

**Guadalupe Reinoso
Federico Uanini
Sebastián Di Tomaso
(Eds.)**

Neopirronismo clásico y contemporáneo.

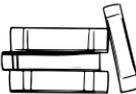
Discusiones en torno
al legado escéptico



Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico

Guadalupe Reinoso
Federico Uanini
Sebastián Di Tomaso

(Eds.)

Colecciones
del CIFFyH 

Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico /Guadalupe Reinoso ... [et al.] ; Compilación de Guadalupe Reinoso; Federico Uanini; Sebastián Di Tomaso. - 1a ed - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1817-1

1. Filosofía Clásica. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Filosofía Moderna. I. Reinoso, Guadalupe, comp. II. Uanini, Federico, comp. III. Di Tomaso, Sebastián, comp. CDD 199.82

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

2024



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

**Neopirronismo clásico
y contemporáneo.**
Discusiones en torno al
legado escéptico



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Vicedecano

Dr. Andrés Sebastián Muñoz

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Mariana Tello Weiss

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. Florencia Ortiz

Área Filosofía: Dra. Alba Massolo

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez

Índice

Introducción: el legado del escepticismo pirrónico <i>por Guadalupe Reinoso, Federico Uanini, Sebastián Di Tomaso</i>	13
Neopirronismo contemporáneo: una propuesta performativa <i>por Guadalupe Reinoso</i>	19
El concepto de ἀγωγή en Sexto Empírico y su innovación en la tradición <i>por Tristán Fita</i>	37
Presencia pirrónica en Montaigne: zétesis, buen uso del juicio y humanismo <i>por Federico Uanini</i>	51
Pirronismo y criticismo: una lectura neopirrónica de la Sprachkritik de F. Mauthner <i>por Sebastián Di Tomaso</i>	63



**Del materialismo histórico a la historiografía escéptica
(y viceversa)**

por Rodrigo Pinto de Brito

85

**Pasiones pirrónicas: *pathos* y *metriopatheia* de
Sexto Empírico a Martha Nussbaum**

por Ciro Botta

109

**Un enfoque ético-práctico para un modo de vida neopirrónico:
la superación de la controversia entre rústicos y urbanos**

por Soledad Massó

125

**¿Por qué ser un escéptico? Un análisis del “privilegio escéptico”
en el problema de la identidad personal de David Hume**

por Rocío Herrera

141

El pirronismo en el argumento de la apuesta de Blaise Pascal

por Alison Caceres

157







Introducción: el legado del escepticismo pirrónico

Desde una perspectiva histórica de las fuentes antiguas del escepticismo griego (Brochard 2005; Chiesara 2007; Dal Pra 1975), el pirronismo tuvo su primera aparición con Pirrón de Elis (circa 360 a. C. - 270 a. C), quien, según los testimonios de su discípulo Timón de Fliunte (cf. Diógenes Laercio, 2008), centra su propuesta filosófica en la práctica de la afasia y la indiferencia ascética (*apatheia*) como un modo de vida para la consecución de la *ataraxia*. Este primer legado toma, dos siglos después, un giro dialéctico con los tropos de Enesidemo y Agripa que terminará de plasmarse posteriormente en el neopirronismo empírico y epistemológico de Sexto Empírico (circa 160 d. C.- 210 d. C.). La noción de neopirronismo (Chiesara 2007; Dal Pra 1975; Fogelin 1994; Porchat 2007) hace referencia a problemas conceptuales presentes en los pirrónicos antiguos de la “segunda ola”, Enesidemo, Agripa y Sexto Empírico, pero también a la revitalización de esta orientación escéptica tanto en autores modernos como contemporáneos. El presente volumen se compone de una selección de 9 artículos y recorre el legado del pirronismo clásico en la antigüedad tardía, en autores modernos y contemporáneos, como así también en la exploración de una propuesta neopirrónica actual.

El conjunto de capítulos que conforman este volumen proceden del trabajo sostenido de los últimos 5 años en el marco del proyecto de investigación “Pirronismo y neopirronismo. El influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea”, dirigido por Guadalupe Reinoso, línea Consolidar y subsidiado por la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SeCyT) de la Universidad Nacional de Córdoba UNC. Además de reuniones semanales, el grupo de investigación ha participado de congresos y organizado jornadas que han permitido a los integrantes de grado culminar con sus trabajos finales de licenciatura; a los de posgrado avanzar

en su investigación y en la publicación de artículos; a los investigadores responsables participar en diferentes instancias de alcance nacional e internacional para presentar los resultados con ponencia y publicaciones. En el 2023, culminado el periodo del primer proyecto de investigación y dada la consolidación del grupo, ha sido recientemente aprobado por la SeCyT un nuevo proyecto titulado “Actualizaciones del neopirronismo: el legado del escepticismo griego en la filosofía moderna y contemporánea”, dirigido por la Dra. Reinoso y co-dirigido por el Dr. Daniele Petrella (Res. 258/23-E-UNC-SECYT#ACTIP).

El presente libro representa los resultados tanto de las investigaciones individuales de los integrantes como del grupo en su conjunto y delimita el marco de trabajo para el nuevo proyecto de investigación. El volumen cuenta además con la participación del Dr. Rodrigo Pinto de Brito de la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, quién en octubre de este año realizó una estancia de investigación para el fortalecimiento de la “Red Iberoamericana sobre Escepticismo - Red Skepsis”, coordinada por Vicente Raga Rosaleny (Universitat de València), Waldomiro J. Silva Filho (Universidade Federal da Bahia), Pamela Lastres Dammert (Pontificia Universidad Católica del Perú), Plínio Junqueira Smith (Universidade Federal de São Paulo) y Guadalupe Reinoso (Universidad Nacional de Córdoba). La Red pretende aglutinar principalmente a los investigadores iberoamericanos que tienen como una de sus líneas primordiales de investigación el escepticismo, sea antiguo, moderno o contemporáneo. También afianzar y dar a conocer las investigaciones sobre escepticismo que desde la región se escriben en español y portugués, para mejorar la comunicación entre los investigadores iberoamericanos; para facilitar el debate y la crítica académica y el avance del conocimiento; y para impulsar proyectos y encuentros internacionales. Por todo lo anterior entendemos que este libro además de difundir los resultados del grupo de investigación representa un aporte para el logro de los objetivos de la Red Skepsis.

Los primeros cinco artículos de la compilación se ocupan de trabajar en profundidad las fuentes antiguas griegas tanto como las modernas y las contemporáneas desde una perspectiva conceptual e histórica (Reinoso, Fita, Uanini, Di Tomaso, Brito). Las restantes cuatro contribuciones, se centran, o en debates contemporáneos para repensar los aportes de Sexto Empírico (Botta, Massó), o para ponderar la relación del pirronismo con el problema de la identidad personal en Hume (Herrera), o en el argumen-

to de la apuesta de Pascal (Caceres). En lo que sigue un breve recorrido por las diferentes contribuciones.

En el primer texto que abre el volumen, Reinoso aboga por una revitalización del pirronismo en la filosofía contemporánea desde una propuesta *performativa*. El escrito comienza con una descripción de la historia del escepticismo griego antiguo, a la vez que exhibe una evaluación de los debates contemporáneos sobre el alcance de la suspensión del juicio, conocida como la controversia entre “urbanos vs rústicos”. Desde su lectura concluye que dicha controversia debe superarse por promover, en última instancia, una concepción del pirronismo “quietista” (la anulación o auto-cancelación de la filosofía). Dada esta evaluación negativa de la controversia, su propuesta *performativa* se inspira en las reflexiones filosóficas sobre la práctica filosófica que tanto Sexto Empírico y Wittgenstein compartirían como elemento primordial de sus proyectos. A partir de este aire de familia metafilosófico establece la importancia de entender al pirronismo como una orientación (*agogué*) filosófica que promueve una habilidad (*dynamis*) argumentativa incesante y autoreflexiva.

En el segundo texto, Fita se propone explorar minuciosamente la propuesta filosófica de Sexto Empírico a través del análisis del concepto de *agogué* (ἀγωγή) que utiliza en *Hipotiposis pirrónicas* para describir el pirronismo en contraposición al concepto de *háresis* (αἵρεσις) con el que define a las filosofías dogmáticas. En una primera lectura de *Hipotiposis* el lector puede asumir que se halla frente a un tratado filosófico sistemático, dada la exposición de los tropos (esquemas o modos argumentativos) para la consecución de la suspensión del juicio. Sin embargo, Sexto opta por un concepto opuesto al de doctrina o sistema filosófico para describir su propuesta lo que parece generar una tensión interna. Fita se propone a partir del análisis del concepto de *agogué* en el contexto histórico de producción de la obra sextana, mostrar la coherencia interna que el pirronismo de Sexto Empírico exhibe.

En el siguiente texto, Uanini analiza la presencia del escepticismo en los *Ensayos* de Michel de Montaigne. Partiendo de un *racconto* sobre diversas lecturas que efectivamente han abonado una presencia escéptica en la obra del autor francés, Uanini enfatiza el valor de la complejidad que supone dicha diversidad a la hora de abordar la problemática sobre qué tipo de escepticismo albergan los *Ensayos*. A partir de esta valorización, el autor desarrolla su propia lectura centrada en la noción pirrónica de

zétesis como clave para comprender lo que considera un aspecto central que recorre los *Ensayos*: el autoconocimiento.

La contribución de Di Tomaso se centra en comprender, en la obra Fritz Mauthner “Contribuciones para una crítica del lenguaje”, el alcance de la labor crítica propuesta por el autor. Desde la perspectiva de Di Tomaso es posible defender el estatus y coherencia del proyecto filosófico de Mauthner, catalogado negativamente como un escepticismo lingüístico autodestructivo, al recuperar los elementos pirrónicos presentes en su *Crítica*. Dicha recuperación supone un trabajo conceptual-comparativo mediante el cual sea posible ver diversos aspectos del pirronismo sextano actualizados; principalmente aquellos que refieren al vínculo lenguaje/dogmatismo. En particular, se detendrá en la idea de que la actividad crítico-lingüística comparte importantes afinidades con la *zétesis* pirrónica. Este análisis le permite sostener que Mauthner no puede ser leído como representante de un escepticismo radical –de cuño cartesiano–, sino de un neopirronismo contemporáneo.

En el siguiente texto, Brito parte de la crítica de Walter Benjamin al historiador Fustel de Coulanges, éste último heredero de una tradición historiográfica que en su momento se consideró “pirrónica”. Así, Brito se propone investigar los matices que el concepto de “historia” fue adquiriendo en la Antigüedad, primero de Heródoto a Tucídides (en los que se inspiró Fustel de Coulanges), y luego de Aristóteles a Sexto Empírico. Con esto pretende mostrar que fue Aristóteles el que forjó un enfoque historiográfico caracterizado por una agenda que pretendía descubrir y revelar la verdad sobre los acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado. De este modo, aunque la noción de “historia” de la Europa del siglo XVII se autodenominara “pirrónica”, debía su inspiración mucho más a Aristóteles que a las fuentes escépticas que, por otra parte, a través de Montaigne y Nietzsche, llegaron a influir en Benjamin en su quehacer historiográfico revolucionario.

