salvado’ las φρένες [*phrénes*], es decir, que no las ha perdido, se convierte en ‘pensamiento sano’, en sensatez. Y, al contrario, los instintos y las pasiones son considerados como πάθη [*páthe*], como males. La σωφροσύνη [*sophrosyne*], la ponderación, es el saber que regula la salud, el bienestar y, por tanto, la felicidad, una forma de conocimiento, pues, de la naturaleza orgánica que se convierte en sentido práctico (Snell, 2007, p. 287).

⁵ El término con el que los griegos se referían a lo que a día de hoy se comprende dentro del concepto de salud, es ὑγιής [*hygiés*]. Se suele remitir al pitagórico Alcmeón de Crotona (siglo VI), quien empleando una metáfora política, “definía la salud como el equilibrio de las cualidades elementales del cuerpo (caliente, frío, seco, humano, dulce, amargo...) mientras que la enfermedad es la ‘monarquía’ de una de estas cualidades” (Brunschiwig y Lloyd, 2000, p. 336).

Así entendida, la *sophrosyne* era el resultado de un esfuerzo intelectual, derivaba de un interés por encontrar la forma de alcanzar el bienestar. Ser sensato significa *indagar* primero *por qué* son deseables la medida y el equilibrio, y, segundo, *cómo* hacer para que perdure el bienestar producido gracias al comportamiento medido. Está claro que salud y moral corrían de la mano, sobre todo por el hecho de que un hombre no piensa cómo actuar sin antes buscar su propio bienestar. Y si la idea de armonía impera en lo relativo a la salud, y ésta a su vez troquela la *sophrosyne*, un hombre que tiene en mente y busca su propio bienestar, se comportará tratando de alcanzar siempre un equilibrio entre sus inclinaciones y aptitudes, por un lado, y entre sus pasiones y apetitos, por el otro.

En tanto “Sócrates representa el punto de inflexión, el paso de la reflexión moral clásica a la de los tiempos poshelenísticos” (Snell, 2007, p. 310), el saber que regula la salud se convirtió en la más alta aspiración de los pensadores griegos. El camino preconizado por Sócrates tenía como propósito transformar al hombre, convertirlo en un ser virtuoso. Pero, ¿cómo intentaba llevar esto a cabo? A través de un uso del discurso que se apoyaba en la dialéctica, pues sabía por sí mismo que “el hombre cambia de condición bajo la acción de la palabra persuasiva” (Laín Entralgo, 1987, p. 271). Con la reflexión socrática sobre la moral se asistió al establecimiento de una relación entre la *sophrosyne* —en tanto saber que regulaba la salud— y las técnicas de persuasión: para conseguir el equilibrio espiritual, para apaciguar la afecciones del alma, era menester ejercer el poder persuasivo de la palabra. Esto dio pie a que se asentara una analogía entre el ensalmo (*epodé*) y la palabra eficazmente sugestiva, por cuanto ésta producía el efecto “sanador” o tranquilizador de aquella. De acuerdo con esto, “puede ser llamada ‘ensalmo’ la palabra sugestiva, cuando sea ‘bello discurso’ (*logos kalós*) y cuando, por serlo, produzca en el alma *sophrosyne*, bella, armoniosa y justa ordenación de todos los ingredientes de la vida anímica” (Laín Entralgo, 1987, p. 271).

Y esos ingredientes a los que se refiere el autor no son sino el conjunto de creencias, sentimientos, impulsos, saberes, pensamientos y estimaciones que le dan su contenido al alma. Para el bienestar integral, entonces, no sólo era indispensable aspirar a la *sophrosyne*, sino caer bajo el “encantamiento” del *logos kalós*, en tanto su acción psicológica era templar el carácter, ponerlo a

salvo de falsos juicios y creencias, causa principal de las dolencias del espíritu. Esta razón le sirve a Laín Entralgo para subrayar por qué la *sophrosyne*, o bien, la virtud del alma, es importante desde un punto de vista médico: en primer lugar, “produce efectos somáticos beneficiosos —tanto, que sin *sophrosyne* no podrá haber salud integral— y [en segundo] es condición previa para que sea máxima y óptima la eficacia de los fármacos” (Laín Entralgo, 1987, pp. 271-272).

