



Revista Archai
ISSN: 1984-249X
Universidade de Brasília

Leyra, Ignacio Pajón
Anaxarco de Abdera: *Adiaphoria* y criterio de verdad en el umbral de la época helenística
Revista Archai, núm. 27, e02704, 2019
Universidade de Brasília

DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_27_4

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=586161659004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UABM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Anaxarco de Abdera: *Adiaphoria* y criterio de verdad en el umbral de la época helenística

*Anaxarchus of Abdera: *Adiaphoria* and Criterion of Truth on the Threshold of Hellenistic Age*

Ignacio Pajón Leyra ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-8756-0048>

ipajon@ucm.es

ⁱ Universidad Complutense de Madrid – Madrid – España

PAJÓN LEYRA, I. (2019). Anaxarco de Abdera: *Adiaphoria* y criterio de verdad en el umbral de la época helenística. *Archai* 27, e02704.

Resumen: La doctrina filosófica de Anaxarco de Abdera, es hoy en día muy poco conocida. A pesar de ello, Anaxarco tuvo una importancia clave en el desarrollo de la filosofía helenística. Su ética, en concreto, es de las primeras que establecen que el fin de la vida es

la felicidad (el eudemonismo que le dio nombre), y además, plantea que la única vía para alcanzar ese fin es la *adiaphoria*, la indiferencia. Sin embargo, la interpretación escéptica de la *adiaphoria* como negación del criterio de verdad hará de Anaxarco una figura desde su punto de vista ajena a la corriente escéptica. El propósito de este artículo es analizar la forma en la que la tradición helenística y romana comprendió el papel de la *eudaimonia* de Anaxarco y su lugar en el desarrollo del pensamiento de la época.

Palabras clave: criterio de verdad, indiferencia, felicidad, epistemología, helenismo.

Abstract: The philosophical doctrine of Anaxarchus of Abdera is nowadays not very well known. This notwithstanding, Anaxarchus was a character of key importance in the development of Hellenistic philosophy. His ethics, in particular, is one of the first theories in stating that the ultimate goal of life is happiness (the so-called eudaimonism). Moreover, he suggests that the only way to reach that goal is *adiaphoria*, i.e. ‘indifference’. However, the sceptic interpretation of *adiaphoria* as denial of the criterion of truth will turn Anaxarchus into a figure not related to sceptic thought, from the point of view of the sceptic philosophers themselves. The purpose of this paper is to analyse the way how Hellenistic and Roman tradition construed the role of Anaxarchus’ *eudaimonia* and the place of this author in the development of thought in this period.

Keywords: criterion of truth, indifference, happiness, epistemology, Hellenism.

I. Introducción

El origen del escepticismo es un punto de la historia de la filosofía sobre el que aún tenemos más preguntas que respuestas. Las fuentes antiguas que conservamos señalan unánimemente a Pirrón de Elis como iniciador de esta corriente, y a su discípulo Timón de Fliunte como gran popularizador de su filosofía. Pero la atención sobre estas figuras escépticas ha llevado a que otro elemento de gran

importancia dentro de la línea de evolución de esta clase de pensamiento pase prácticamente desapercibido para la historiografía posterior: se trata de Anaxarco de Abdera, apodado “el eudemonista”.¹

Anaxarco es un filósofo del que sabemos pocas cosas. Muy pocos autores le citan de manera significativa, y no conservamos textos directos en los que basarnos para conocer su posición. Todo intento de analizar su filosofía debe basarse en unas pocas menciones indirectas y una breve colección de anécdotas, por lo que se tratará siempre de una reconstrucción falible y algo especulativa. Sin embargo, lo poco que conocemos de su filosofía lo convierte en un personaje de considerable importancia de su momento histórico-filosófico, lo que justifica que esos intentos de reconstrucción sean valiosos y necesarios.

Aunque, como hemos dicho, hay pocas cosas que sepamos sobre Anaxarco, las que sabemos están en su mayoría muy bien atestiguadas. Así, su origen abderita es algo que mencionan tanto Diógenes Laercio (DL 9.58) como Galeno (H. Phil. 7). También está sobradamente atestiguada su relación con Pirrón de Elis. Diógenes Laercio menciona de forma expresa que fue compañero y amigo de Pirrón, el cual lo habría seguido y habría atendido a sus enseñanzas (DL 9.61). Además, según atestigua Filón de Atenas, Pirrón habría recurrido con frecuencia a la mención de Demócrito (DL 9.67), mostrándose como heredero del pensamiento abderita que Anaxarco le habría transmitido. Por todo ello la figura de Anaxarco aparece como un claro punto de articulación entre la línea filosófica atomista y la escéptica.² Aristocles incluso lo presenta inserto en una línea sucesoria democríteo-escéptica: la sucesión que arranca en

¹ *Ho eudaimonikos*, literalmente “el hombre feliz”. DL 9.60.

² “Anaxarchus was one of those fourth-century atomists who appear to have extended Democritus' reservations about the cognitive reliability of the senses to a general kind of skepticism. (Long & Sedley, 1987, p. 17).

Demócrito y prosigue con Protágoras, Nesa, Metrodoro y Diógenes, para, tras la mención del nombre de Anaxarco, concluir en Pirrón.³

Pirrón habría nacido entre el año 360 y el 365 a. C. Fue, por tanto, contemporáneo de Aristóteles y de Alejandro Magno. Anaxarco pudo haber nacido alrededor del 390-380, de manera que sería considerablemente mayor que aquél. En 334, siendo Pirrón aún bastante joven, y Anaxarco ya un pensador maduro, ambos se enrolaron en la expedición de Alejandro hacia Asia. Tanto la relación de amistad y discipulado entre ambos como el viaje a Asia en sí serán importantes para comprender el origen y desarrollo del pensamiento escéptico, al menos según la tradición doxográfica. Además, durante la campaña bélica Anaxarco entablará contacto con la corte de Alejandro, convirtiéndose en un personaje importante de la misma.⁴ Según Diógenes, llegó a tener influencia suficiente sobre Alejandro como para disuadirle de pensar que era realmente un dios, señalándole que era sangre mortal lo que brotaba de sus heridas en batalla, y no el “ichor divino” de los dioses homéricos.⁵ En esta anécdota se transmite la idea de una gran proximidad entre Anaxarco y Alejandro, e incluso de una fuerte influencia del primero sobre el segundo. Diógenes Laercio alude a una cierta capacidad de Anaxarco de “volver sensato a cualquiera” de la manera más sencilla, indicando con ello que Alejandro no habría ignorado sus consejos. Sin embargo poco después se deja en suspenso la veracidad de la anécdota

³ Aristocles *apud* Eus. *PE* 14.17.10: Ξενοφάνους δὲ ἀκουστὴς γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητρόδωρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάξαρχος. Ἀναξάρχου δὲ γνώριμος γέγονε Πύρρων, ἀφ' οὗ ἡ τῶν Σκεπτικῶν ἐπικληθέντων διατριβὴ συνέστη.