El texto de Botta pretende iluminar un área poco estudiada en los análisis del pirronismo antiguo: el ámbito de las pasiones. Partiendo de las consideraciones que realiza Martha Nussbaum en su libro *La terapia del deseo*, este texto pretende un diálogo crítico donde se discute, entre varias cuestiones, el vínculo entre creencias y pasiones. En un análisis de las fuentes antiguas y sus lecturas contemporáneas, el autor pretende con-

siderar el aporte que puede realizar el pirronismo para dar cuenta de la presencia y valor de las emociones en la comunidad.

La contribución de Massó se propone un análisis sobre las críticas de inacción o *apraxia* con la que se ha intentado acusar al escepticismo pirrónico. Para ello, Massó realiza una exposición y crítica de las interpretaciones “rústicas” y “urbanas” con que se ha leído al pirronismo, para luego decantar por una tercera posición de tinte novedosa. Su análisis le permite sugerir una hipótesis de lectura que pretende, por una parte, superar la controversia contemporánea entre “rústicos” y “urbanos”, y, por otro lado, defender una filosofía neopirrónica contemporánea desde una impronta ético-práctica de la vida en comunidad.

En el siguiente texto, Herrera aborda las tensiones que surgen entre el escepticismo humeano y sus reflexiones en torno a la identidad personal. En particular, la autora llama la atención sobre el hecho de que Hume haya retomado el problema de la identidad en su famoso *Apéndice*, revisando sus principales argumentos expuestos dos años antes en su *Tratado de la naturaleza humana*, sólo para culminar refugiándose en lo que denomina “el privilegio del escéptico”. Sobre este trasfondo, Herrera analiza dos cuestiones principales: por un lado, las razones por las cuales Hume deriva en este privilegio, y, en segundo lugar, en qué consiste el mismo; pregunta, esta última, que se traduce en la cuestión de a qué tipo de escepticismo lo acerca dicho privilegio: a un escepticismo pirrónico o a uno académico.

En el texto de cierre, Caceres analiza la presencia del pirronismo en la obra *Pensamientos* de Blaise Pascal, especialmente en el fragmento conocido como “El argumento de la apuesta”. Caceres exhibe en este texto las perspectivas que el francés tiene sobre el pirronismo y su vínculo con los análisis de la naturaleza del hombre en el marco de discusión con el protestantismo y el lugar que debe tener la gracia y la fe en la vida de los hombres. Su análisis la lleva a considerar el enfoque ético-religioso pascaliano en el que se defiende qué tipo de vida es conveniente de vivir: ¿la agnóstica o la de un creyente cristiano?

Guadalupe Reinoso
Federico Uanini
Sebastián Di Tomaso

Córdoba, diciembre 2023

Referencias

- Brochard, Victor. (2005). *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- Chiesara, M. Lorenza. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Barcelona: Siruela.
- Dal Pra, Mario. (1975). *Lo Scetticismo Greco*, Vol. II. Bari: Laterza.
- Diógenes Laercio. (2008). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Librería de Perlado, Páez y C.^a.
- Fogelin, Robert. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Porchat, Oswaldo. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.



Neopirronismo contemporáneo: una propuesta performativa

Guadalupe Reinoso*

o. Preludio histórico y conceptual sobre la noción de neopirronismo

La historia del pirronismo griego antiguo abarca al menos 500 años desde sus inicios con la figura de Pirrón de Elis (circa 360 a. C. - 270 a. C.) hasta los escritos conservados de Sexto Empírico (circa 160 d. C. - 210 d. C.). Diferentes historiadores (Brochard 2005; Chiesara 2007; Dal Pra 1975) señalan una importante diferencia entre Pirrón, representante de un escepticismo ético más centrado en la consecución de la indiferencia (*apatheia*) y la afasia, y el escepticismo médico de Sexto Empírico más centrado en el uso de los tropos para la suspensión del juicio (*epojé*) y la imperturbabilidad (*ataraxia*). El pirronismo sextano es posible por el “giro dialéctico” (Cf. Brochard 2005) con el que pensadores intermedios reorientaron al escepticismo, especialmente Enesidemo y Agripa. Ese giro fue posible a su vez por la crisis escéptica al interior de la Academia platónica tardía. Algunos de sus representantes (Carnéades, Cicerón) combatieron el dogmatismo al que la academia se dirigía al incorporar ideas de las escuelas Estoica y Epicúrea. Enesidemo fue uno de los representantes de esta disputa en la Academia pero sostuvo una posición crítica acusando a los escépticos académicos de auto-contradicción por sostener opiniones y por defender un probabilismo (cf. Dal Pra, 1975, pp. 353-5; Chiesara, 2007, p. 98). Para diferenciarse de este escepticismo moderado, Enesidemo recupera el pirronismo, un escepticismo que considera más radical, y que denomina como una *agogué*, es decir una orientación y no una escuela filosófica para acentuar la idea de no conservación de ningún vestigio dogmático (Cf. Dal Pra, 1975, p. 411; Chiesara, 2007, p. 100). Esta recuperación adquiere características novedosas ya que para desarrollar su crítica a la noción de criterio, Enesidemo propone no ya la actitud ético-existencial de la indiferencia de Pirrón, sino el uso dialéctico de los

* CONICET, SeCyT, Universidad Nacional de Córdoba; guadalupe.reinoso@unc.edu.ar

tropos para la suspensión del juicio, entendida esta última en términos lógicos. De ahí que producido este giro se denomine *neopirrónicos* a los exponentes del pirronismo desde Enesidemo en adelante.

Si bien, como indica Dal Pra, Sexto Empírico marca una distancia con Enesidemo al considerarlo como perteneciente a la primera generación antigua del escepticismo, probablemente para resaltar las diferencias entre el escepticismo lógico-dialéctico y el empírico-médico que él mismo desarrolla en *Hipotiposis y Adversus*¹, el neopirronismo es entendido como una *restauración* y restitución del pirronismo clásico (Cf. Dal Pra, 1975, p. 351; p. 431 y ss.). Esto parece plasmarse en la reconstrucción de los tropos, o modos argumentativos, que realiza Sexto en el libro I de sus *Hipotiposis* (HP I, 31-186), en donde señala que la lista no es exhaustiva porque se trata de un trabajo de elaboración colectiva de la tradición pirroniana, susceptible siempre de mejoras (HP I, 35), ordenado de manera convencional (HP I, 38) y enriquecido con conceptos posteriores a Enesidemo (Cf. Chiesara, 2007, p. 101). Aun cuando en Sexto se enfatiza la importancia de contar con herramientas discursivas que permitan discutir sobre la práctica de la medicina y la filosofía, que parecen alejarlo de las enseñanzas morales y existenciales de Pirrón sobre un estilo de vida indiferente, es innegable el interés por dar continuidad a una orientación compartida. Es decir, si bien hay interrupciones y diferencias se trazan continuidades.

Por otra parte, la denominación “neopirronismo” puede servir para señalar variantes posteriores a Sexto Empírico que no necesariamente basan su escepticismo en el uso de los tropos, la equipolencia y posterior suspensión del juicio. Así, neopirronismo significa una revitalización de ciertos elementos o aspectos de esta orientación en autores modernos y contemporáneos. De este último modo, podemos utilizar el concepto de neopirronismo en tres sentidos: a- para interpretar a aquellos autores posteriores a Sexto que a partir de la lectura de las fuentes escépticas antiguas adaptan estrategias pirrónicas a su propia propuesta escéptica (Montaigne o Hume); b- para interpretar, en clave pirrónica, a autores posteriores que si bien no leyeron directamente las fuentes presentan aires de familia (Mauthner, Wittgenstein); y c- para desarrollar en la actualidad un filosofía pirrónica contemporánea.

1 Las referencias a la obra de Sexto Empírico (1998, 2007) serán indicadas con las iniciales de las obras seguidas con el número de libro y línea. AM refiere *Adversus Mathematicos* y HP refiere a las *Hipotiposis Pirrónicas*.

Mi interés está centrado en c-, es decir, en pensar un modo contemporáneo de practicar la filosofía de manera pirrónica. Asimismo, esto implica tomar ciertos elementos del pirronismo antiguo como básicos o necesarios y a partir de la constatación de su presencia poder caracterizar a una propuesta filosófica actual como pirrónica y no por ejemplo, estoica. De otro modo, el neopirronismo contemporáneo supone una interpretación fiel de las fuentes antiguas pero no una simple repetición en el presente. Si el pirronismo es una orientación (*agouê*), y no un sistema cerrado de principios, permite variaciones, incorporaciones, en un marco básico de aspectos que no pueden ser omitidos. Precisamente, es posible hablar de una filosofía neopirrónica que incorpora, por ejemplo, el giro lingüístico y su particular manera de entender los problemas filosóficos sin cometer anacronismos. Es decir, el término neopirronismo no reduce la partícula *neo* a simplemente “en la actualidad”, sino que el término supone la incorporación y el desarrollo de aspectos inéditos de un modo en el que no quiebra las continuidades y semejanzas con el escepticismo antiguo. De esta manera, incorpora novedades en un marco de aspectos o elementos básicos de la filosofía pirrónica clásica. Ahora bien ¿cuáles son los elementos básicos que deberían darse para caracterizar a una filosofía contemporánea como neopirrónica?

Para contestar esta pregunta seguiremos el siguiente recorrido: en primer lugar, un breve repaso de la discusión entre urbanos y rústicos puesto que dio el marco interpretativo para los primeros autores que se declararon neopirrónicos en la filosofía contemporánea (Porchat 2007, Fogelin 1994); en segundo lugar, mostrar que la postura urbana que asumieron los neopirrónicos contemporáneos, especialmente Fogelin, deriva en un interpretación *quietista*, esto es, una filosofía que resulta impracticable (como sostienen también las interpretaciones rústicas). Este quietismo se debe a que Fogelin hace hincapié en elementos críticos o corrosivos en torno a la discusión epistémica sobre las creencias y los alcances de la suspensión del juicio; en tercer lugar, destacar desde una exploración metafilosófica aquellos elementos que Sexto Empírico y Wittgenstein comparten y permiten revitalizar un neopirronismo contemporáneo performativo.

1. Urbanos versus rústicos

A partir del renovado interés por las fuentes antiguas del escepticismo griego se instauró, a finales de la década del '70, una controversia exegética sobre las obras de Sexto Empírico. La discusión giró en torno a la interpretación negativa más usual del escepticismo pirrónico: la suspensión del juicio implica que el escéptico no conoce nada, que no posee creencias, que no desarrolla doctrina filosófica alguna. Aceptar que el escéptico conoce algo significaría establecer una inconsistencia en relación con la postulación de la suspensión del juicio (Cf. Frede, 1997). Esta interpretación global de la suspensión de juicio, que alcanza no solo a las doctrinas filosóficas, a los juicios sobre la realidad, sino también a toda clase de creencias que se posea, hizo que muchos autores consideraran al pirronismo como un escepticismo negativo y "radical" (Cf. Frede, 1997; De Olaso, 1994)². Esta interpretación global de la suspensión del juicio fue denominada por Barnes (Cf. Frede 1997) como *rústica* y atribuida a Burnyeat; la interpretación urbana, en oposición a la rústica, interpreta que la suspensión del juicio no alcanza a todas las creencias, sino sólo a las dogmáticas, esto es, aquellas creencias sobre cómo *son realmente* las cosas. Frede fue el representante de la posición urbana puesto que distingue entre dos nociones de creencias, una referida a cómo se nos aparecen las cosas y otra noción más estrecha que solo hace referencia a las creencias metafísicas de los dogmáticos³. La suspensión del juicio se aplica a las creencias dogmáticas sobre lo que está más allá de lo fenoménico.