Tecnologías de la palabra curativa

Michel Foucault observa que el centro de gravedad de toda esta temática, es decir, de todo lo concerniente a la preocupación y el esfuerzo por poner fin a las afecciones del alma a través de la palabra, es la siguiente frase acuñada por Epicuro: “Vacío es el discurso del filósofo que no cura ninguna afección humana. En efecto, así como una medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo no es de utilidad alguna, tampoco lo es una filosofía si no expulsa la dolencia del alma” (citado en Foucault, 2005, p. 23). Esta manera de expresarse acerca de la realidad de las dolencias del espíritu, o sea, a través de analogías médicas, fue muy común sobre todo entre los pensadores del periodo helenístico. Pero, ¿se trataba simplemente de un recurso retórico, o había ahí una auténtica analogía *in re* con la que los pensadores griegos buscaban asir una realidad cuya asimilación nominal aún hoy se antoja escurridiza?

En primer lugar, convengamos que “una metáfora [o en este caso una analogía] genuina es siempre algo más que una caprichosa asimilación verbal de dos realidades por completo dispares entre sí” (Laín Entralgo, 1987, p. 133): es una vía cognitiva o una condición de posibilidad semántica para aprehender algo que opone resistencia a la significación. Un aspecto bastante estudiado es que, desde épocas muy tempranas, los pensadores y poetas griegos no sólo adoptaron un lenguaje metafórico y analógico para explicarse la realidad, sino que, además, desarrollaron un sentido de la polaridad como forma de esquematizar su conocimiento de la misma (Lloyd, 1992). Así pues, el expresar concepciones del orden cósmico y relativas a la naturaleza de las

cosas a través de metáforas y analogías de todo tipo, fue uno de los rasgos característicos en la historia del pensamiento especulativo griego.

Y la medicina no fue la excepción. Por ejemplo, una imagen bastante socorrida para explicarse la enfermedad y la salud, desde Alcmeón de Crotona hasta bien asentado el galenismo, es aquélla que emparenta los estados físicos con ciertas formas de organización política: mientras que la enfermedad provenía de la *μοναρχία* o “gobierno supremo” de una de las potencias presentes en el cuerpo, la salud era el resultado de la *ισονομία* o “iguales derechos” de todas ellas (Lloyd, 1992; Brunschwig y Lloyd, 2000). Este esquema, a su vez, fue transpuesto al tema de las afecciones del alma, en el que la idea de virtud y las nociones de equilibrio y armonía resonarán con tal fuerza que los modos de abordarlo sería consecuente con la mentalidad médica: así como hubo una terapia contra las dolencias del cuerpo, así también comenzó a constituirse una terapia del alma.

Dentro de las escuelas filosóficas que alcanzaron mayor popularidad durante el etapa helenística, el estoicismo fue la que desarrolló hasta el último detalle la analogía entre la filosofía y la medicina. Por ejemplo, gracias al testimonio de Galeno, hoy se conoce el siguiente pasaje donde Crisipo, el gran estoico griego, describe su arte filosófica: “No es verdad que exista un arte llamada medicina que se ocupe del cuerpo enfermo y no haya ningún arte equivalente que se ocupe del alma enferma. Ni es verdad tampoco que esta última sea inferior a la primera, ni en su alcance ni en su tratamiento terapéutico de los casos individuales” (citado en Nussbaum, 2003, p. 34). A medida que fue convirtiéndose en arte de vivir (*téchne bíou*) y en una forma de cuidarse de sí mismo (*therapeuein heauton*),⁶ la filosofía cumplió un papel análogo al de la medicina: mientras ésta se ocupaba del cuerpo, aquella intervenía el alma.

Es en esta tesitura en la que se inscribe Sexto Empírico, quien, en su doble papel de médico y filósofo, viene a ser un punto sumamente depurado

⁶ Resulta especialmente interesante para la temática que “en griego *therapeuein* quiere decir tres cosas. Quiere decir, por supuesto, realizar un acto médico cuyo objetivo es curar, sanar; pero *therapeuein* también es la actividad del servidor que obedece órdenes y sirve a su amo; y por último, *therapeuein* es rendir un culto. Ahora bien, *therapeuein heauton* significa a la vez: cuidarse, ser el servidor de sí mismo, y rendirse culto” (Foucault, 2005, p. 107).

de reflexión sobre cómo poner fin a las afecciones del alma. Sin dejar de ser un auténtico heredero de la sabiduría clásica, Sexto transformó aquel *logos kalós* que encanta y persuade, en un *logos* purificador; y aun cuando mantuvo el objetivo de armonizar y ordenar todos los ingredientes de la vida anímica y rechazó la idea de que la filosofía era o podría ser una *téchne bíou*, su única meta fue enseñar estrategias de razonamiento que buscaban incidir causalmente en relación con una vida plena y serena (Nussbaum, 2003; Floridi, 2002).