⁴ “On the one hand, he was typically a court philosopher, a close friend to one of the mightiest kings of all times, Alexander the Great; as such, he was deeply and personally involved in the ideological debates concerning the powers and privileges of a quite new type of king, largely invented and impressively embodied by Alexander.” (Brunschwig, 1993, p. 59).

⁵ DL 9.60. Sobre esta anécdota, Brunschwig (1993, p. 59-88) plantea una muy interesante discusión, en la que argumenta que el pasaje dibuja una imagen de Anaxarco mucho más ambivalente y compleja que la esperable en un miembro al uso de la corte de Alejandro.

indicando que Plutarco atribuye las mismas palabras al propio Alejandro.

De cualquier manera, si la relación entre las dos figuras históricas fue cierta, la muerte de Alejandro pudo suponer para Anaxarco la pérdida de un estatus de protección especial. Hasta entonces ese estatus le habría permitido comportarse con cualquiera con total sinceridad, mostrándose indiferente a jerarquías y rangos (una suerte de *parrhesia* y naturalidad que rayan en la actitud que sería propia de un filósofo cínico). Pero tras la muerte de Alejandro esa sinceridad anterior le habría pasado factura llevándolo incluso a la muerte. Así, es muy conocida la historia de su enemistad con el tirano Nicocreonte de Chipre, al que habría ofendido en un banquete insinuándole a Alejandro que debería haber servido en el mismo “la cabeza de algún Sátrapa” (DL 9.58). Tras la muerte de Alejandro Nicocreonte no olvidó la ofensa y mandó capturar y torturar a Anaxarco hasta la muerte. En palabras de Diógenes Laercio:

[Nicoocreonte] mandó que lo arrojaran a un mortero y lo golpearan con mazas de hierro. Y él, sin preocuparse del castigo, dijo aquella famosa frase: “machaca el envoltorio de Anaxarco, que a Anaxarco no lo machacas”. (DL 9.59)

Cuando Nicocreonte dio la orden de que le cortaran la lengua, Anaxarco se la seccionó él mismo de un mordisco y la escupió a la cara del tirano. De este modo, sus últimos momentos de vida pasaron a ser un ejemplo clásico de *andreia* y de *adiaphoria*. De hecho, la indiferencia de Anaxarco a la tortura pasará a ser legendaria hasta el punto de que Cicerón relata esta misma historia en el contexto de una lista de ejemplos de resistencia al dolor.⁶ También pasó a considerarse la muerte de Anaxarco como un ejemplo de injusticia, a la par que de honor y entereza de la víctima. Así, el propio Cicerón

⁶ *Tusc.* 2.52. Nótese que en este pasaje Cicerón equivoca el nombre del tirano, llamándolo Timocreonte. También es de destacar que lo aproxime a anécdotas de resistencia al dolor de procedencia oriental como la referida al indio Cálano, algo muy significativo dado el posible vínculo del pensamiento de Anaxarco con Oriente.

lo sitúa, junto a las muertes de Sócrates y Zenón de Elea, como ejemplo de castigos injustos (*ND* 3.82).

Por otra parte, la estima de Anaxarco por la *adiaphoría* aparece en otros muchos testimonios (e.g. DL 9.63 y DL 9.59: DK72 A2.) y anécdotas referidas a su vida, como aquella en la que se cuenta que aplaudió la indiferencia con la que su discípulo Pirrón pasó de largo en lugar de ayudarlo a salir de un pozo en el que había caído (DL 9.63). La indiferencia es, así, uno de los conceptos anaxarquianos que más influirán en Pirrón, y también una de las grandes aportaciones de Anaxarco a la historia de la filosofía. Su principal innovación ética consiste en considerar que el fin de la vida es la felicidad, y la única actitud que permite alcanzarla es la indiferencia ante el mundo. Solo quien se muestra indiferente ante las perturbaciones que el mundo pudiera provocar en su ánimo conseguirá ser feliz.

Pero además de la cuestión ética de la *adiaphoria*, Sexto Empírico señala como importante en Anaxarco su actitud en referencia al conocimiento. Anaxarco, dice Sexto, habría sido un negador de la existencia de cualquier criterio de verdad (*Adv. Math.* 7.88). De acuerdo con este testimonio, habría considerado que las cosas del mundo son todas ellas falsas y engañosas, y que por tanto nuestras percepciones no se corresponden con la realidad.

Todas las sucesiones conservadas nos muestran a Anaxarco como integrado en una línea de pensamiento que tiene como característica definitoria el plantear dudas respecto de la sensación como medio válido para obtener conocimiento. Y todas coinciden también en hacer de él un antecedente directo del pensamiento de Pirrón. Sin embargo, aunque su filosofía fuese de este tipo, el interés fundamental que podemos rescatar de lo que conocemos de él es el interés práctico, centrado en la búsqueda de la felicidad.

El enemigo de la felicidad, en coincidencia con la concepción generalizada de todo el helenismo, es la turbación (*tarache*). La clave para vivir de la mejor manera posible es no dejarse perturbar. Con lo que la *adiaphoria* de Anaxarco, en Pirrón se convierte en *ataraxia*, en imperturbabilidad. Sin perturbaciones el hombre será

inevitablemente feliz. Y entre los motivos de perturbación anímica destaca la que ha inquietado a la comunidad filosófica desde el inicio de esta disciplina: determinar la naturaleza de las cosas.