El problema de la interpretación urbana de Frede es lo que Burnyeat (1980 [1997]) denominó "la práctica del aislamiento": la distinción entre dos sentidos de creencias supone una separación anacrónica entre el ámbito filosófico y el ámbito de la vida cotidiana. Burnyeat, desde su interpretación *rústica*, evita esta clase de anacronismo interpretando que la sus-

2 Si bien esta radicalidad no supone el establecimiento del problema del mundo externo como en Descartes (Cf. *Meditaciones Metafísicas*), sí supone que en las versiones antiguas, a diferencia de las modernas, la duda no es acotada, ni moderada (Cf. De Olaso 1994; Fogelin 1994).

3 La controversia quedó recogida en el libro de 1997, titulado *The Original Sceptics: The Controversy*, en el que se publicaron dos textos de Frede, dos de Burnyeat y uno de Barnes, este último fue quien denomina a la perspectiva del primero como urbana y a la segunda como rústica.

pensión del juicio pirrónica es global ya que la noción de *dogma* no queda acotada solo al ámbito filosófico. La interpretación rústica, si bien evita la práctica del aislamiento, queda expuesta a la acusación de inconsistencia (anulación de la filosofía) e inacción (*apraxia*) que el pirronismo quiso evitar desde sus comienzos. Así, la controversia entre urbanos y rústicos, que lleva más de 40 años de discusión, ha generado diversos argumentos en favor de una y de otra. En “Esbozos suburbanos (o: ni Rústico, ni Urbano)” (2021), Rodrigo Brito, señala que entre ambas interpretaciones se produce una *diaphonía* que genera una *aporía* insuperable. Mientras que la interpretación urbana evita la crítica de inacción, es conceptual e históricamente incorrecta. Por su parte, la interpretación rústica es conceptual e históricamente correcta pero no evita la crítica de *apraxia*. De allí que Brito proponga una vía media de superación de la aporía, llamada interpretación sub-urbana que, a partir de la teoría de los actos de habla de Austin, reevalúa el problema de la suspensión del juicio de los *dogmata* en términos del análisis de las preferencias.

Los *dogmata* que quedan en suspenso son solo los constatativos (que son evaluados como verdaderos o falsos, es decir como aserciones); en cambio, los performativos (que son evaluados pragmáticamente como felices/no felices, o afortunados/desafortunados) permiten que el pirrónico se exprese y comparta la vida cotidiana sin tener que defenderse de la acusación de inacción, ni cometer un anacronismo. Sin embargo, el propio Austin disolvió la distinción entre constatativos y performativos (Cf. Austin 1961, pp.237-39; 1962), entendiendo todos los actos de habla como modos performáticos por lo que parece difícil aplicar la distinción al pirronismo. Al mismo tiempo, y siguiendo a Smith (2021), tampoco es claro que el pirrónico suspenda pronunciarse afirmativamente (asertivamente) aunque sin compromisos metafísicos como lo hacemos en la vida cotidiana. Considero que el foco de la propuesta de Brito sigue siendo el problema de la suspensión del juicio, elemento que desde mi perspectiva reduce, de modo equivocado, a la orientación pirrónica a una filosofía interesada fundamentalmente en cuestiones epistemológicas en términos de crítica corrosiva de las creencias que termina por cancelar la práctica misma de la filosofía.

En la misma compilación en la que aparece el texto de Brito, Smith (2021) en “Más allá de urbanos y rústicos: una interpretación con creencias verdaderas”, propone, a diferencia de Brito, mostrar los puntos de contac-

to entre rústicos y urbanos, no se presentaría una aporía irreconciliable, pero de igual modo debe superarse. Para ello sigue el planteo de Porchat (2007) –quien se autodenominó rústico-urbano- para reinterpretar la noción de juicio que permite sostener una noción de creencias verdaderas compatible con la suspensión del juicio garantizando la no cancelación de la vida por parte del pirrónico. Pero al igual que Brito, la estrategia se basa en una revisión de los debates sobre nociones epistémicas (creencia, verdad, suspensión del juicio) que definen la relación entre filosofía y vida que parece quedar de nuevo bajo la acusación de anacronismo y quietismo. Desde mi lectura, la controversia debe superarse y no centrar el debate en la suspensión del juicio y el problema de las creencias en el marco de la relación filosofía y vida. Puesto que, dado ese marco, conduce a un enfoque quietista del pirronismo: la auto-cancelación de la filosofía ya sea por una defensa de la filosofía crítica que deriva en auto-contradicción y *apraxia*, o en pos de la vida, la defensa de una filosofía inerte separada anacrónicamente del ámbito práctico.

En mi caso, me interesa remarcar un aspecto que considero central en la propuesta pirrónica: sus reflexiones filosóficas sobre la filosofía; especialmente la relación entre *agogué*, *dynamis*, *zétesis* y el uso de los tropos. Cabe aclarar que con este énfasis no pretendo indicar que la suspensión del juicio y el problema de las creencias en conexión con la vida no sean aspectos presentes en el pirronismo, sino más bien entender que se dan en un marco más amplio de preocupaciones por reflexionar filosóficamente sobre la propia filosofía que se practica. A diferencias de las posturas quietistas (tanto urbanas como rústicas) que corren el riesgo de interpretar al pirronismo como una anti-filosofía -el uso corrosivo y purgante de los argumentos que se vuelve autodestructivo- presento una propuesta performativa, que si bien como Brito toma elementos del giro lingüístico no basa la interpretación en la clase de actos de habla permitidos, sino en la clase de filosofía que se practica.

Para desarrollar mi enfoque analizaré críticamente la propuesta neopirrónica contemporánea de Fogelin, que pese a ser uno de los primeros en concebir la equiparación entre las estrategias de Sexto Empírico y Wittgenstein, se basó en una interpretación urbana centrada en las teorías de la justificación que culmina en un quietismo. Desde mi lectura, los aires de familia entre Sexto y Wittgenstein no los encuentro en sus estrategias epistemológicas, sino en el modo en el que ambos reflexionaron filosó-

ficamente sobre la filosofía entendida como una habilidad. Atender al aspecto metafilosófico, a la reflexión filosófica incesante sobre la propia actividad filosófica, es lo que me permite el desarrollo de una alternativa diferente a las que se desprenden de la controversia entre rústicos y urbanos: un neopirronismo performativo.

2. Neopirronismo quietista

R. Fogelin (1976 [2002], 1981 [1992], 1994) fue el primero en hablar de “neopirronismo” para establecer el vínculo entre Wittgenstein y Sexto Empírico⁴ desde una lectura urbana del pirronismo. Su interpretación se basa en la distinción entre “escepticismo filosófico” y “escepticismo *sobre* la filosofía” para presentar las diferencias entre la versión cartesiana y la versión de Sexto Empírico. Para Fogelin, el escepticismo pirrónico, en la versión de Sexto Empírico, utiliza “argumentos filosóficos [o tropos] auto-refutatorios tomando a la filosofía como su objetivo” (Fogelin, 1994, p.3). El pirronismo “combina el escepticismo filosófico con el escepticismo *sobre* la filosofía, es decir, plantea dudas sobre la filosofía a partir de argumentos filosóficos” (Fogelin, 1994, p. 3) dejando intactas nuestras creencias cotidianas. Aunque Fogelin admite que hay diferencias entre ambos autores⁵, cree que es posible establecer un paralelismo entre ellos: “los antiguos escépticos pensaban que una investigación racional del razonamiento sería autodestructiva, mientras que Wittgenstein sostenía que una teoría correcta del significado debe, al final, verse como algo insen-

4 Si bien ya R. Watson había planteado en 1969 la estrategia afin de Wittgenstein y Sexto Empírico contra la metafísica a favor del mundo común público (Cf. Watson 1969).

5 Llamativamente Fogelin no menciona como una diferencia entre ambos autores la perspectiva lingüística que adopta Wittgenstein para su comprensión del origen de los problemas filosóficos. Desde mi propia lectura, si bien existen ciertos aspectos metodológicos difíciles de conciliar entre Wittgenstein y Sexto Empírico -el método para tratar las preguntas metafísicas; el modo de entender el origen de los problemas filosóficos como lingüísticos; y el lugar otorgado a la *epojé* (ver Reinoso 2018)- que deben ser explicitados para evitar anacronismos, sus propuestas pueden complementarse desde una lectura metafilosófica centrada en la reflexión filosófica sobre la práctica de la filosofía como la que aquí proponemos.

tido (*nonsensical/unsinnig*)” (Fogelin, 1992, p. 221)⁶. Así, ambos “recomendaron que debemos ir más allá de sus propias afirmaciones explícitas y, al superarlas, finalmente ver el mundo correctamente” (*Ibíd.*) sin menoscabar nuestra confianza en las creencias del sentido común.

De este modo, las dos propuestas coinciden en que “la filosofía no es posible como disciplina teórica, discursiva o racional”, (*Ibíd.*). Fogelin desde una interpretación urbana acerca a Wittgenstein a los pirrónicos, ya que comparten el mismo objeto y propósito. El objeto es la filosofía dogmática tal como se practicaba tradicionalmente; su propósito, eliminarla. Aunque distingue que los escépticos clásicos sostenían que los problemas filosóficos son, en principio, irresolubles, Wittgenstein afirmaba que carecían de sentido o significado. Más allá de estas diferencias, los dos autores coincidirían en que la filosofía no progresa en términos teóricos aunque sí puede aportar tranquilidad o quietud (HP I. 25-30; IF §133) frente a las enfermedades dogmáticas: la precipitación [HP I. 20, 177, 186; II. 21; III. 2, 280-1]; el ansia de generalidad [*El cuaderno azul*; IF §116]; la ilusión gramatical [IF §110]. Al interpretar la filosofía tradicional o dogmática como una enfermedad a curar, la filosofía se ejerce como una terapéutica autodestructiva (Cf. Hutto 2003).

Una posible interpretación que se desprende de esta forma de entender el neopirronismo es que este tipo de escepticismo anula la filosofía mediante argumentos autodestructivos (*peritrope*). Este carácter autodestructivo (*peritrope*) es vital para el uso pirrónico de los argumentos o tropos, pues al igual que los medicamentos purgantes no sólo eliminan los humores del cuerpo, también se expulsan a sí mismos junto con los humores, (Cf. PH I. 206-7). Así, desde la lectura urbana de Fogelin, tanto Sexto -con su propuesta de suspensión del juicio- como Wittgenstein -con su idea de la disolución de los problemas filosóficos- son representantes del quietismo.

En filosofía, el quietismo puede asumirse como el punto de vista que implica evitar la teorización filosófica sustantiva. En concreto, trata de evitar la postulación de tesis positivas o dogmas y de desarrollar argumen-

⁶ Fogelin analiza el tratamiento que Wittgenstein dio al problema escéptico desde el TLP a *Sobre la certeza*. Para él, Wittgenstein mantuvo la misma posición sobre la falta de sentido del escepticismo *cartesiano* pero esta falta de sentido no podría extenderse al pirronismo (Cf. 2002 y 1992). Sin embargo, cuando Fogelin elabora su propuesta neopirrónica se centra en la filosofía del segundo Wittgenstein (Cf. Fogelin 1994).

tos constructivos. En el contexto de la filosofía contemporánea, el quietismo está directamente relacionado con una determinada interpretación de la obra de Wittgenstein que enfatiza el propósito terapéutico destructivo de su propuesta. La filosofía no provoca ningún progreso ni modificación, como afirma Wittgenstein: “[La filosofía] deja todo como está” (IF §124).