Sexto hace del escepticismo una herramienta para curar enfermedades producidas por creencias falsas: “sus argumentos son para el alma como los remedios del médico para el cuerpo” (Nussbaum, 2003, p. 34). El escepticismo juzga adecuada la analogía entre filosofía y medicina, en tanto “la analogía médica no es simplemente una metáfora decorativa, sino un importante instrumento, tanto de búsqueda como de justificación” (Nussbaum, 2003, p. 34). Como algunos de sus coetáneos, Sexto comparó estrategias específicas del médico con técnicas de argumentación filosóficas. Porque, en efecto, la forma a través de la cual no sólo Sexto Empírico sino gran parte de los pensadores helenísticos buscaban incidir en la salud integral de las personas fue lo que Martha Nussbaum llama “argumento terapéutico”: un tipo de alocución que, dependiendo de su rigor lógico, hallaba su sentido en el logro de *eudaimonía*.

Fragmentos de una vida dedicada a la terapéutica

De la vida de Sexto Empírico se sabe poco, si bien su obra ha llegado casi íntegra a la actualidad. Rafael Sartorio (1993) clasifica en dos las fuentes disponibles para la biografía de Sexto: por un lado están los testimonios que el propio Sexto hace sobre sí en sus libros y, por el otro, los testimonios externos, entre los que destaca la obra de Diógenes Laercio. Aun cuando Floridi (2002) y House (1980) reconozcan que tales fuentes sólo sirven para proponer una hipótesis —pues no son lo suficientemente precisas como para fechar con exactitud el periodo en el que Sexto Empírico vivió—, todos ellos están de acuerdo en situar al autor en el siglo II d. C. La polémica se repite en lo

que respecta a su patria y a los lugares donde vivió y ejerció su profesión de médico y filósofo: algunos autores como Gómez de Liaño (1998) afirman que Sexto Empírico vivió y enseñó en Alejandría, mientras que otras como Chiesara (2007) mencionan Roma. Pese a que reine una total incertidumbre sobre su vida, existe un consenso sobre su persona: la mayoría de los historiadores consultados para este trabajo están de acuerdo en que Sexto Empírico fue un médico reputado cuyas dotes filosóficas le granjearon además fama y prestigio.

Ahora bien, el epíteto “empírico” sugiere dos cosas: que Sexto ejerció el arte de la medicina y que en algún momento de su vida estuvo adherido a la escuela filosófica homónima (Chiesara, 2007; House, 1980). No obstante a que las características de la corriente empírica de medicina dieron pie a que mantuviera estrechas relaciones con el escepticismo, en *Esbozos pirrónicos*⁷ Sexto Empírico afirma explícitamente que la corriente metódica es la que mejor se ajusta al programa escéptico, y esto por una razón: compartía uno de sus postulados fundamentales, a saber: el de “no engañarse sobre las cosas no manifiestas aventurándose a decir si son aprehensibles o inaprehensibles” (*EP*, I 237). Tal y como pudimos ver arriba, en tanto la época desafiaba el sentimiento de tranquilidad y bienestar, podría pensarse que a Sexto Empírico no le fue indiferente el cuidado del alma y que, al ver su entorno, no sólo se volvió sensible a los malestares del cuerpo —los cuales estaba profesionalmente preparado para remediar—, sino que también lo fue hacia las dolencias del espíritu.

Por tanto, a través de los pocos indicios que hay sobre la vida de Sexto Empírico, es posible hacerse la imagen de un hombre griego que vivió durante la época romana (hacia inicios del siglo II, probablemente en Alejandría); que era médico de profesión, instruido además en las técnicas de argumentación filosófica; que si bien escribió obras inicialmente dirigidas contra los filósofos dogmáticos, lo hizo inspirado por “el altruista propósito de hacer partícipe al lector del mayor beneficio del escepticismo: la ataraxia” (Sartorio, 1993, p. 31).