II. El criterio en el contexto de Anaxarco.

La noción de ‘criterio’ es una de las nociones principales en la forma en la que los escépticos helenísticos interpretarán del pensamiento de Anaxarco. Y el testimonio que tenemos para reconstruir esa interpretación es, fundamentalmente, el de Sexto Empírico. Sexto emplea el término ‘criterio’ en dos sentidos distintos a cuya explicación dedica los pasajes *HP* 1.21-25 y 2.14-18. En el primero de ambos pasajes afirma:

Del criterio se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad [...] y el de actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí y otras no.⁷

Así pues, el criterio puede entenderse en sentido teórico o en sentido práctico. El criterio práctico del escepticismo, aquél por el que los integrantes de la escuela pirrónica se rigen en cuestiones vitales, es el fenómeno, esto es, las sensaciones, impresiones, percepciones o representaciones mentales de diversa índole tal y como se manifiestan. Así, el escéptico orientará su vida de modo que pueda regirla evitando caer en dogmatismos. Pero no podrá prescindir de ese criterio práctico, ya que ha de responder de alguna forma a las necesidades y exigencias vitales. En cambio en el aspecto teórico el sentido del criterio es muy diferente. Ya no se trata de una mera guía u orientación, sino del elemento que determina si se opta por afirmar la realidad de algo o por afirmar su no realidad.

Sexto define el sentido específicamente filosófico de este término como “instrumento de valoración de una aprehensión de algo

⁷ *HP* 1.21: κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς, τό τε εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας λαμβανόμενον (...) τό τε τοῦ πράσσειν, ᾧ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν τὰ δ' οὐ.

no manifiesto”.⁸ Por motivos obvios, un defensor consecuente del escepticismo no puede sostener que tal criterio exista y sea cognoscible y utilizable, ya que el hecho mismo de que así fuera acabaría con la necesidad de suspensión del juicio, y por tanto destruiría el escepticismo. Debido a esta incompatibilidad a menudo se ha atribuido a los filósofos que rechazaron la existencia de este criterio un cierto carácter escéptico. Sin embargo, el escéptico pirrónico tampoco niega expresamente que exista un criterio de verdad, sino que se limita a reconocer su ignorancia a ese respecto. De un modo u otro, la proximidad existente entre la posición escéptica, que prescinde del criterio de verdad, y la posición que niega dicho criterio relaciona ambas de forma muy estrecha.

Sexto mismo transmite en varias ocasiones breves listas de nombres de filósofos anteriores al escepticismo que, en su opinión, habrían sido auténticos negadores del criterio de verdad. Así, en *HP* 2.18 afirma que entre los que se ocuparon de este criterio

hay quienes afirmaron que existe; como los estoicos y algunos otros. También hay quienes afirmaron que no existe; como, además de otros, Jeníades de Corinto y Jenófanes de Colofón, que dice: *Y la opinión se ha impuesto en todo*. Y nosotros, en cambio, suspendemos el juicio en cuanto a si existe o no.⁹

En este texto se ofrece una primera referencia a dos de los pensadores que, según Sexto, niegan la posibilidad de existencia al criterio: Jeníades de Corinto y Jenófanes de Colofón, pero con el añadido de ese “además de otros” (*kai alloi tines*) que indica que la lista no está completa. El fragmento complementario que permite cerrar esta enumeración lo encontramos en el libro séptimo del *Adversus mathematicos*:

⁸ Idem.

⁹ Τῶν διαλαβόντων τοίνυν περὶ κριτηρίου οἱ μὲν εἶναι τοῦτο ἀπεφώνησαντο, ὥς οἱ Στωικοὶ καὶ ἄλλοι τινές, οἱ δὲ μὴ εἶναι, ὥς ἄλλοι τε καὶ ὁ Κορίνθιος Ξενιάδης καὶ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, λέγων δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται· ἡμεῖς δ' ἐπέσχομεν, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

algunos suprimieron el criterio, mientras que otros lo mantuvieron. Entre los que lo mantuvieron, fueron tres las posiciones fundamentales: algunos lo pusieron en la razón, otros en las evidencias irracionales, otros en ambos factores. A su vez, lo suprimieron Jenófanes de Colofón, Jeníades de Corinto, Anacarsis el Escita, Protágoras y Dionisodoro. Y además de estos, Gorgias de Leontini, Metrodoro de Quíos, Anaxarco el Eudemonista y Mónimo el Cínico.

La primera parte del texto citado establece una clasificación de las posiciones filosóficas que pueden ser defendidas respecto al tema de si existe un criterio de verdad. En cambio la segunda contiene la exposición que Sexto realiza de una de sus ramas, la de los que suprimen el criterio. Aquí, a los ya mencionados Jenófanes y Jeníades se añaden Anacarsis, Protágoras, Dionisodoro, Gorgias, Metrodoro, Anaxarco y Mónimo. Los primeros nombres son en la práctica totalidad de los casos, los de filósofos asociados con posiciones críticas extremas algo extravagantes y paradójicas que parecen indicar que nada puede conocerse. Pero los tres últimos son, por el contrario, figuras mucho menos conocidas de la filosofía antigua, menos asociadas con la paradoja y mucho más íntima y esencialmente relacionadas con las propias concepciones filosóficas de Sexto.

El primero de ellos, Metrodoro de Quíos, es un democríteo que había ocupado una de las posiciones más preeminentes dentro de la escuela de Abdera. Clemente afirma que fue maestro de Diógenes de Esmirna, quien a su vez lo fue de Anaxarco.¹⁰ Y Diógenes Laercio llega a plantear incluso que fuera su maestro directo (DL 9.58).

¹⁰ Clem. Alex. *Strom.* 1.14.64.2-4: Τῆς δὲ Ἑλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, ὃν φησι Τίμαιος κατὰ Ἰέρωνα τὸν Σικελίας δυνάστην καὶ Ἐπίχαρμον τὸν ποιητὴν γεγονέναι, Ἀπολλόδωρος δὲ κατὰ τὴν † τεσσαρακοστὴν Ὀλυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι ἄχρι τῶν Δαρείου τε καὶ Κύρου χρόνων. Παρμενίδης τοίνυν Ξενοφάνους ἀκουστὴς γίνεται, τούτου δὲ Ζήνων, εἶτα Λεύκιππος, εἶτα Δημόκριτος, Δημοκρίτου δὲ ἀκουσταὶ Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Μητρόδωρος ὁ Χίος, οὗ Διογένης ὁ Σμυρναῖος, οὗ Ἀνάξαρχος, τούτου δὲ Πύρρων, οὗ Ναυσιφάνης. τούτου φασὶν ἔνιοι μαθητὴν Ἐπίκουρον γενέσθαι.