Al tener en cuenta estos elementos se puede sostener que la defensa más temprana del quietismo filosófico en la historia del pensamiento occidental se encuentra en los escépticos pirrónicos antiguos (Cf. Gutschmidt 2020). Los pirrónicos perseguían la quietud o imperturbabilidad (*ataraxia*) mediante la suspensión del juicio (*epojé*) y la abstinencia de asentir a cualquier tesis filosófica (*dogmata*). Recientemente, D. Pritchard (2020) ha adherido a un quietismo pirrónico-wittgensteiniano y ha argumentado que “ayuda a apoyar la interpretación del pirronismo como una indagación perpetua” (p.1). Pritchard realiza una lectura quietista de Wittgenstein centrándose en dos aspectos: 1- la filosofía como actividad más que como cuerpo doctrinal; 2- la inmunidad general frente a la crítica filosófico/escéptica que exhiben nuestras prácticas cotidianas. Está especialmente interesado en cómo las proposiciones bisagra (*Sobre la certeza*, §341, §343) pueden refinar las ideas sobre por qué ciertos compromisos son inmunes a los tropos escépticos pirrónicos. Desde mi lectura, si bien Pritchard destaca a la filosofía como una actividad, ésta queda subsumida a una actividad epistemológica constructiva cuya tarea es mostrar la función de fundamento que las proposiciones bisagra poseen y que termina por promover opiniones sustantivas. En contraste a esta lectura, encuentro que Sexto Empírico y Wittgenstein no estaban especialmente interesados en las cuestiones epistemológicas como el objetivo de sus propuestas filosóficas; más bien, les interesaban como parte del cuestionamiento de las pretensiones fundacionalistas o metafísicas exhibidas por la filosofía dogmática.

Por otra parte, considero que la noción de investigación abierta o perpetua que retoma Pritchard es contraria a la interpretación quietista que postula. Para evitar el quietismo el énfasis debe ponerse en la idea de una orientación filosófica (*agogué*) de indagación abierta (*zétesis*) que asume la filosofía como una actividad (*dynamis*) argumentativa -en un sentido enriquecido- que se pregunta: por la propia filosofía, por sus métodos, por sus límites, por su relación con la vida, con los compromisos sociales básicos, con los usos lingüísticos ordinarios, etc. Para apoyar mi lectura,

ofreceré, en lo que sigue, una interpretación que presta especial atención a las reflexiones metafilosóficas que permite el desarrollo de una alternativa al quietismo: una propuesta performativa.

3. Neopirronismo como metafilosofía

El neopirronismo podría entenderse como una propuesta metafilosófica. En este sentido, el “escepticismo sobre la filosofía” implica una reflexión filosófica y performativa⁷ sobre la filosofía utilizando diferentes estrategias argumentativas. La preposición “sobre” no implica la asunción de dos niveles u órdenes de reflexión diferentes, sino que sólo indica el objetivo o finalidad de la reflexión filosófica en ambos autores. En efecto, Sexto y Wittgenstein examinan los límites, alcances y métodos de la filosofía haciendo filosofía. Esta práctica opera performativamente en la persona que la ejerce. El neopirronismo como metafilosofía es una indagación abierta que implica la capacidad o habilidad (*dynamis*) de utilizar diferentes estrategias argumentativas filosóficas en un sentido performativo para fomentar una nueva forma de ejercer la filosofía. Esta forma de interpretar el legado pirrónico y wittgensteiniano no sólo es más fiel a los intereses de

7 El término “performativo”, y sus variantes, remite directamente a J. L. Austin (1961, 1962) quien lo definió en relación con una clase especial de enunciados, o preferencias, aquellos que involucran la primera persona del singular y utilizan verbos como jurar, prometer, bautizar, apostar. Al pronunciar estos enunciados lo que hacemos es realizar (*perform*) una acción. Cuando digo <lo juro>, no describo la acción, la estoy realizando. Para que la acción suceda no solo depende de que la palabra sea pronunciada, sino de las circunstancias y de seguir dos reglas para evitar un fallo (*misfire*): la primera, que la convención exista y sea aceptada; y la segunda que “las circunstancias en las que pretendemos invocar este procedimiento deben ser apropiadas para su invocación” (Austin 1961, p. 224-5). Más allá de su uso técnico en el marco de la teoría de los actos de habla de Austin (1962), el término *perform* significa también ejecución, actuación, ejercicio, habilidad, actividad. Al tener en cuenta estos significados, he optado para mi propuesta neopirrónica por la noción “performativa” por dos razones: la primera, me permite poner de relieve, frente al quietismo de las interpretaciones rústicas y urbanas, que la reflexión filosófica sobre la filosofía es ella misma una actividad incesante, de ahí su primordial aspecto performativo. Y la segunda, más austiniana, mostrar la relación íntima entre lenguaje (usos de los tropos, usos de expresiones escépticas) y la práctica de la filosofía neopirrónica que hacen que se la conciba no como una doctrina, sino como actividad, como una habilidad argumentativa autoreflexiva que *ejecuta un cambio* en quien la ejerce.

los autores, sino que permite desarrollar una filosofía neopirrónica contemporánea.

Para desarrollar esta propuesta, debo aclarar mejor qué entiendo por metafilosofía y cómo puedo utilizar este término contemporáneo para hablar de una filosofía antigua como la de Sexto. En 1940, Lazerowitz, inspirado por sus lecturas de la obra del segundo Wittgenstein, acuñó el término metafilosofía para referirse a “la investigación de la naturaleza de la filosofía, con el objetivo central de llegar a una explicación satisfactoria de la ausencia de afirmaciones y argumentos filosóficos indiscutibles” (Lazerowitz, 1970). De esta manera, se enfatiza que la metafilosofía se preocupa principalmente por el “lenguaje” filosófico. Su función es analizar, aclarar o disolver lo que se consideran desviaciones lingüísticas que cometen los filósofos cuando quieren construir una teoría⁸. Lazerowitz basó su posición en el párrafo de Wittgenstein de IF §116: “Lo que hacemos es reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano”. Esta interpretación literal, desde mi lectura, es equivocada porque termina por reducir a la filosofía al lenguaje ordinario, o considerar que el sentido común tiene las respuestas a las cuestiones filosóficas (como pensaba G. E. Moore).

Sin embargo, es el propio Wittgenstein el que evita esta lectura ya que en sus *Investigaciones Filosóficas* declara explícitamente: “uno podría pensar: si la filosofía habla del uso de la palabra ‘filosofía’ debe haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así: es, más bien, como el caso de la ortografía, que se ocupa de la palabra ‘ortografía’ entre otras sin ser entonces de segundo orden” (IF §121). En §122, presenta la idea de una representación perspicua o sinóptica o clara (*übersichtlichen Darstellung*) que “produce justamente esa comprensión que consiste en ‘ver conexiones’ (...) De ahí la importancia de encontrar e inventar casos intermedios”. Este último punto -sobre ofrecer nuevos casos, analogías refrescantes, creación de ejemplos- enfatiza los aspectos performativos. En relación con esto, Wittgenstein nos dice que pueden implicar “una nueva forma

⁸ En la reconstrucción que realiza Reese de la posición de Lazerowitz, el prefijo “meta” significa “más allá”: “el metafilósofo va más allá de la filosofía, disolviendo las afirmaciones filosóficas en las del lenguaje ordinario” (Reese, 1990, p. 28). Su propuesta está “en” la filosofía, en el sentido de que opera sobre un material que él llama filosófico; está “más allá” de la filosofía en el sentido de que disuelve ese material desde el exterior; y trata “sobre” la filosofía porque hace un juicio sobre toda la empresa filosófica (Cf. *Ibid.* p. 29).

de ver las cosas (...) es como si hubiera inventado una nueva forma de pintar; o, también, una nuevo metro, o un nuevo tipo de canto”, (IF §401).

Desde mi enfoque, esta “nueva forma de mirar -o de ver” implica una modificación, una revisión, un cambio en la forma de entender el problema o la cuestión. Este aspecto performativo está relacionado con la reflexión que Wittgenstein hace en el *Big Typescript* sobre la filosofía: “la dificultad de la Filosofía no es la dificultad intelectual de las ciencias, sino la dificultad de un cambio de actitud y de voluntad: trabajar en filosofía es en realidad trabajar sobre uno mismo; sobre la propia comprensión. Sobre el modo en que uno ve las cosas”, (Wittgenstein, 2014, p.397). En un parecido de familia, Sexto presenta su orientación filosófica a partir del estrecho vínculo entre el uso de los argumentos y la “cura” de la temeridad de los dogmáticos. Los usos filosóficos de argumentaciones y persuasiones, que “difieren en intensidad”, tienen el propósito terapéutico “de curar por medio del discurso la arrogancia y precipitación de los dogmáticos” [HP III. 280]. Al conectar estos aspectos de la filosofía sextana con sus reflexiones sobre la filosofía como una habilidad (*dynamis*) y una orientación (*agoguè*) abierta o continua (HP I. 4-10), es posible ofrecer una interpretación no quietista (autodestructiva) del uso de los tropos porque implica positivamente una modificación, la ejecución de un cambio, al ser usados.

De este modo, entiendo que la metafilosofía no es una reflexión o lenguaje de segundo orden, sino una forma de ofrecer observaciones (*Bemerkungen/remarks*) filosóficas que toman a la propia filosofía como parte de su reflexión. Así se establece una armonía de la metafilosofía con la forma en la que Wittgenstein describe la filosofía como una actividad y no como una teoría o doctrina (TLP 4.112; IF §109); como un conjunto de métodos y terapias y no como un método único: “no hay un método filosófico, aunque sí hay métodos, como terapias diferentes” (IF §131). Teniendo en cuenta estos aspectos puede interpretarse a la metafilosofía como una orientación filosófica que considera cardinal el examen filosófico de la filosofía. A partir de este uso del término metafilosofía, se pueden encontrar *aires de familia* entre las observaciones filosóficas de Wittgenstein sobre la filosofía y las de Sexto Empírico y corregir la interpretación quietista del neopirronismo⁹ (Pritchard 2020; Cf. Fogelin 1981, 1994; Cf. Sluga 2004) que expondremos en la siguiente sección.

⁹ He plasmado los primeros avances de la investigación sobre este punto en Reino (2022b).

4. Neopirronismo: una propuesta performativa

Resulta trivial decir que la argumentación es una parte central de la propuesta de Sexto Empírico. La recopilación de tropos y sus usos aplicados a las filosofías dogmáticas y las llamadas artes liberales puede entenderse como un gran tratado de argumentación. Sin embargo, desde un enfoque no quietista como el que aquí se propone, se busca mostrar que la argumentación escéptica no puede reducirse a la función de refutación o cancelación. En otras palabras, la argumentación en Sexto Empírico no debe entenderse en el marco de la validez dogmática de la lógica formal. Por el contrario, los argumentos escépticos buscan la equipolencia pero no para impugnar definitivamente.