⁷ En lo sucesivo *EP*.

***Epojé*: principio de una psicoterapia verbal**

El escepticismo sostenía que, ante la imposibilidad de afirmar con absoluta certeza el conocimiento, uno debía abstenerse de dar por verdaderos los juicios sobre las cosas. Pero, más allá de sus rasgos estrictamente filosóficos, ¿dónde reside el supuesto valor terapéutico que Sexto Empírico le otorga a esta doctrina?

Pues bien, nuestro médico definía el escepticismo como

la capacidad [δύναμις (*dýnamis*)] de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los *tropos*;⁸ gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia [ἰσοσθένεια (*isostheneia*)] entre las cosas y proposiciones contrapuestas— primero hacia la suspensión del juicio [*epojé*] y después de la ataraxia (*EP*, I 8).

Resulta cuando menos interesante que inmediatamente después (*EP*, I 9) el autor subraye que usa la palabra “capacidad” no por mero capricho, sino intentando destacar el sentido, digamos, dinámico de la palabra; con lo que venimos a corroborar que la orientación de sus ideas no es tanto académica cuanto una práctica. Por otro lado, en tanto el fundamento del escepticismo no es otra cosa que la esperanza de alcanzar y conservar la ataraxia, es decir, la serenidad del espíritu, la suspensión del juicio, la *epojé*, es el equilibrio de la mente por el que no se rechaza ni se afirma nada (*EP*, I 10). Porque Sexto Empírico tiene muy claro cuál es la fuente del sufrimiento humano, sabe perfectamente cómo remediarlo: “En efecto, los hombres mejor nacidos, angustiados por la confusión existente en las cosas y dudando de con cuál hay que estar más de acuerdo, dieron en investigar qué es la Verdad en las cosas y qué la Falsedad; ¡como si por la solución de esas cuestiones se mantuviera la serenidad de espíritu!” (*EP*, I 12).

De suerte que ahí donde las cosas suelen entenderse en términos absolutos, uno se vuelve más propenso a la ansiedad y al sufrimiento, por eso, ante

⁸ *Tropo* “significa en general ‘dirección, modo, etc.’. Los escépticos lo popularizaron en el sentido específico que tiene [en *Esbozos pirrónicos*]: *métodos estándar para buscar contradicciones*” (Gallego y Muñoz, 1993, p. 52).

una situación como ésta, el escéptico aconseja no asentir ni negar nada, refrenar el dogmatismo, porque sabe que esto le traerá la tranquilidad interior: la *epojé* es la puerta a la ataraxia. Ahora bien, ¿de dónde procede esa actitud que busca la serenidad del espíritu absteniéndose de afirmar o negar nada sobre las cosas? Peter Sloterdijk piensa que el origen del hombre capaz de *epojé* se remonta a la época en que Platón funda la Academia:

Cuando Platón [...] tras su regreso del primer viaje a Sicilia, en torno al 387 a. C., adquirió el solar en el bosquecillo del Hekádemos, al noroeste de los muros de la ciudad, para establecer allí su jardín de la teoría, [...] seguramente echó la vista atrás a una secuencia significativa de acontecimientos producidos en Atenas: había pasado justamente un decenio desde que en el año 399 a. C. tuviera lugar el proceso contra Sócrates, acusado de impiedad o desprecio al culto (*asébeia*) y de influjo pernicioso en la juventud. Un periodo fatal para Atenas. Entre el 404 y el 403 a. C. azotó a la ciudad la sangrienta reacción oligárquica que se conoce por los libros de historia como la ‘Dictadura de los Treinta’; inmediatamente antes, la guerra de tres decenios contra Esparta había terminado con la ruina de Atenas y con un régimen de ocupación temporal espartano. La juventud de Platón —había nacido en torno al 428 a. C.— estuvo marcada por acontecimientos bélicos permanentes, por lo que no conoció en absoluto el feliz *bíos politikós* dentro de una democracia en paz (Sloterdijk, 2013, p. 61-62).