Sexto, por su parte, establece una vinculación doctrinal entre Anaxarco y Metrodoro, en base al rechazo del conocimiento.¹¹

Según parece, el otro personaje que aparece vinculado con las tesis de Anaxarco en la lista sextiana de negadores del criterio, Mónimo de Siracusa, conocido como Mónimo “el cínico”, fue un esclavo de un banquero corintio. Tras fingir demencia para lograr ser puesto en libertad, abrazó el modo de vida propio del cinismo. Acerca de su obra sabemos que escribió dos libros *Peri hormon* (*Sobre los impulsos*), una *Exhortación a la filosofía* y otros “escritos humorísticos mezclados con seriedad encubierta” (DL 6.82-83). En Menandro (*Hipocomo*, apud Diógenes Laercio, idem.) encontramos también una referencia a él. Se nos dice que fue “un hombre sabio” pero “demasiado paradójico” que habría sido llamado “el zurrón” por sus contemporáneos. De sus enseñanzas, lo único que menciona Menandro es que Mónimo sobrepasó a todos, ya que declaró que toda imposición humana era una ilusión. De ser así, quizá la afinidad de Mónimo con Anaxarco sea sólo parcial. Ambos suponen una forma de negación por lo ilusorio, pero mientras que en Anaxarco se trata de la consideración de todas las cosas existentes como ilusorias, la negación de Mónimo podría haber hecho referencia tan sólo a las imposiciones humanas, esto es, a las coerciones que el *nomos* ejerce sobre la pura Naturaleza. La ley y la convención humana, ilusorias y falaces, son negadas por el cinismo porque violentan los impulsos; pero estos no son negados a su vez. Así, la negación del criterio de verdad en Mónimo podría haber estado circunscrita al ámbito de la convención. En lo referente a la *physis* humana, en cambio, su criterio sería el instinto natural. Aunque sobre esta cuestión, contando sólo con los testimonios actualmente conservados, es imposible alcanzar conclusiones definitivas.¹²

¹¹ *Adv. Math.* 7.87-88: Οὐκ ὀλίγοι δὲ ἦσαν, ὡς προεῖπον, οἱ καὶ τοὺς περὶ Μητρόδωρον καὶ Ἀνάξαρχον ἔτι δὲ Μόνιμον φήσαντες ἀνηρηκέναι τὸ κριτήριον, ἀλλὰ Μητρόδωρον μὲν ὅτι εἶπεν οὐδὲν ἴσμεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἴσμεν ὅτι οὐδὲν ἴσμεν.

¹² Para el cotejo de la posición de Anaxarco con las ideas de corte cínico (como las del propio Mónimo), vease Ioppolo, 1980a, p. 499-506.

Es difícil determinar por qué motivo Sexto sitúa a Anaxarco junto a Metrodoro y Mónimo, aunque el texto parece indicar que se basa en afinidades temáticas respecto a su actitud sobre el conocimiento. Al igual que sucede en el caso de Metrodoro, la teoría física que Anaxarco da por válida es por completo democrítea. Su concepción de la naturaleza es atomista, y en sus lecciones explicaba la doctrina de Demócrito de la infinitud de los mundos (Plut. *De tranq. an.* 4: DK72 A11 y Val. Max. 8.14 extr., 2: DK72 A11). Pero la principal aportación de Anaxarco no se encuentra en el terreno epistemológico, como en el caso de Metrodoro, sino en el de la ética. Anaxarco sitúa como la más elevada meta del esfuerzo humano alcanzar la felicidad, cosa que harán también estoicos, epicúreos y escépticos. Pero además el modo en que concibe esa felicidad le lleva a proponer un medio determinado para alcanzarla. La *adiaphoria* o indiferencia, así, es el paso necesario que ha de darse para alcanzar la *eudaimonia*. El origen exacto de esta idea es difícil de determinar: tanto puede deberse a la evolución de la postura ética más coherente con la incognoscibilidad absoluta propuesta por Metrodoro como a influencias orientales en las que ya se daba desde hacía tiempo un pensamiento similar. Piantelli (1978, p. 135-164), entre otros, propone que la *adiaphoria* pudo haber arraigado en él a través del contacto con formas de pensamiento ajenas a Grecia en el viaje en el que tomó parte con las tropas de Alejandro. En concreto, relaciona la actitud imperturbable de Anaxarco, así como la que posteriormente caracterizará a Pirrón, con la influencia de los “gimnosofistas” de la India. Sin embargo, la hipótesis del origen oriental de esta noción está lejos de considerarse hoy como aceptada. Más bien habría que decir, con Hankinson (1995, p. 59) que los especialistas recientes tienden a negar que el contacto con India juegue un papel importante tanto en la filosofía de Pirrón como en la de Anaxarco. Aunque quizá la única actitud justificada sobre el tema sea la de admitir que no podemos juzgar la importancia real de esta supuesta influencia.

Con todo, Sexto no dedica tanta atención a las características de la propuesta eudemonista de Anaxarco como a su actitud en referencia al conocimiento. Por ello considera a Anaxarco, más que un antecedente del escepticismo, un negador del criterio. Después de

atribuir a Metrodoro dicha negación en base a su tesis sobre la ignorancia, afirma Sexto que también Anaxarco y Mónimo sostienen esa misma posición con relación al criterio “porque comparando las cosas existentes con una escenografía supusieron que éstas eran parecidas a las que nos asaltan en el sueño y la locura”.¹³

Esto sugiere que las cosas que alcanzamos a conocer en la experiencia ordinaria son únicamente representaciones, y no los objetos en sí mismos. De este modo, no se puede confiar en que estas experiencias nos conduzcan a alcanzar la verdad.¹⁴ Nuestra posición respecto del conocimiento verdadero no es, por tanto, mejor que la de los que sueñan o que la de los locos (empleados aquí como ejemplo paradigmático de personas cuyas experiencias son falsas, o al menos indignas de confianza).