Esta forma de interpretar la dialéctica pirrónica se acerca mucho a la mayéutica de Sócrates (Cf. Pajón Leyra, 2013, p. 192). La mayéutica socrática no pretende ganar una disputa imponiendo contraargumentos. Más bien, busca que el interlocutor llegue a una posición por sí mismo analizando sus propios argumentos, evaluando las razones ofrecidas para sustentarlos, distinguiendo el poder de persuasión que poseen. Bouveresse (2006) también interpretó a Wittgenstein como concibiendo el trabajo filosófico como una actividad socrática de dilucidar y persuadir argumentativamente lo que ya está ahí ante los ojos de todos (Bouveresse, 2006, p. 175).

Tanto en el caso de Sexto Empírico -con el uso de los tropos para la consecución de la equipolencia-, como en el caso de Wittgenstein -con la aplicación de una variedad de estrategias de análisis y descripción conceptual para disolver problemas-, debe entenderse a las prácticas argumentativas en un sentido enriquecido y performativo (Cf. Toulmin 2007; Perelman & Olbrechts-Tyteca 1989). Así, la persuasión no sería una forma ilegítima de argumentación o una forma no argumentativa de producir efectos sobre el otro.

Si bien ambos autores asumen una actitud crítica frente a ciertos modos dogmáticos de practicar la filosofía, en ningún caso pueden ser leídos como anti-filósofos. El aspecto performativo se plasma en aquellos elementos que ambos autores promueven para la práctica de la actividad filosófica que no sólo tienen un objetivo crítico-destructivo, sino también uno creativo y transformador. El aspecto creativo lo encuentro en las diferentes estrategias argumentativas que ambos proponen: el uso de

diversas clases de tropos o argumentos, la invención de ejemplos, el uso de la ironía y el humor, las analogías refrescantes, el uso de ficciones o la invención de experimentos mentales -entre otros- para mostrar aspectos confusos de los problemas que se tratan. El aspecto transformador, de realizar una modificación, lo encuentro en las técnicas persuasivas utilizadas por ambos y cuya finalidad no es refutar al oponente o resolver los desacuerdos, sino hacer que el interlocutor cambie su modo de ver aquello que lo lleva a afirmar lo que afirma, que reconozca cómo se generan ciertas confusiones, que advierta qué sesgos operan en su posición, etc. Frente a las discrepancias que se suscitan en filosofía, el objetivo principal ya no debe ser reducido a la impugnación, sino a llevar, persuasivamente, a que los oponentes cambien, modifiquen, su visión del asunto en debate y clarifiquen su posición y comprendan que bajo sus propios parámetros no pueden justificar lo que afirman.

Se podría pensar que acentuar estos elementos de modificación de la voluntad o los modos de ver un asunto, acercan esta interpretación a la del pirronismo clásico en la que se buscaba fomentar de una actitud particular: la indiferencia. Si bien, tanto en Sexto como en Wittgenstein hay una búsqueda de disipación de la ansiedad dogmática, sus propuestas no se reducen a una propuesta existencial que abandona el ejercicio de la argumentación. De ahí que resulte importante la clave metafilosófica aquí propuesta para resaltar los elementos performativos que ambos autores comparten en sus reflexiones filosóficas sobre la filosofía como habilidad argumentativa.

Identificar estos elementos es lo que nos permite superar la controversia entre rústicos y urbanos porque dicha controversia conduce a la orientación pirrónica a un quietismo. De este modo, una propuesta neopirrónica performativa permite no sólo rescatar y combinar fielmente lo que Sexto y Wittgenstein propusieron para sus propios proyectos filosóficos, sino también desarrollar en la actualidad una investigación filosófica pirrónica revitalizada.

Referencias

Austin, John L. (1961). *Performative Utterances*. En *J. L. Austin Philosophical papers* (pp. 220-239). Oxford: Oxford Press.



- Austin, John L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford Press.
- Brito, Rodrigo Pinto de. (2021). Esbozos suburbanos (ni rústicos ni urbanos). En J. Ornelas (Ed.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 125-138). México: UNAM.
- Brochard, Victor. (2005). *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- Bouveresse, Jacques. (2006). *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*. México: UNAM.
- Chiesara, M. Lorenza. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Barcelona: Siruela.
- Dal Pra, Mario. (1975). *Lo Scetticismo Greco*, Vol. II. Bari: Laterza.
- de Olaso, Ezequiel. (1994). El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (6), 133-161. Madrid.
- Diógenes Laercio. (2008). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Madrid: Librería de Perlado, Páez y C.^a.
- Fogelin, Robert. (1981/1992). "Wittgenstein and Classical Skepticism." *International Philosophical Quarterly* 21, March: 3-15. Reedited en *Philosophical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, pp. 214-231.
- Fogelin, Robert. (1976/2002). "Wittgenstein and the History of Philosophy", in *Wittgenstein*, second edition, New York, Routledge & Kegan Paul Ltd: 226-234.
- Fogelin, Robert. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press.

- Frede, Michael; Burnyeat, M. (1997). *The Original Sceptics: The Controversy*. Hackett Publishing Company.
- Gutschmidt, Rico. (2020). Beyond Quietism: Transformative Experience in Pyrrhonism and Wittgenstein. *International Journal for the Study of Scepticism*, Brill, 10: 105-128.
- Hutto, Daniel D. (2003). *Wittgenstein and the End of Philosophy*. Neither Theory Lazerowitz, Morris. (1970). A Note on 'Metaphilosophy'. En *Metaphilosophy*, Vol. 1, N. 1, p. 91. London: Palgrave Macmillan.
- Pajón Leyra, Ignacio. (2013). *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Perelman, Chaïm; Olbrechts-Tyteca, Lucie. (1989). *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Porchat, Oswaldo. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Pritchard, Duncan. (2020). "Pyrrhonism and Wittgensteinian Quietism". In *Ancient Scepticism and Contemporary Philosophy*. (eds.) L. Perrissinotto & B. R. Cámara. Italy. Mimesis International, (forthcoming). Available in https://www.academia.edu/43925914/PYRRHONISM_AND_WITTGENSTEINIAN_QUIETISM
- Reese, William L. (1990). Morris Lazerowitz and Metaphilosophy. *Metaphilosophy*, Vol. 21, Nos. 1 & 2, 28-42.
- Reinoso, Guadalupe. (2018). Las preguntas metafísicas y otras enfermedades filosóficas: Wittgenstein y el pirronismo. *Sképsis Revista de Filosofía*, Vol. IX, N° 17, 99-113.
- Reinoso, Guadalupe. (2022a). Wittgenstein y el neopirronismo: Metafilosofía, argumentos y persuasión. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca. 49(-), 299-317. <https://doi.org/10.36576/2660-9509.49.299>



- Reinoso, Guadalupe. (2022b) Neopyrrhonism as Metaphilosophy: a Non-Quietist Proposal. *Praxis Filosófica*. (54), 11–30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11935>
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis pirrónicas*. Akal.
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores*. Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.
- Sluga, Hans. (2004). “Wittgenstein and Pyrrhonism.” In W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 99–117.
- Toulmin, Stephen E. (2007). *Los usos de la argumentación*. Madrid: Península.
- Virvidakis, Stelios. (2008). Varieties of Quietism. *Philosophical Inquiry* 30/1–2: 157–175.
- Smith J., Plínio. (2021). Más allá de urbanos y rústicos: una interpretación con creencias verdaderas. En J. Ornelas (Ed.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp.105-123). México: UNAM.
- Watson, Richard A. (1969). “Sextus and Wittgenstein”, *Southern Journal of Philosophy*, 7(3): 229–237.
- Wittgenstein, Ludwig. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Técnos.
- Wittgenstein, Ludwig. (1998). *Philosophical Remarks*. Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. (2010). *Wittgenstein*. Tomo I y II. Gredos.
- Wittgenstein, Ludwig. (2014). *Escrito a máquina*. Trotta.



El concepto de ἀγωγή en Sexto Empírico y su innovación en la tradición

Tristán Fita*

Introducción

Sexto Empírico nos presenta su escepticismo pirrónico como una filosofía no sistemática, no doctrinaria y no como una “escuela”, tanto en el sentido clásico como helenístico del término. Atento al modo de ejecutar el quehacer filosófico de su época, denomina su propuesta como una ἀγωγή, en contraposición con la noción de αἵρεσις, concepto que representaría el ideal de doctrina filosófica con un sistema de valores y principios inamovibles y que se deben seguir para el propio funcionamiento de la labor filosófica. Fuera de *Hipotiposis pirrónicas* las únicas tres alusiones al término ἀγωγή (en *Adversus Mathematicos* I 7; VII 29 y XI 257)¹ están conectadas con la descripción o presentación general de su escepticismo (i.e. “καθόλου λόγος”), pues no utiliza el término en conexión con la descripción particular del escepticismo (i.e. “ειδικὸς λόγος”).

De inmediato surgen interrogantes que intentaremos responder: ¿qué quiere significar nuestro autor con ἀγωγή y αἵρεσις y qué tipo de compromiso –si los hubiere– implican estos términos? ¿Por qué Sexto prefiere ἀγωγή para definir su propuesta?, ¿tiene este término un solo significado? Esto teniendo en cuenta que, ante una primera aproximación a la obra sextana, claramente podríamos pensar que se trata de una filosofía sistemática, con lineamientos exegéticos claros y que peca por esto y la interpretación de otros conceptos clave (como el de ἐποχή) de ser una propuesta auto contradictoria.

¹ Las subsiguientes citas en nuestro idioma de pasajes, salvo que se indique lo contrario, corresponden a las ediciones de Gredos para las obras de Sexto Empírico y a la de Alianza para Diógenes Laercio. Cf. Referencias. Abreviaturas: AM= *Adversus mathematicos*; DL= *Vitae Philosophorum...* (Diógenes Laercio); FOCIO= *Biblioteca*; PH= *Hipotiposis pirrónicas*.

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC); tristanfita@gmail.com

Para responder estos interrogantes utilizaremos como guía los aportes de Ioli (2003), aportes desatendidos –a nuestro juicio– por los estudios escépticos actuales y que volcamos en nuestra lengua, donde la escasez es aún mayor. Además, apelaremos al concepto de “innovación en la tradición” del filólogo italiano L.E. Rossi. Esto último nos permitirá mostrar cómo Sexto está siguiendo los mandatos de cómo se piensa la producción literario-filosófica en su época.

Nuestra intención principal reside en mostrar los matices implícitos del término ἀγωγή en la obra sextana, que escapan a una primera lectura y que permiten reforzar la coherencia entre el modo en que el filósofo escéptico comprende el quehacer filosófico y su pirronismo, el cual no tiene voluntad de sistema y que busca quizá el ideal último de todo escepticismo: el de ser una filosofía sin presupuestos.

Desarrollo

El significado quizás más extendido y amplio del término ἀγωγή es el de “guía”, “conducción”². A partir de estas acepciones se pueden incluir las traducciones del término por “educación” o “formación”, tal como el propio Sexto utiliza en PH III 245 y AM XI 189-90 al hablar de la educación ética y pedagógica estoica. Un segundo significado del término, desde el ya citado LSJ, es el de “modo de vida”. Pero los textos citados por este consagrado diccionario para sostener dicho significado no parecen pertinentes a los textos sextanos, ya que esta acepción se encuentra en textos cristianos antiguos y en la literatura patristica.