En semejante contexto, “la instauración institucional de la filosofía mediante la apertura de la escuela de Platón en torno al año 387 a. C. fue una reacción al desmoronamiento del modelo ateniense de la polis” (Sloterdijk, 2013, p. 62). Dicho sea en otros términos: la realidad le enseñó a Platón que la democracia había fracasado y que la política no era más una necesidad suprema del espíritu. Por tanto, la filosofía, tal y como él la transmitió a la posteridad,

es hija de la derrota y, a la vez, su compensación por una huida espiritual hacia delante. Comprendida desde su origen histórico e interpretada según su ánimo fundamental, el desde entonces llamado ‘amor a la sabiduría’ es la forma primera y más pura del romanticismo de los perdedores: conversión de una derrota

en una victoria en otro campo y disfraz de una pérdida irreparable con una ganancia interminable (Sloterdijk, 2013, p. 63).

Según esto, la filosofía convirtió las derrotas vividas en el plano socio-político en victorias en la dimensión espiritual: como no fue posible cooperar ni mucho menos mantener controlada la realidad exterior, los filósofos optaron por conquistar y dominar el único espacio en el que podían moverse con libertad: su interioridad. Con Platón nace pues el hombre capaz de *epojé*: esa actitud “por la que [uno] no sólo se mantiene a distancia de la ciudad que se va desmoronando, sino que toda la existencia social en sus formas convencionales está sujeta en lo sucesivo al desdén filosófico” (Sloterdijk, 2013, pp. 64-65). Así, pensar se volvió un medio para recuperar la calma perdida.

Esta imagen de la filosofía cayó de perlas para los pensadores helenísticos, quienes, al igual que Platón, también fueron conscientes de que la vida política no garantiza sino incertidumbre, de suerte que mantenerse sereno se volvió una necesidad. Este y no otro es el sentido que Sexto Empírico le otorgó al escepticismo: ser una terapia contra el dolor de existir. Pero a diferencia del epicureísmo, por ejemplo, los escépticos no buscaban vivir “una vida orientada contra la naturaleza, una vida que desafía, se opone, se previene contra los accidentes naturales” (Nussbaum, 2003, p. 352), sino una que permitiera moverse con flexibilidad en cualquier contexto, según el dictado de sus propios impulsos y de acuerdo al orden de las cosas ya existente. Sexto Empírico sabía que “una vida en la que una estructura fija y resistente de creencias no desempeñe absolutamente ningún papel; una vida lo más parecida posible a la del pez que anda a favor de la corriente, que sólo presta atención a las sugerencias del instinto y la percepción” (Nussbaum, 2003, p. 353); una vida sin ningún tipo de compromiso, es la única forma de conquistar la serenidad del espíritu.

Así, la ataraxia fue el premio que los escépticos obtuvieron tras haber hecho suya esa actitud eféctica⁹ que nació con Platón. Por cuanto “el punto de partida [del escepticismo] es el dato objetivo de que mucha de la infelicidad

⁹ “Eféctico” proviene de la raíz de epécho, que significa “mantener en suspenso” (Gallego y Muñoz, 1993).

del hombre deriva de la inquietud (*ταραχή*) por no lograr obtener o evitar determinadas cosas, respectivamente lo que se considera como bien o como mal” (Chiesara, 2007, p. 126), la solución tendría que venir de un riguroso ejercicio de técnicas de argumentativas y de persuasión: la clave para purgar el malestar espiritual se encontraba, pues, en la palabra misma.

La originaria intención del tratado

Aun cuando parezca que *Esbozos pirrónicos* está escrito en directa polémica contra los filósofos dogmáticos por razones meramente teóricas, es notorio su énfasis terapéutico. Pero, ¿tenía realmente una función curativa o se trataba sólo de una forma alegórica de abordar ciertos problemas?

El fin del escepticismo no es otro que la serenidad del espíritu, la ataraxia (*EP*, I 25). Ahora bien, hemos visto hasta aquí que el malestar espiritual que preocupaba tanto a médicos como filósofos durante el periodo helenístico consistía en las afecciones del alma. Pero, ¿qué son éstas? ¿Qué entendían los hombres de la época por tal? En *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno* (3), Galeno dice que las pasiones o afecciones del alma “son la cólera, la ira, el miedo, la tristeza, la envidia y el deseo en exceso [pero también] apresurarse a amar u odiar de forma exagerada cualquier cosa”. Galeno y Sexto Empírico coincidían en que era oportuno liberarse de las afecciones, por cuanto conducían al error y a la formulación de opiniones falsas, causas del malestar espiritual, y como también compartían y promulgaban el ideal de equilibrio en relación al temperamento, se esforzaron por encontrar la manera de poner fin a tales malestares valiéndose de técnicas de persuasión. He aquí un interesante relato que aparece casi al inicio de su exposición, donde Sexto examina cuáles son las motivaciones de la actitud escéptica:

En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu, comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimiento de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y,

al suspender sus juicios, le llegó como por azar la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión. Pues quien opina que algo es por naturaleza bueno o malo se turba por todo, y cuando le falta lo que parece que es bueno cree estar atormentado por cosas malas por naturaleza y corre tras lo —según él piensa— bueno, y habiéndolo conseguido, cae en más preocupaciones al estar excitado fuera de toda razón y sin medida y, temiendo el cambio, hace cualquier cosa para no perder lo que a él le parece bueno (*EP*, I 26 27).

Cabe destacar que Sexto advierte que el escepticismo no es ninguna panacea. Esto conduce, por ende, al problema central: tomando en cuenta que las afecciones del alma eran más bien desórdenes de índole moral y no una enfermedad propiamente del cuerpo,¹⁰ conviene hacer las siguientes preguntas: ¿utilizó Sexto Empírico en su ejercicio médico y elaboró médicamente el mundo de conceptos y prácticas de la filosofía escéptica? ¿Se enfrentó realmente como médico al problema de las pasiones y errores como causantes de perturbación espiritual? En una palabra: ¿la expresión “enfermedad de la arrogancia dogmática” aplicada a las pasiones y a los errores era para él una simple metáfora o estaba llena, por el contrario, de contenido médico y respondía a una idea etiológica y patogénica clara dentro de su esquema médico?

Si se atienden los párrafos con los que Sexto Empírico cierra sus *Esbozos pirrónicos*, se podría por lo menos responder con una hipótesis las preguntas anteriores. Porque, en efecto, Sexto concluye su exposición del escepticismo con las siguientes palabras:

Así pues, del mismo modo que los que curan las enfermedades corporales poseen remedios de distinta intensidad y aplican los más enérgicos de ellos a los

¹⁰ Aunque ya desde Platón se había establecido una relación genética entre las enfermedades del cuerpo y las del alma (dentro de las cuales estaban los trastornos de índole moral), si se apela a las ideas que Galeno —el médico más influyente de la época— tenía sobre estos temas, habría que decir que la enfermedad en sentido estricto era algo propio del cuerpo, de tal manera que las denominadas afecciones del alma si bien pueden ser causa de enfermedad, en realidad son ajenas a la nosología, puesto que al ser una de las *sex res non naturales* el alma queda al margen de la medicina y, por tanto, las cuestiones relativas a su naturaleza y su cuidado pertenecen más bien a la filosofía (Nieto Ibañez, 2005; García Ballester, 1996). Sin embargo, el análisis del concepto de ataraxia permitirá ver hasta qué punto un procedimiento filosófico podía despertar un interés médico.

pacientes graves y otros más suaves a los menos graves: así también el escéptico plantea argumentos de distinta fuerza y se vale de los fuertes y capaces de destruir con contundencia la enfermedad de la arrogancia dogmática en aquellos que están gravemente atacados de arrogancia, y de otros más suaves en los individuos que esa enfermedad de la arrogancia la tienen leve y fácilmente curable y que puede ser destruida con formas de persuasión más suaves (*EP*, xxxii 280-281).

Dando por hecho que en ese entonces la analogía era una condición de posibilidad semántica para aprehender algo que opone resistencia a la significación, la manera en la que Sexto se expresa sobre el escepticismo induce a pensar que los desórdenes de índole moral y las consecuencias psíquicas que acarrea aferrarse a un dogma, eran experimentados como verdaderos padecimientos. Sin embargo, debido a la imposibilidad de hallar algún tratado que permita conocer cuál era su pensamiento médico y a que sólo se pueda inferir su adscripción a determinada escuela de medicina a partir de su epíteto y de su declarada simpatía por la corriente metódica, lo más viable es suponer que, en virtud de la usanza, la noción de enfermedad que Sexto Empírico tuvo corría en la línea hipocrática, según el cual “todo lo que no permite colegir el estado de los humores o la ocasional vicisitud de una parte del organismo no parece poseer estricta significación médica” (Laín Entralgo, 1950, p. 59); de donde, finalmente, se sigue que no es posible afirmar con verdadero rigor que las afecciones del alma hayan sido concebidas dentro de su pensamiento patogénico.