Así, en opinión de Sexto, Anaxarco y Mónimo habrían iniciado la línea argumentativa que emplea la comparación de las percepciones con las imágenes del sueño y las alucinaciones para poner en cuestión su legitimidad como elemento de juicio referido al mundo exterior. Esta estrategia pasará posteriormente a formar parte del corpus de argumentos dialécticos que la escuela escéptica explotará para desbaratar los intentos dogmáticos de fundamentación del conocimiento y para tratar de hacer patente el equilibrio de fuerzas entre tesis opuestas sobre cualquier cuestión cognoscitiva.

Sin embargo, el modo en que Sexto nos presenta la argumentación de Anaxarco y Mónimo justifica el hecho de que no se les incluya entre los propios escépticos sino entre quienes negaron la existencia del criterio de verdad.¹⁵ Lo que dice Sexto es que ambos

¹³ *Adv. Math.* 7.88: Ἀνάρχον δὲ καὶ Μόνιμον ὅτι σκηνογραφία ἀπείκασαν τὰ ὄντα τοῖς τε κατὰ ὕπνου ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὡμοιωθῆναι ὑπέλαβον.

¹⁴ Puede encontrarse una cierta proximidad en algunos puntos entre la epistemología anaxarquiana y la cirenaica, lo que no supone una sorpresa, pues el paralelismo epistemológico entre la escuela de Cirene y el pensamiento de corte escéptico ha sido un rasgo que ha dado mucho que hablar a los especialistas a lo largo del tiempo, tal y como Tsouna (1998) y O’Keefe (2011) muestran.

¹⁵ Sobre esta cuestión, véase el planteamiento de Hankinson (1995, p. 54-55) en relación a la epistemología de Anaxarco.

supusieron que las cosas del mundo eran realmente tan ficticias como escenas pintadas o decorados, o tan ilusorias como alucinaciones o sueños, es decir, que las percepciones que tenemos del mundo no tienen verdadera correspondencia con la realidad. En principio esto parece un desarrollo del argumento democríteo de la falta de fiabilidad de las sensaciones, pero cabría preguntarse si Anaxarco habría mantenido el criterio racional de Demócrito o también lo habría suprimido, y por tanto, si su negación del criterio se reducía al ámbito sensible o abarcaba también el racional.

Al margen de las cuasi sucesiones de carácter más temático que cronológico que encontramos en Sexto en *HP* 1.219-241 y *Adv. math.* 7.47-48, la otra gran sucesión de filósofos de orientación escéptica compilada en la Antigüedad y que menciona a Anaxarco es la que Diógenes Laercio ofrece en el libro IX de sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*.

En esta sucesión, Diógenes incluye secciones dedicadas a las vidas de Heráclito (1-17), Jenófanes (18-20), Parménides (21-23), Meliso (24), Zenón (25-29), Leucipo (30-33), Demócrito (34-49), Protágoras (50-56), Diógenes de Apolonia (57), Anaxarco (58-60), Pirrón (61-108) y Timón (109-116). Esta serie se muestra coincidente en lo esencial con la evolución temática que obtenemos en base a los mencionados pasajes de Sexto. Además, la sucesión del libro IX resulta reveladora de la idea que se tenía en la época del desarrollo histórico de las posiciones críticas con el conocimiento. De hecho, en varios otros autores antiguos encontramos sucesiones muy similares. En especial, en los pasajes ya mencionados de Clemente de Alejandría,¹⁶ y de Eusebio¹⁷. Las diferencias de estos dos testimonios con el de Diógenes Laercio son mínimas. Sólo es destacable la sustitución de Diógenes de Apolonia por Diógenes de Esmirna en

¹⁶ Vid. *supra*, nota 10.

¹⁷ Eus. *PE* 14.17.10: Ξενοφάνους δὲ ἀκουστῆς γέγονε Παρμενίδης· τούτου Μέλισσος, οὗ Ζήνων, οὗ Λεύκιππος, οὗ Δημόκριτος, οὗ Πρωταγόρας καὶ Νεσσᾶς· τοῦ δὲ Νεσσᾶ Μητροδῶρος, οὗ Διογένης, οὗ Ἀνάρχος. Ἀναξάρχου δὲ γνώριμος γέγονε Πύρρων, ἀφ' οὗ ἡ τῶν Σκεπτικῶν ἐπικληθέντων διατριβὴ συνέστηκε.

Clemente ¹⁸ (en Eusebio aparece el nombre de Diógenes sin especificar su origen), o la inserción del nombre de Nesa entre Demócrito y Metrodoro por parte de Eusebio. Así, aunque se trate de variantes de una misma tradición textual, la presencia en los tres pasajes de los mismos nombres nos indica que sobre su relación intrínseca no se tenía duda.

III. La indiferencia como postura ética

El papel histórico-filosófico que ejerció Anaxarco en esta tradición fue el de puente entre la escuela abderita y la corriente escéptica, o más concretamente entre Metrodoro y Pirrón. Pero su importancia no está limitada por ese papel de vínculo. No se trata de una figura carente de originalidad que enlaza dos líneas de pensamiento originales. De hecho, casi puede considerarse que es al contrario: es Anaxarco con su interpretación el que introduce esta línea de pensamiento en la nueva época que es el helenismo.

A través de la postura de Metrodoro se ha planteado de la manera más extrema la aporía epistemológica en la que el ser humano se encuentra. Pero el aporte de este nuevo planteamiento respecto a los ya producidos por Demócrito, Jenófanes o el propio Sócrates es reducido.

En cambio, de la incognoscibilidad epistemológica propuesta por Metrodoro, Anaxarco extrae una consecuencia que sí es nueva en el panorama filosófico griego. Si no se puede conocer nada con seguridad, ninguna acción es incuestionablemente preferible sobre otra. La ausencia de criterio teórico impide que se pueda emplear ningún elemento de las teorías como criterio práctico. Es decir, que la acción del sabio no puede regirse por la investigación del filósofo.¹⁹

¹⁸ Sobre esto es curioso que Diógenes Laercio afirme que Anaxarco fue discípulo de Diógenes de Esmirna (DL 9.58), pero sitúe antes que él a Diógenes de Apolonia (DL 9.57), de manera que la confusión de ambos filósofos podría remontarse a alguna de las fuentes de las *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*.