Estudiosos contemporáneos como Pellegrin y Mates³ eligen traducir el término por “vía” o como, Annas y Barnes, por “persuasión” (Cf. Sexto Empírico, 2000) pero en un sentido muy laxo y contrapuesto a la idea de αἵρεσις, entendido esto último como “secta” o “sistema doctrinario”. Ioli atestigua que exégetas como Glucker han argumentado en favor de ver un significado similar o común entre αἵρεσις y ἀγωγή, entendiendo que ambos términos encarnan las escuelas de pensamiento no institucionalizadas, en oposición a las más tradicionales como σχολή y διατριβή, consi-

2 Cf. *Ad loc.* En el diccionario Liddel-Scott-Jones (1883= LSJ). En: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph>

3 Cf. Sexto Empírico (1997, traducción al francés por parte de P. Pellegrin) y (1996, traducción al inglés por B. Mates).

deradas como escuelas bien organizadas, con un fundador y una sucesión de figuras directivas (*διαδοχή*) clara. Incluso allí se nos dice que el vocablo *ἀγωγή* está atestiguado en contextos filosóficos más antiguos que su par *αἵρεσις*. Por último, la exégeta italiana detalla la opinión de von Stadten quien sostiene en su estudio sobre las sectas médicas que *αἵρεσις* refiere a un grupo de personas percibidas con una clara identidad doctrinaria, con un fundador, y con una fuerte oposición a teorías de otras sectas, además de autonombrarse a sí mismas. Esto, no solo ocurría con las sectas médicas sino también con las filosóficas, al menos a partir del siglo II d.E.C (Ioli, 2003, p. 404).

Hay que remarcar también que una cuestión decisiva a tratar es saber si ambos términos en cuestión son realmente expresiones conceptuales surgidas de las escuelas filosóficas mismas o es una invención propia de las tradiciones doxográficas e históricas, interesadas en clasificaciones y demarcaciones para sus propios propósitos. *Αἵρεσις* fue un término más utilizado por distintas escuelas, independientemente de las tradiciones doxográficas. Implicaba tener doctrinas y un fundador bien delimitados, esto es, tener una identidad filosófica fácilmente distinguible. Mientras que *ἀγωγή* es empleado en distintos testimonios doxográficos y respecto de algunas pocas filosofías helenísticas, como es el caso de Sexto Empírico o de Diógenes Laercio, al hablar de los escépticos, cirenaicos y cínicos (Gigante, 1981, p. 113).

En el caso de nuestro pensador, que insiste que su propuesta no es una *αἵρεσις* sino una *ἀγωγή*, en primer lugar, podemos decir que podría ser el caso que tal derivado resultase del cisma que Arcesilao abrió en la Academia platónica, dándole un tinte mucho más escéptico y retornando a cierto espíritu socrático⁴. Es decir, bajo la guía de Arcesilao, la Academia fue tildada de *ἀγωγή* y no de *αἵρεσις*, ya que el propio Arcesilao se alejaba de la doctrina platónica y de los dogmas fundacionales de esta. Sexto confirma esto ya que en PH I 232 leemos:

4 Teniendo en cuenta, ante todo, la evidencia desde papiros herculanos que señala Ioli y que esto precedería la emergencia del Neopirronismo de Enesidemo, aunque en FOCIO (212.170b2) encontremos la expresión “*ἀγωγή λόγον*” de Aristócles de Messina para referirse a la filosofía del mencionado iniciador del Neopirronismo (Ioli, 2003, pp. 407-410).

Por el contrario, me parece a mí que Arcesilao —que decíamos que fue el fundador y presidente de la Academia Media— tiene mucho en común con los razonamientos pirrónicos; de forma que su orientación y la nuestra son casi una misma cosa.

Este pasaje resulta muy significativo, no solo porque el propio Sexto hace notar su voz de modo acentuado —algo raro en su escritura— para marcar la proximidad ya señalada entre su propuesta, sino también porque en pasajes del mismo capítulo tilda de αἴρεσις y φιλοσοφία a las propuestas de la Academia de Platón y la Nueva Academia de Carnéades, ambas por sostener creencias (es decir aceptar existentes cosas no evidentes) y su preferencia de algo como probable o no (i.e. a partir de la “πίστις/ἀπιστία”).

Cabe destacar que también existen trazos del concepto de ἀγωγή con otra filosofía muy cercana a la propuesta sextana. Nos referimos a la escuela de medicina Empírica, de donde nuestro pensador toma su nombre. En fragmentos relacionados al trasfondo que relaciona esta corriente médica con Enesidemo vemos este término siempre está asociado a los médicos empíricos y no así su contrapartida⁵.

Al comparar los pasajes donde Sexto define si su postura es una αἴρεσις de con los pasajes pares de Diógenes vemos interesantes similitudes que nos permiten entender mejor la postura del pirrónico. Leemos en Sexto:

También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que «un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos» y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema.

Pero si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida —tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un

5 Cf. Deichgräber (1965, 42.5; 53.6; 126.4; 186.7). Según Deichgräber el término además de ser solo utilizado para la escuela de medicina Empírica solo vuelve a ser utilizado para referirse a los escépticos. Cf. Deichgräber (1965, 41.11; 135.26).

sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema.

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales, (PH I 16-17).

En Diógenes:

La mayoría tampoco acepta la de Pirrón, por su incertidumbre. Unos dicen que es una secta en algún respecto, pero en otro no. Pero parece que es una secta. Porque llamamos secta a la que sigue o parece seguir en su apariencia a un cierto principio de razonamiento. Según eso podemos llamar con buenas razones una secta a la Escéptica. Pero si pensamos como secta en la adhesión a unos principios dogmáticos que requieren obediencia, ya no puede denominarse secta. Porque no posee dogmas, (DL I 20).

Claramente ambos textos están tomando lo que aquí se traduce como “doctrina o dogma (i.e. “δόγμα”) como mucho más que una opinión no revisada sobre algo no evidente, esto es, una afirmación sobre algo incierto. Aquí representa la palabra fija de la tradición, que deriva de un maestro o de una serie de escolarcas primigenios, y no como esa opinión injustificada que vemos, por ejemplo, en autores como Platón con el término “δόξα”. Dogma representa una interpretación canónica también. Es más que δόξα, como opinión injustificada tal como se aprecia en los *Diálogos* más célebres de Platón.

Si recordamos ahora que Enesidemo se apartó de la Academia Platónica, que por en aquel tiempo proponía una amalgama entre estoicismo y platonismo en su doctrina, entonces podemos continuar vislumbrando qué significa para nuestro pensador el término ἀγωγή. Claramente, la postura de Sexto en esto sigue el “cisma” de Enesidemo, cisma que de algún modo abrió Arcesilao y a quien el propio Sexto, como también vimos, tiene como referente de su escepticismo. Probablemente, Enesidemo intentaba salvar o darle cierta dignidad al pirronismo frente a los intentos dogmáticos de descalificarlo como impracticable y contradictorio. Desde la óptica de esta herencia, el escéptico presenta para Sexto una manera particular, no doctrinaria, de elección filosófica de ejercitar el pensamien-

to y presentar su práctica, aun sin dogmas preestablecidos y sin tener el compromiso de seguir un discurso o λόγος fundacional y fundamental.

Para seguir acercándonos al concepto que nuestro filósofo tiene en mente, atendamos ahora al único pasaje donde nuestro pensador define explícitamente el concepto de ἀγωγή, que se encuentra en el inicio del décimo tropo:

El décimo *tropo* —justamente el que más referencia hace a lo ético— es el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas».

Una forma de pensar [ἀγωγή] es, desde luego, un enfoque de la vida [αἴρεσις βίου] o de determinada cuestión surgido en torno a una o varias personas; por ejemplo, en torno a Diógenes o entre los espartanos, (PH I 145).

El pasaje indica que ἀγωγή parece equivaler a un compromiso consciente ya sea a algo general y amplio, como un modo de vida, o algo más específico, *siempre y cuando* siga la guía de alguien (que puede ser una persona o un grupo de ellas como señala dicho pasaje). Estas características de ἀγωγή coinciden con las del pasaje PH I 16-17, donde ἀγωγή es considerado no de modo general sino en conexión con el escepticismo, y donde, además, se nos describe al término como siguiendo un cierto λόγος acorde a lo que aparece. Leemos el pasaje en cuestión:

También en lo de preguntarnos si el escéptico tiene un sistema nos conducimos de forma parecida. Pues si alguien dice que «un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos» y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene sistema.

Pero si uno afirma que un sistema es una orientación que obedece a cierto tipo de razonamiento [λόγῳ τινί] acorde con lo manifiesto, y en el supuesto de que ese razonamiento nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida —tomándose el «correctamente» no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio— y que se oriente a lo de ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema.

Seguimos en efecto un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto, que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales.

Como señala PH I 17, este λόγος escéptico tiene dos rasgos distintivos: nos enseña cómo es posible vivir correctamente (en un sentido o amplio y no dogmático o enfático del término) y se orienta hacia la ἐποχή.

Intentemos dilucidar ahora qué sería este λόγος escéptico declarado en PH I 17. En este parágrafo se nos dice que el escéptico sigue los fenómenos o apariencias. Ahora bien, a pesar de los varios pasajes donde se expresa que los escépticos siguen los fenómenos o el βίος (E.g., PH I 23, 237-8; II 102; III 235) la ἀγωγή no debe verse reducida a la contemplación de las exigencias vitales (i.e. βιωτική τήρησις): atender a las leyes y costumbres de un lugar, a las propias necesidades y afecciones no lo vuelve a uno un filósofo. Así que, otra vez nos preguntamos, en qué sentido es filósofo el escéptico y en cuál no actúa como tal (i.e. ἀφιλόσοφος en AM XI 165). La respuesta posible consiste en sostener que la ἀγωγή se vislumbra con el λόγος *efético* que el escéptico aplica en las investigaciones filosóficas, es decir, en la investigación teórica sobre la verdadera naturaleza de las cosas, sea esta cual sea. Al seguir sus pesquisas, el λόγος, esto es el modo discursivo que adopta el escéptico para afrontar el tema a tratar, es descrito como el principio racional que mejor exhibe las contradicciones del pensamiento filosófico, a tal punto que todo intento dogmático de contradecir este λόγος no hace más que evidenciar los desacuerdos teóricos y argumentativos y, por ende, en la necesidad de la suspensión del juicio (E.g. PH II 259). Al seguir esta forma discursiva de ejercer sus investigaciones (aunque de manera no dogmática y sin un compromiso fuerte, i.e. ἀδοξάστως) ejerce cierta elección teórica que es consistente con el carácter efético del λόγος, pues este, al inducir la ἐποχή, cancela tanto la doctrina dogmática analizada como a sí mismo. Y aquí es donde Sexto compara este discurrir con un purgante o una escalera que los escépticos usan para elevarse y luego desechar (Cf. AM VIII 480 y 481 respectivamente). Y como aclara en PH III 280, al desplegar las contradicciones del pensamiento dogmático y poner a la vista la inevitabilidad de la ἐποχή, el pirrónico ofrece terapia para “curar” la precipitación (προπέτεια) y la creencia u opinión injustificada y arraigada (οἴησις).