Que había cierta correspondencia o relación causal entre los estados del alma y las disposiciones del cuerpo, era algo perfectamente sabido desde la Antigüedad clásica; lo que no está claro es hasta qué punto esta relación cupo en la mentalidad médica de entonces y, por ende, del periodo helenístico. Sin embargo, la manera en que no sólo escépticos, sino primeramente epicúreos y estoicos (Warren, 2002), se expresaron de la ataraxia invita a considerar su dimensión terapéutica, sobre todo si tenemos en cuenta el lugar que ésta ocupaba en lo referente a los cuidados de la salud y el bienestar de las personas.

Si se analizan algunos de los términos con los que Sexto Empírico se expresa sobre estas cuestiones, se podría suponer que los cuidados del alma,

en este caso el carácter psicagógico del escepticismo, si bien no cabían dentro del pensamiento patogénico de entonces, sí constituían una asignatura aparte pero no completamente independiente de la mentalidad médica. En efecto, Sexto Empírico sostuvo que el escepticismo no era ningún cuerpo articulado de conocimientos, sino una *dýnamis*, o sea, una potencia o capacidad, con lo cual subrayaba que el escéptico era la persona capaz de suspender el juicio cuando descubría mediante su razonamiento que no hay verdades absolutas.

La ataraxia, por ende, no venía como por arte de magia, sino que era la consecuencia de una actitud que consistía en ser capaz de formular argumentos cuya fuerza sirviese para afirmar y negar algo al mismo tiempo, justamente para corroborar que todo enunciado es relativo. El escepticismo pues, en tanto capacidad, se podía aprender, y si quien lo profesaba era un médico, es fácil suponer que lo recomendara a sus pacientes como una forma de encarar el dolor, puesto que la ataraxia no sólo se buscaba en relación a las cosas que dependen de uno, es decir, a las opiniones y creencias, sino que también era deseable respecto al sufrimiento [*metriopátheia*] que se padecía por necesidad.

Sería absurdo afirmar que el escéptico era completamente inmune al dolor, y Sexto así lo decía (*EP I 29*). En los casos en que el dolor era inevitable, como por ejemplo en una enfermedad en sentido estricto, el escéptico no se afligía más creyendo que detrás de su padecimiento se escondía una razón objetiva. Sexto lo explicaba de la siguiente manera:

Ciertamente no pensamos que el escéptico esté inmune por completo a la turbación, sino que reconocemos que se turba con las necesidades; pues estamos de acuerdo en que también él experimenta frío, igual que sed y otras cosas por el estilo. Pero incluso en esas cosas la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y —no meno— por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas; mientras que el escéptico, al evitar pensar que cada una de esas cosas es objetivamente mala, incluso en ellas se maneja con mesura (*EP I 29-30*).

Por lo tanto, cuesta trabajo no pensar que la ataraxia efectivamente posea un valor terapéutico, desde el momento en que era deseable por partida

doble: contribuía a disolver los desórdenes de índole moral, pero también se buscaba para controlar el sufrimiento que se padecía por necesidad.

Conclusión

Aferrarse a una opinión, sostenía Sexto, implicaba que no se pudiera admitir ni siquiera la posibilidad de que las cosas fueran de una manera distinta a la que se creía que era la correcta, lo cual conduce a la turbación del espíritu cuando los hechos la refutan. De ahí que considerase a la arrogancia dogmática como una enfermedad a combatir.

Sexto Empírico diseñó un método encaminado a deshacer el dogmatismo, fuente de malestar espiritual. Al no estar acordada la existencia objetiva de lo bueno, lo malo y lo indiferente, los dogmáticos, según Sexto, perdían el tiempo tratando de remediar los males del alma con recetas morales. Por esa razón, el principio motriz de su sistema es la *epojé*, la suspensión del juicio: al abstenerse de afirmar o negar nada, la persona sería capaz de vivir conforme al orden establecido, sabiendo sin embargo que tal orden era producto de convenciones sociales.