¹⁹ Se podría plantear que el único antecedente claro de esta idea en el pensamiento griego podría encontrarse en otro filósofo poco conocido y estudiado, el estoico

Así, al igual que Metrodoro radicaliza la sentencia socrática del “sólo sé que no sé nada”, Anaxarco lleva a sus consecuencias más extremas el intelectualismo ético. El Sócrates transmitido por Platón había expuesto la necesidad de conocer el bien para actuar conforme a él. Conocimiento teórico y comportamiento ético se interrelacionan, así, hasta casi identificarse. Pero si no hay criterio de verdad que permita distinguir lo que es el bien de lo que no lo es, entonces no se puede actuar prefiriendo la acción buena. La consecuencia es, de este modo, que el objeto de la acción práctica del sabio ya no puede ser la determinación de las diferencias entre lo preferible y lo rechazable. Sin criterio de verdad, el hombre buscará esas diferencias sin poder determinarlas con seguridad. Y de ese modo nunca podrá alcanzar la felicidad, quedándose reducido a una interminable y frustrante búsqueda imposible.

Si el hombre quiere ser feliz, tendrá que prescindir de esas diferencias entre las acciones y orientar su actividad práctica en otra dirección. La proyección “hacia afuera” de la elección no tranquiliza, sino que genera turbación. Pero el sujeto de la acción puede volver su atención “hacia adentro”, abandonando la pretensión de determinar qué es lo mejor y asumiendo que todas las opciones son indiferentes para el hombre. Así, la *adiaphoria* pasa a ser un nuevo tipo de criterio práctico. Hasta entonces se había buscado conocer qué tipo de acción tenía en sí misma las mejores características (cuál contenía el mayor bien, cuál tenía mejores consecuencias); pero desde el giro producido por Anaxarco se plantea la posibilidad de que

Aristón de Quíos, y su teoría de la indiferencia absoluta del sabio hacia todas las cosas que se sitúan entre la virtud y el vicio, en contra de lo que había sostenido Zenón, fundador del estoicismo. (Ioppolo, 1980b). De hecho, Aristón alcanzó mucha fama en la antigüedad por esta posición y Cicerón a menudo pone su nombre al lado de Pirrón cuando discute asuntos éticos. Sin embargo, la conclusión que se obtiene de la teoría de Aristón sigue manteniendo la existencia de un bien moral supremo (la virtud) y un opuesto radical de este bien (el vicio); de este modo, su aplicación de la indiferencia no llega más allá de las cosas que el estoicismo consideraba moralmente neutrales, y por tanto se encuentra enormemente alejado del modo en que Anaxarco parece haber aplicado su noción de *adiaphoria*. Sobre esto, véase la clara descripción de la postura de Aristón de Quíos que aparece en Sen. *Ep.* 94.2.5 y 8 y en Cic. *Fin.* 3.15 y 4.25.

el criterio práctico no pueda centrarse en la acción misma, sino sólo en la sensación o afección del agente (*ta pathe*). Es decir, que la felicidad pasa a ser no sólo el objetivo genérico de la vida, sino el elemento que discrimina si la vida se está viviendo correctamente. Y la felicidad se cifra, como en otros movimientos de la época como el epicureísmo, en la ausencia de turbaciones. Si no se es infeliz, se es feliz. Luego si se es indiferente a todo, se es feliz. Y actuar conforme a esa indiferencia es actuar de la mejor manera posible.

Anaxarco es, por tanto, un “eudemonista” precisamente por su negación del criterio de verdad. Su propuesta es la de buscar la *eudaimonia* en aquello que sí puede determinarse con seguridad: lo que el agente siente al actuar. El camino que el sabio debe seguir es el de la imperturbabilidad, y sólo puede alcanzarse considerando que las cosas son indiferentes. Y esa consideración, si es coherente, llevará al sabio a un tipo de comportamiento en el que nada será estimado por encima de su contrario.

De este modo, la doctrina positiva de Anaxarco consistirá no solamente en una tendencia ascética vaga, sino en la propuesta de un método concreto a través del cual alcanzar la *eudaimonia*. Y ese método pasará a la historia con pocas modificaciones como elemento esencial de las doctrinas éticas de las escuelas helenísticas, y en especial de la escéptica.

IV. Anaxarco y la relación con el poder

En atención a lo expuesto hasta ahora, se puede considerar a Anaxarco como un claro representante del cambio filosófico que vivió Grecia en el paso hacia la etapa helenística. Como filósofo, Anaxarco comparte rasgos del pirronismo, el democriteísmo, el cinismo y la filosofía cirenaica, sin poder considerarse en absoluto un ecléctico y sin perder la originalidad en su enfoque. Tanto en lo que respecta a su posición epistemológica, que anticipa algunos de los principales debates del helenismo, como su postura ética, que prefigura las de muchos de los más importantes pensadores de las siguientes generaciones, son ejemplos claros de ese carácter

representativo de Anaxarco como nexo entre épocas y entre corrientes de pensamiento.

Pero aún hay un rasgo más de su filosofía que resulta destacable en lo que respecta a dicho cambio de época: la visión que se desprende de su pensamiento acerca del papel del poder y de la relación del intelectual – y del ciudadano en general – con el poderoso. Sobre esta cuestión ha tratado abundantemente Brunschwig (1993) haciendo ver la gran complejidad de la figura de Anaxarco a este respecto y el peso de las anécdotas que se le atribuyen.

En efecto, por una parte contamos con una cierta cantidad de anécdotas vinculadas con su contacto con Alejandro Magno que nos lo muestran, no como un mero filósofo conectado a un rey, sino como un auténtico filósofo de corte, o incluso como un adulator. Además, las noticias que conservamos son unánimes sobre el hecho de que sobrevivió a Alejandro, algo que otros filósofos y miembros de la corte del rey macedonio no lograron (el caso de Calístenes de Olinto es el más claro al respecto). Por otra parte, la ya mencionada descripción de su muerte por ofender al tirano Nicocreonte arroja una visión heroica de su figura como oponente del poderoso y defensor de la libertad de palabra que no cuadra nada bien con la imagen anterior.

A partir de esa ambivalencia de su figura, Brunschwig construye una interesante visión de la figura de Anaxarco como ejemplo de la disyuntiva ante la que se encuentra el intelectual ante el fenómeno del poder autoritario.