Otro matiz interesante de la ἀγωγή sextana se revela en torno a las παρακείμεναι φιλοσοφίαι (Cf. PH I 210-241). De todas las filosofías que Sexto pasa revista y que se han asociado a su postura –por seguir en su composición un manual de escepticismo modelo, posiblemente el de Enesidemo– es la filosofía de Arcesilao la que es reconocida como la más cercana a su propia propuesta y que también según nuestro pensador es una ἀγωγή (Cf. PH I 232). Pero al tratar la cercanía de la filosofía académica con la suya, la σκῆψις escéptica es calificada simplemente como seguir algunas creencias comunes y abstenerse de una inclinación fuerte. En cambio, el asentimiento dogmático se caracteriza por una elección activa y una adhesión fuerte al objeto considerado. Así, el tipo de adhesión que presenta la ἀγωγή sextana a partir de su propia ejecución no es una inclinación sentida ni involucra un asentimiento voluntario, solo es un acatamiento pasivo al fenómeno. Se parece a la obediencia de un pupilo con su pedagogo, nos dice el símil de Sexto en PH I 230. El pedagogo (παιδαγωγός) ejercita el carácter y temple ético del pupilo y es seguido por este de modo pasivo en su camino a la escuela, pero no es un auténtico maestro con un saber específico (διδάσκαλος) que pone a prueba la adquisición de este en el estudiante. Y esta podría ser también la forma en que los escépticos siguen a Pirrón. En cambio, la αἴρεσις de los académicos como Carnéades y Clitómaco y los Dogmáticos implica un sentimiento de adhesión y de asentimiento más fuerte hacia sus maestros y doctrinas.

En PH I 11 leemos también, “E implícitamente, con la noción de orientación filosófica escéptica también ha quedado definido el filósofo pirrónico. Es en efecto el que participa de la citada capacidad”.

De esta manera, la ἀγωγή representa la idea de una corriente de pensamiento, no sistemática o doctrinaria, donde lo que fundamentalmente se transmite es una habilidad crítica o la δύναμις ἀντιθετική. Esto queda retratado en PH I 11, donde leemos la unión que hay entre el concepto de ἀγωγή y la δύναμις del pirrónico: pirrónico es el que participa de esta habilidad. Esto no significa que efectivamente *posee* dicha capacidad.

Esta idea de corriente nos reenvía otra vez a la figura de Pirrón, figura cuyo análisis otra vez puede arrojar luz sobre el concepto de ἀγωγή. Pirrón no es presentado por Sexto ni como fundador, ni como profeta ni como maestro (διδάσκαλος). Como figura en PH I 7, Pirrón es visto como la forma encarnada del escepticismo. El pensador de Elis es quien mejor capturó y caracterizó la σκέψις (“σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον

ov” en PH I 7), la cual, si atendemos al inicio de PH, donde se distinguen las tres modalidades de entender la ζήτησις, al modo de una “historia de la verdad”, entonces comprenderemos que es quien mejor mostró y corporizó un tipo de estas modalidades de filosofar que ya existía previamente a Sexto.

En DL IX 106 la “actitud” o “postura” (διάθεσις) de Pirrón aparece definida casi en los mismos términos que la ἀγωγή sextana en PH I 17. En este pasaje laerciano se nos cuenta que, de acuerdo con los *Argumentos de Pirrón* de Enesidemo (i.e. “Πυρρώνειοι λόγοι”) Pirrón se guiaba por lo que aparece. En DL IX 78 además, leemos:

Consiste pues la doctrina de Pirrón, según dice Enesidemo, en su *Introducción a la filosofía de Pirrón*, en una *denuncia* de las apariencias o de las cosas pensadas en cualquier forma, en la que enfrenta todas a todas, y en esa contraposición descubre que presentan una dificultad y confusión enormes.

Aquí el término “denuncia”, que hemos resaltado en cursiva, es una traducción incorrecta o poco feliz. El término que aparece en griego es “μῆνσις” que puede ser traducido por “reporte” o “descripción de información”, casi en el sentido del adverbio “ἱστορικῶς”, que Sexto emplea en PH I 4, tanto para explicar cómo expondrá su obra, así como para exhibir no dogmáticamente al escepticismo en general. Lo expresado en este pasaje coincide, por consiguiente, con lo antedicho acerca de la inducción de la ἐποχή y con la idea de PH I 29 donde, recordemos, se expresa que esta se produce cuando el escéptico constata la anomalía entre φαινόμενα y νοούμενα (o entre unos y otras). El pasaje, además, declara que esto es algo que el mismismo Pirrón legó a la tradición pirrónica y que Enesidemo retomó.

Así vista la postura de Pirrón, sería un antecedente evidente de la propuesta sextana, incluso más que la de Arcesilao, elogiada por Sexto, puesto que en PH I 232-233 podemos ver cierta imposición dogmática del escolarca académico a la hora de generar la suspensión del juicio. Es decir, desde los pasajes sextanos podríamos leer también que Arcesilao buscaba enfáticamente la ἐποχή, imponiéndola como objetivo escéptico y volviéndose, entonces, una prescripción dogmática.

Como Sexto menciona poco –y con mucho cuidado– a Pirrón, hay que destacar que no resulta sencillo –ni aconsejable– establecer que nuestro escritor está captando y retomando la esencia misma de lo propuesto por Pirrón (si es que hubo tal). Más bien, a partir de pasajes como AM XI 1, podemos entender cierto matiz final sobre la ἀγωγή:

Hemos repasado anteriormente las aporías puestas de relieve por los escépticos en relación con las partes lógica y física de la filosofía, y nos queda añadir las que pueden avanzarse también contra la parte ética, pues de este modo cada uno de nosotros, tras conseguir la perfecta disposición escéptica, vivirá, en palabras de Timón:

*de forma fácil sin ningún cuidado,
y no tendrá ya más por estas cosas
preocupación o falta de sosiego,
ni prestará atención al grato verbo
de las habladurías de los sabios.*

Este pasaje, introducción a *Contra los éticos*, claramente idealiza la disposición de Pirrón utilizando las palabras de quien por primera vez lo hiciera su precursor (i.e. Timón). Si lo conjugamos con AM I 306, donde se compara a Pirrón con el sol, que ofusca y distorsiona la visión de quien lo mira atentamente, podemos entender que esa “confusión” que produce en lo atendido o investigado, no es otra cosa que la ἐποχή. Luego, con estos pasajes en mente y con sus pares de DL, podemos sostener que los ideales de la imperturbabilidad y la correspondiente ἡσυχία o *tranquilidad*, visibles a través de la “canonización” de Pirrón, son ideales identificables también con el núcleo de lo que se transmite –o se intenta salvaguardar– a través de la corriente pirrónica o ἀγωγή.

Consideraciones finales

Cerremos este breve repaso sobre el significado del concepto de ἀγωγή sextano atendiendo a los siguientes puntos. En primer lugar, a pesar de encontrar testimonios historiográficos y doxográficos de peso, esto no significa que haya una línea de continuidad nítida desde Pirrón hasta Sexto tal que el concepto de ἀγωγή sea un reflejo de esa corriente. Cuando

Sexto utiliza el término, claramente traza hilos de referencia hacia quien señala como sus antecesores. Pero, principalmente, el término es utilizado para indicar una cierta práctica y disposición filosófica, que no ocurre en una escuela con fundador y antecesores delimitados y con dogmas o preceptos transmitidos y a salvaguardar de generación en generación. En cambio, el concepto de *ἀρσεις* sí implica una *διαδοχή*, por lo que la línea de escolarcas y maestros tiende a reflejarse de modo bastante claro en la historia de cada doctrina y donde cada enseñanza relevante hace al maestro que la dicta casi un en la historia de esa tradición filosófica particular⁶. En todo caso, de haber un antecesor claro de esta postura, sería Pirrón quien mejor ilustra esta, aunque con pocos panegíricos y sin anécdotas grandilocuentes⁷.

Así, la *ἀγωγή* escéptica no se trata de la expresión de una concentración de dogmas y creencias a sostener sino, en todo caso, de seguir el “ejemplo” de Pirrón que, al menos desde los testimonios de Enesidemo –y que Sexto retoma–, consistiría en sacar a la luz las contradicciones entre *φαινόμενα* y *νοούμενα* (o entre unos y otras) para desarrollar la *δύναμις ἀντιθετική* que conduce a la *ἐποχή*. En este sentido, esta postura tiene doble sentido: uno práctico, porque implica una forma de vivir, y otro

6 En este sentido recordemos estas reflexiones de Decleva Caizzi sobre Sexto como autor: “(...) *la sua opera costituisce, essenzialmente, un repertorio di argomentazioni volte a controbilanciare le teorie dogmatiche per ottenere l'isostenia da cui nasce la sospensione e la conseguente imperturbabilità. In questa prospettiva, ciò che conta è soprattutto l'argomentazione e la sua efficacia, non colui che se ne serve; l'intento primario di Sesto non è di far emergere il proprio contributo personale, ma di esibire lo scetticismo all'opera, offrendo gli strumenti necessari a combattere il dogmatismo, in tutte le molteplici forme in cui esso si è manifestato o può manifestarsi. Il modello sembra essere quello della pratica della medicina, dove ciò che conta è la descrizione dei vari tipi di malattie e l'applicazione degli opportuni rimedi, non il nome di chi, nel corso del tempo, li ha escogitati o messi in opera per la prima volta*” (Decleva Caizzi, 1992, 280).

7 Adherimos a las palabras de Gigante quien sostiene que “*Sesto è il rappresentante di una vera e propria storiografia scettica che compete molto adeguatamente con la storiografia nostalgicamente platonica di Numenio e l'autorevole storiografia di tipo aristotelico riproposta per il mesinese Aristocle*” (Gigante, 1981, 113). Los escépticos, para el exégeta italiano, no constituyeron una escuela *stricto sensu* sino, más bien, una orientación, un *habitus*, que, en sus inicios, no fue institución de algún tipo o *paideia* orgánica específica. A posteriori, quizás sí, como parece indicarnos DL IX 116. Al respecto Gigante sentencia: “(...) *La diadochia scettica che si fa risalire a Pirrone è una vera e propria aporia*” (Gigante, 1981, 33).

teórico, pues nace de preocupaciones nacidas acerca de cómo interpretar las anomalías que se nos presentan (tanto nivel físico como inteligible). Pero además de esto, la ἀγωγή, o al menos tal como Sexto la presenta, implica una disposición involuntaria y no dogmática hacia lo que se nos presenta. Es decir, al modo de un simple seguir el curso de los eventos sin elecciones teóricas abigarradas ni un compromiso intelectual fuerte. Por eso mismo, finalmente, Pirrón no representa un fundador o un maestro (algo que sí haría si su propuesta tuviera aires de αἵρεσις). Seguir la διάθεσις de Pirrón no implica un compromiso activo sino una adhesión pasiva hacia su modo ejemplar de encarnar la ejecución de la δύναμις escéptica.

Para Sexto, el término ἀγωγή captura mejor el matiz de opción filosófica que persigue y que no encaja con su par opuesto, αἵρεσις. El escepticismo sextano, saliendo de las estructuras y mandatos de deber tener un fundador, escolarcas, una tradición y dogmas definidos, encuentra en este formato y expresión una forma nítida de ilustrarse a sí mismo. Por esto mismo, también, los matices traducibles de ἀγωγή como “modo de vida” no son incompatibles *per se* con el concepto, siempre y cuando se tenga en cuenta que implica seguir un modelo o ejemplo, como el de Pirrón o el de Arcesilao mismo, quien según DL predicaba más con sus ejemplos que con sus doctrinas⁸.