Y si la *epojé* era la antesala a la ataraxia, se entiende por qué Sexto insistió en que la tranquilidad únicamente era posible una vez que el individuo reconociera que no hay verdades absolutas, ya que sólo así no habría más de qué preocuparse. El problema, el origen del sufrimiento, insisto, era el dogmatismo; y éste se manifestaba en dos dimensiones, de ahí que el escepticismo buscara la serenidad de espíritu en las cosas que dependían de la opinión de las personas y el control del sufrimiento en las que se padecían por necesidad. De acuerdo con esto, la ataraxia tenía un valor terapéutico por partida doble: 1) desde la perspectiva de la analogía médica cuyo campo de acción era más bien el de los desórdenes de índole moral y 2) a partir de que sus efectos contribuían a controlar el sufrimiento que se padecía por necesidad, como por ejemplo una enfermedad de carácter más bien físico.

Sexto Empírico creía que las personas daban prueba de cordura a través de su razonamiento. Y al percatarse de que sin serenidad sería imposible una completa salud del cuerpo, contribuyó a que el escepticismo se convirtiera

en un acompañamiento terapéutico por lo que se refiere a las afecciones del alma.

Bibliografía

- Brunschwig, J. y Lloyd, G. (Eds.). (2000). *El saber griego: diccionario crítico*. Traducción de Marco García Quintela. Madrid: Akal.
- Chiesara, M. L. (2007). *Historia de escepticismo griego*. Traducción de Pedro Bádenas de la Peña. Madrid: Siruela.
- Dodds, E. R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*. Traducción de Jesús Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Floridi, L. (2002). *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. New York: Oxford University Press.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto, curso del Collège de France 1982*. Traducción Horacio Pons. Madrid: Akal.
- Galeno. (2005). *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno. Sobre la diagnosis y curación de las faltas del alma de cada uno*. Introducción, traducción y notas de Jesús María Nieto Ibáñez. Madrid: Ediciones Clásicas.
- Gallego Cao, A. y Muñoz Diego, T. (1993). Introducción, en Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos.
- García Ballester, L. (1996). Alma y cuerpo, enfermedad del alma y enfermedad del cuerpo en el pensamiento de Galeno. En *Revista de la Asociación Española de Neurosiquiatría*, 16 (60). Recuperado de: <http://www.revista-aaen.es/index.php/aen/article/view/15514>
- Gómez de Liaño, I. (1998). *El círculo de la sabiduría II. Los mandalas del budismo tántrico*. Madrid: Siruela.
- Green, P. Introduction: New Approaches to the Hellenistic World. En: Green, Peter (Ed.). (1993). *Hellenistic History and Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 1-11.

- House, D. K. The Life of Sextus Empiricus. Recuperado de: <http://ebook-browse.com/house-the-life-of-sextus-empiricus-pdf-d38564849>
- Lain Entralgo, P. (1987). *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1950). *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*. Madrid: Paz Montalvo.
- Lloyd, G.E.R. (1992). *Polaridad y analogía*. Traducción de Luis Vega. Madrid: Taurus.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós.
- Nestle, W. (2010). *Historia del espíritu griego: desde Homero hasta Luciano*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel.
- Nieto Ibañez, J. Introducción. En: Galeno. (2005). *Sobre la diagnosis y curación de las afecciones del alma de cada uno. Sobre la diagnosis y curación de las faltas del alma de cada uno*. Introducción, traducción y notas de Jesús María Nieto Ibañez. Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 165-179
- Nussbaum, M. (2003). *Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Traducción de Miguel Candel. Barcelona: Paidós.
- Preaux, C. (1984). *El mundo helenístico. Grecia y Oriente (323-146 a. C.)*, vol. 1. Traducción de Juan Faci Lacasta. Barcelona: Labor.
- Sartorio Maulini, R. Introducción. En: Sexto Empírico. (1993). *Hipotiposis pirrónicas*. Edición de Rafael Sartorio Maulini. Madrid: Ediciones Akal, pp. 11-79.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Editorial Gredos.
- Sloterdijk, P. (2013). *Muerte aparente en el pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Traducción de Isidoro Reguera. Madrid: Siruela.
- Snell, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu, Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Traducción de Joan Fontcuberta i Gel. Barcelona: Acantilado.
- Walbank, F. B. (1981). *El mundo helenístico*. Traducción de Francisco Javier Lomas. Madrid: Taurus.

Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press.