Anaxarchus, in his double quality of Alexander's courtier and Nicocreon's victim, seems to me impersonate, in some sense, both sides of this highly dramatic figure: the philosopher in front of the authoritarian powers. This double-faced Janus summarizes by himself the political tragedy of the intellectual involved in history. (Brunschwig, 1993, p. 62).

En efecto, esta consideración resulta enormemente sugestiva: la actitud complaciente con el poderoso parece orientar a quien la adopta hacia el camino de la supervivencia. La actitud contestataria, en cambio, parece dirigir hacia una muerte segura. Anaxarco, según el anecdotario, habría adoptado la primera ante Alejandro, logrando sobrevivir a su reinado, y en cambio habría manifestado abiertamente la segunda ante Nicocreonte, granjeándose su enemistad y muriendo por ello bajo tortura. En caso de concederse verosimilitud a ambas actitudes, es difícil conocer con certeza los motivos por los que el filósofo de Abdera no se comportó del mismo modo ante el rey macedonio que ante el sátrapa chipriota. Pero el conjunto de lo que sabemos podría orientarnos hacia la consideración de que la conducta del sabio ante el poder no es incuestionable y uniforme, sino que depende de circunstancias que han de ser valoradas caso por caso.²⁰

Además, la figura de Anaxarco contemplada desde este ángulo trasciende el mero ejemplo de la conducta del intelectual ante el tirano. Más allá de ello, Anaxarco se convierte a la luz de esta problemática en encarnación vital del cambio político mismo que se vive en la Grecia de la época. La caída de la estructura tradicional de ciudades-estado autolegisadas ha generado un nuevo fenómeno hasta entonces extraño a la mentalidad griega: el imperio. Y el rey que lo rige, y el modo en que lo hace – y en que los sucesores de este regirán sus reinos – es un fenómeno político nuevo de tal calado que requiere de reflexión teórica por parte de los filósofos del momento.

En gran medida esa es también una de las novedades que Anaxarco trae a la filosofía. En efecto, al margen de las anécdotas que se le atribuyen, se conservan también dos breves fragmentos de la única obra suya que se conoce: su *Sobre el reinado* (*Peri basileias*, DK72 B1 y B2).

²⁰ “He was seeing in Alexander a quite new type of monarch, in respect to which the traditional distinction between kingship and tyranny [...] was fading away – he had to wait for the end of his life to see that there were still some differences between a king like Alexander and a tyrant like Nicocreon”. (Brunschwig, 1993, p. 70).

El primero de esos fragmentos, reconstruido a partir de citas parciales de Clemente de Alejandría y Estobeo, trata sobre el tema de la libertad de palabra y la franqueza. La cuestión es, de nuevo, próxima al cinismo; pero el modo de tratarla lo aleja de la corriente de Antístenes y Diógenes de Sínope y le otorga, por el contrario, un carácter marcadamente propio a la reflexión anaxarquiana. En dicho fragmento, en efecto, Anaxarco sostiene que la amplitud de conocimientos (*polymathie*) puede ser tanto beneficiosa como perjudicial, puesto que quien sabe mucho tanto puede decir cualquier cosa a cualquiera que tenga enfrente o conocer “las medidas de la oportunidad” (*kairou metra*). El conocimiento de estas es lo que determina quién es realmente sabio. Hay, pues, palabras oportunas, regidas por un *kairós* que, de no conocerse, inhabilita al hablante para llegar a ser sabio, por franco y sincero que sea. No se trata, por tanto, de expresarse con la desvergüenza del cínico, sino de saber cuándo decir lo que debe decirse. De algún modo, esto parece tanto una alusión a la muerte del excesivamente franco Calístenes como una exposición de la teoría que le llevará a comportarse de diferente modo con diferentes autócratas. Pero también supone la introducción del tema de la oportunidad en el contexto de un tratado sobre el gobierno, algo de enorme modernidad e interés, que se inserta en una problemática sobre el papel de la verdad en política que atraviesa desde la época antigua hasta nuestros días.

El segundo fragmento conservado alude a otra de las grandes cuestiones relacionadas con el poder: la económica. En dicho pasaje, Anaxarco manifiesta que es difícil ganar dinero, pero más difícil es conservarlo. Es difícil interpretar sin lugar a dudas qué papel cumplía esta reflexión en un tratado sobre el reinar. Brunschwig (1993, p. 68) ve en él una referencia al problema de cómo sobrevivir en contacto con un poder autocrático en el caso de un enfrentamiento monetario. Interpreta, por tanto, que hay una referencia autobiográfica oculta en el pasaje, y que Anaxarco se está manifestando implícitamente como un maestro en el arte de ganar dinero y, lo que es más difícil, de conservarlo pese al contacto con un tirano (o gracias a él). Esta interpretación parecería acercar las ideas de Anaxarco sobre cuestiones monetarias a las cirenaicas, algo que reforzaría su

proximidad ya mencionada en algunas cuestiones epistemológicas. Sin embargo, sin el apoyo del contexto, es muy difícil determinar la intención con la que Anaxarco escribiría esta sentencia.

A pesar de ello, la propia redacción de un tratado titulado *Peri basileias* ya resulta muy significativa. Aunque no sepamos con exactitud la orientación con la que se trataba el tema en la obra, su existencia ya nos indica un claro interés por la problemática política del gobierno y el gobernante. Y en apariencia también (a juzgar por los testimonios y los dos fragmentos antedichos) por las relaciones que el poder ejercido por ese gobernante mantiene y/o debe mantener con sus súbditos, su corte, o como interpreta Brunschwig (1993, p. 68-70) con la intelectualidad que trabaja en su reino y bajo su gobierno.

Si consideramos verosímil que las anécdotas conservadas hagan referencia de algún modo al contenido original de la filosofía de Anaxarco, reflejada en su obra escrita, es probable que el sentido y la orientación del tratado fuesen muy sorprendentes y polémicos. Según de las historias que nos relatan la relación de Anaxarco con Alejandro, en concreto, cuando el rey necesitó consejo filosófico tras haber matado a Clito en un arranque de ira, Anaxarco le alentó a dejar de lamentarse por sus actos y no dejarse dominar por la opinión pública, ya que el rey tiene que encarnar él mismo la ley y *los límites de lo justo (horon ton dikaion)*;²¹ esto se ha interpretado a menudo como un mero acto de *kolakeia*, de adulación burda al poderoso, pero también puede interpretarse como una toma de posición por la idea expresada por autores anteriores como Trasímaco de que la justicia se identifica con la voluntad y la conveniencia del gobernante, situando así el *Peri basileias* en la línea de los tratados legitimadores del poder absoluto de la que siglos después formarán parte *El príncipe* de Maquiavello o el *Leviatán* de Hobbes.²²

²¹ Véase Arriano *Anab.* 4.9.7: DK72 A5; Plut. *V. Alex.* 52: DK72 A3.

²² “His speech was even been hailed as a turning-point in the history of political thought because it was the first to offer to Alexander a full theoretical justification

V. Conclusiones

De este modo, a pesar de la escasísima cantidad de literatura filosófica conservada sobre la posición y la vida de Anaxarco de Abdera, su figura se nos revela tras un mínimo análisis como de mucho más calado para el desarrollo de la historia del pensamiento del que cabría esperar.

En primer lugar, su asunción de la *adiaphoria* como la única actitud admisible ante el mundo, y por tanto como la actitud que corresponde al sabio, supone un antecedente decisivo para la conformación de la filosofía de Pirrón de Elis, pero también en gran medida para el cambio de orientación de la filosofía en su conjunto al inicio de la época helenística, marcando el camino para la *ataraxia* escéptico-epicúrea y la *apatheia* estoica.

En segundo lugar, el modo de negación del criterio que Sexto atribuye a Anaxarco y a Mónimo supone el antecedente inmediato principal de los argumentos escépticos contra los fenómenos como indicio de la supuesta naturaleza que hay tras ellos. De este modo, aunque el escepticismo pirrónico de Enesidemo a Sexto no esté dispuesto a negar la existencia del criterio de verdad, la negación anaxarquiana del mismo es uno de los pasos esenciales de la historia de la filosofía hacia la configuración del escepticismo en su conjunto.

Por último, la reflexión de Anaxarco sobre el poder y el gobernante parece haber sido de notable calado en su tiempo, y quizá haber representado un punto de giro destacado en la historia del pensamiento político y en la teorización sobre el poder, en especial por el hecho de situarse como nexo y articulación entre las teorías políticas clásicas y la política fáctica helenística. Así, en lo poco que podemos reconstruir de su trabajo y en las historias vinculadas a su vida y muerte podemos percibir la conciencia del surgimiento de un

of his practical tendencies towards Persian-like absolutism.” (Brunschwig, 1993, p. 70).

nuevo modo de organización y legitimación del poder, y el intento de dar razón del mismo desde una perspectiva filosófica nueva.

Bibliografía

BETT, R. (2000). *Pyrrho, His Antecedents, and his Legacy*. Oxford, Oxford University Press.

BRUNSCHWIG, J. (1993). The Anaxarchus Case: An Essay on Survival. *Proceedings of the British Academy* 82, p. 59-88.

CALVO MARTÍNEZ, T. (1994). El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón. In: MARRADES MILLET, J.; SÁNCHEZ DURÁ, N. (eds.). *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*. Valencia, Universidad de Valencia, p. 3-19.

DECLEVA CAIZZI, F. (1980). Democrito in Sesto Empirico. In: ROMANO, F. (ed.). *Democrito e l'Atomismo Antico*. Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979 (*Siculorum Gymnasium* 33, n. 1). Catania, Università di Catania, p. 393-410.

DECLEVA CAIZZI, F. (1981). *Pirrone Testimonianze*. Napoli, Bibliopolis.

DECLEVA CAIZZI, F. (1984). Pirrone e Democrito. Gli atomi: un mito? *Elenchos* 5, p. 5-23.

DEICHGRAEBER, K. (1965). *Die griechische Empirikerschule: Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre*. Berlin, Weidmann. (1ed 1930)

DORANDI, T. (1994). I frammenti di Anassarco di Abdera. *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana "La Colombaria"* 59, p. 9-60.

DOTY, R. (1992). *The Criterion of Truth*. New York, Peter Lang.

FLINTOFF, E. (1980). Pyrrho and India. *Phronesis* 25, p. 88-108.

FLORIDI, L. (2002). *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford/New York, Oxford University Press.

FRENKIAN, A. M. (1958). Der griechische Skeptizismus und die indische Philosophie. *Bibliotheca classica Orientalis* 4, p. 211-250.

GOEDECKEMEYER, A. (1968). *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*. 2ed. Aalen, Scientia Verlag. (1ed. 1905)

HANKINSON, R. J. (1995). *The Sceptics*. London, Routledge.

IOPPOLO, A. M. (1980a). Anassarco e il cinismo. In: ROMANO, F. (ed.). *Democrito e l'Atomismo Antico*. Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979 (Siculorum Gymnasium 33, n. 1). Catania, Università di Catania, p. 499-506.

IOPPOLO, A. M. (1980b). *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*. Napoli, Bibliopolis.

KANAYAMA, Y. (1989). Pyrrho and *adiaphora pragmata*. *Journal of Classical Studies* 37, p. 56-66.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. (1987). *The Hellenistic philosophers*. Vol. 2: *Greek and Latin texts with notes and bibliography*. Cambridge, Cambridge University Press.

O'KEEFE, T. (2011). The Cyrenaics vs. the Pyrrhonists on Knowledge of Appearances. In: MACHUCA, D. E. (ed.). *New Essays on Ancient Pyrrhonism*. Leiden/Boston, Brill, p. 27-40.

O'KEEFE, T. (2018a). Anaxarchus on Indifference, Happiness, and Convention. In: WOLFSDORF, D. (ed.). *Early Greek Ethics*. Oxford, Oxford University Press, (forthcoming).

O'KEEFE, T. (2018b). Anaxarchus. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available at <http://www.iep.utm.edu/anaxarch/>. Accessed in 26/04/2018.

PIANTELLI, M. (1978). Possibili elementi indiani nella formazione del pensiero di Pirrone di Elide. *Filosofia* 29, p. 135-164.

STOUGH, C. L. (1969). *Greek Scepticism: A Study in Epistemology*. Berkeley, University of California Press.

TSOUNA, V. (1998). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge, Cambridge University Press.

VOGT, K. M. (1998). *Skepsis und Lebenspraxis*. Freiburg, Karl Alber.

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

Sometido en 01/05/2018 y aprobado para publicación en 02/05/2018



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.