Desde toda esta óptica vale recordar, para finalizar, la idea central que el filólogo italiano, L.E. Rossi desarrolló en su memorable artículo “*I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*”. Si con nuestras torpes palabras pudiéramos resumir *grosso modo* lo sostenido por dicho filólogo, diríamos que, para autores como Sexto, el *mandato* literario de su época dicta que debe pasar revista a sus antecesores para luego introducir su aporte a la tradición. Es decir, que para un autor helenístico su aporte o su contribución innovadora se inserta una vez que con fundamentos ha designado a sus “Adanes”. Y ahí es donde el autor agrega su condimento que le da a su opción filosófica su “sabor especial” a partir de ingredientes ya conocidos. Entonces, es en conceptos como el de ἀγωγή donde creemos que mejor se vislumbra la innovación que Sexto Empírico aporta a la ya existente corriente pirrónico-escéptica.

8 Cf. DL IV 28 ss.

Referencias

- Decleva Caizzi, Fernanda (1992). “Sesto e gli scettici” en *Sesto Empirico e il pensiero antico*. Nápoles: Bibliopolis (Elenchos), XIII, pp. 277-327.
- Deichgräber, Karl (1965). *Die griechische Empirikerschule*. Berlín: Weidmann.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza (Carlos García Gual ed.).
- Focio (2003) *Bibliothèque*. París: Les Belle Letres, Tomo II: códices 84-185 (R. Henry ed.).
- Gigante, Marcello (1981). *Scetticismo e Epicureismo*. Nápoles: Bibliopolis.
- Ioli, Roberta (2003). “Agōgē and related concepts in Sextus Empiricus” en *Siculorum Gymnasium*, Universidad de Catania: Duetredue Edizioni, LVI, n. 2, pp. 401-28.
- Lidell, Henry G.; Scott, Robert y Jones, Henry S. (1883). *Greek-English Lexicon*, XVI ed. Nueva York: Harper and Brothers. <https://www.perseus.tufts.edu>
- Rossi, Luigi E. (1971). “I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche”, en el *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Londres: Universidad de Londres, Londres, n° 8, pp. 69-94.
- Sexto Empírico (1993) *Esbozos pirrónicos*. (A. Gallego Cao – T. Muñoz Diego eds.).
- Sexto Empírico (1996a) *The Skeptic way: Sextus Empiricus's Outline of Pyrrhonism*. Oxford: Oxford U. Press (B. Mates ed.).

Sexto Empírico (1996b) *Hipotiposis pirrónicas*. Torrejón de Ardoz: Akal (R. Sartorio Maulini ed.).

Sexto Empírico (1997a) *Esquises pyrrhoniennes*. París: Seuil (P. Pellegrin ed.).

Sexto Empírico (1997b) *Contra los profesores*. Madrid: Gredos (J. Bergua Cavero ed.).

Sexto Empírico (2000) *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge U. Press (J. Annas y J. Barnes eds.).

Sexto Empírico (2012) *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos (J.F. Martos Montiel ed.).



Presencia pirrónica en Montaigne: zétesis, buen uso del juicio y humanismo

Federico Uanini*

Leer *Los Ensayos* de Michel de Montaigne implica tener contacto con una obra filosófica pletórica de herencias intelectuales. Producto de una educación de carácter humanista, este escrito da cuenta de las múltiples lecturas y apropiaciones que el filósofo francés realizó mientras llevaba a cabo la tarea de pintarse a sí mismo. Destacar que las tradiciones helenísticas juegan un papel fundamental en esa herencia es, a esta altura del pensamiento, poco novedoso. La cuestión siempre abierta, en cambio, es cómo leer esa presencia, y en nuestro caso cómo leer la presencia pirrónica en *Los Ensayos* de Michel de Montaigne.

Escepticismo en Montaigne: algunas lecturas históricas

Los primeros lectores de Montaigne como Pierre Charron o Blaise Pascal entendieron que en *Los Ensayos* hay una presencia escéptica que no se puede obviar y que volvería a su autor un escéptico declarado (Raga Rosaleny, 2020, p. 91). Esta interpretación se extendió incluso a nuestra contemporaneidad donde registramos trabajos fundamentales que han marcado un antes y un después en la forma de leer el escepticismo en el pensador francés. Uno de ellos es la pesquisa realizada por Pierre Villey. En su trabajo de inicios de siglo XX, *Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne* de 1908, realiza una detallada investigación histórica que nos permite saber, entre otras cosas, que para el año 1576 el alcalde de Burdeos ya había tenido contacto con el escepticismo pues de dicha época trata su famosa medalla con la frase “¿Qué sé yo?”. La lectura que propone Villey puede encuadrarse, a grandes rasgos, en lo que algunos autores han definido como “hipótesis evolucionista” (Force, 2009) de Montaigne. Cada uno de los diferentes libros de *Los Ensayos* reflejaría una cierta simpatía concreta con las diferentes filosofías helenísticas: el libro primero sería el estoico, el segundo el escéptico y el tercero el epicúreo. Cada una de esas filosofías

* CONICET – CIFYH / IDH, Universidad Nacional de Córdoba; fede11235@gmail.com

representaría un proceso dinámico y de diferente grado de madurez del propio Montaigne quien habría fluctuado entre las diversas doctrinas y orientaciones, considerando al escepticismo como un punto intermedio y crítico (Villey, 1946) que luego abandonaría. Fortunat Strowski, seguidor de Villey, manifestó también esta perspectiva pasajera del escepticismo en Montaigne que luego sería dejada de lado por lectores como Hugo Friedrich para retornar a las primeras interpretaciones donde el escepticismo cobraba un rol fundamental en el alcalde de Burdeos (Raga Rosaleny, 2020, p. 92).

Otras lecturas encuentran posible leer la presencia escéptica en Montaigne centrándose en su actividad política. Algunos autores sostienen que el pensador francés podría haber hecho uso de elementos escépticos vinculados a los *Esbozos pirrónicos* para justificar posiciones políticas (Tizziani, 2014). Centrándose en “la observancia de las exigencias vitales” (HP I 23-24)¹, dispuestas por Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos*, Montaigne emplearía dichas observancias, sobre todo la de regirse por las costumbres, para oponerse así a la amenaza del protestantismo que está presente en algunos de sus escritos. Generando un eco entre esas observancias y ensayos como *La costumbre o no cambiar fácilmente una ley aceptada* (I XIII) el escepticismo sería útil para evitar una modificación de las prácticas sociales.

Sin embargo, otras lecturas abonan por una incompatibilidad entre el escepticismo y la política en Montaigne, en específico el carácter de tolerante con el que la tradición lo definió. Un análisis de los argumentos de Sexto nos llevaría, como antes indicamos, a seguir las costumbres como una forma de guía frente a la imposibilidad de acceder a una verdad definitiva. Pero esas costumbres en la época de Montaigne estaban articuladas bajo instituciones como la Inquisición que lejos están de predicar la tolerancia con la que el gobernador de Burdeos se caracterizó. Desde este enfoque, entonces, autores como Curley (2005) disponen que el escepticismo pirrónico, entendido bajo una coherencia absoluta con lo dispuesto

1 Para las citas de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico en adelante HP seguido de número romano indicado el libro y número arábigo señalando la línea. Utilizaremos en este trabajo la traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego en la edición de la editorial Gredos del año 2017.

por Sexto, es enemigo de la tolerancia en tanto sería funcional a la violencia de las instituciones eclesiásticas².

Sobran también los análisis que entienden al escepticismo en Montaigne como un vínculo con lo religioso. Trabajos como el de Popkin (1983) van en esa línea al considerarlo como un “fideísta escéptico” en tanto su lectura aportaría argumentos que exhiben cómo la razón humana, escepticismo mediante, sería erosionada en defensa de la superioridad de la fe. Otros trabajos más contemporáneos, sin embargo, han aportado argumentos para rebatir esta famosa perspectiva “fideísta” (Raga Rosaleny, 2020) argumentando que dicha caracterización no es apropiada para definir a Montaigne por resultar anacrónica y porque no refleja la posición del catecismo católico en la época del autor. Sobre el vínculo entre religión y escepticismo en Montaigne existen además numerosos trabajos donde, cada uno con sus razones, se exponen lecturas tanto creyentes como herejes del filósofo francés (Weber, 1978).

Si bien todos acuerdan en su presencia escéptica, podríamos establecer que los debates se generan sobre el alcance de dicha *agogé* en Montaigne. Seguimos a Vicente Raga (Raga Rosaleny, 2020) cuando este describe, a grandes rasgos, cuatro líneas de interpretaciones sobre la presencia del escepticismo en Montaigne según sus lectores. Primeramente, algunos piensan que en la obra del francés hay una postura dualista similar a la de Sexto Empírico. Habría así una contraposición entre el “fenómeno” (término que Montaigne nunca emplea pero que podría generarse cierta sinónima con *fantasía* y otras palabras similares) y lo que se encuentra más allá de éste. En segundo lugar, otros opinan que esta clave de lectura no es correcta y piensan que Montaigne es un pensador de la “aparición pura”. En tercer lugar, están quienes piensan que el autor comenzó a

2 Para esta línea de pensamiento es el reconocimiento de que no todas nuestras creencias son racionales y que, por tanto, no vale la pena pelearse por ellas lo que movilizaría cierta tolerancia en Montaigne. Esta conclusión extraída del ensayo *Apología de Raimundo Sibiuda*, si bien se distancia de lo expuesto por Sexto en los *Esbozos pirrónicos*, puede ser parte de un escepticismo novedoso que Montaigne genera tras la lectura de ciertos autores, Sexto incluido. Por nuestra parte, entonces, concordamos con Curley en tanto el seguir las costumbres aleja a Montaigne de la tolerancia, pero nos diferenciamos de sus análisis que plantean que no puede ser la tolerancia un producto del escepticismo en el autor francés. El problema de Curley, sugerimos, consiste en buscar en Montaigne un escéptico que sólo copiaría a Sexto, en lugar de considerarlo como un autor que de sus lecturas desarrolla una especie de pirronismo original.

escribir bajo el influjo escéptico y luego cambió de orientación hacia el academicismo y, por último, otros consideran que Montaigne fue tanto un neopirrónico como un académico.

El escepticismo complejo de Montaigne

Lo que puede observarse en todo este brevísimo (e incompleto) estado del arte es que las perspectivas sobre cómo aparece el escepticismo en Montaigne son muy diferentes. Con este autor sucede lo que remarcó Juan Rivano (2000): “no encuentro una interpretación de los *Ensayos* que no tenga un buen soporte en éstos y que no pueda a la vez refutarse con el mismo apoyo” (p. 7). Según qué hipótesis de lectura escéptica adoptemos se iluminan diferentes aspectos de una obra que, por su misma estructura, es difícil de asimilar en una lectura rápida. La consideración de todas estas diferentes interpretaciones escépticas nos aporta, opinamos, un sentido que va insinuando la complejidad de *Los Ensayos*: la presencia escéptica en Montaigne es amplia y problemática. La forma en cómo el alcalde de Burdeos dispone su escepticismo está signada, creemos, por el carácter propio de una época donde primaba el apropiarse de forma novedosa de las nuevas ideas que circulaban gracias a la imprenta y las traducciones (Kristeller, 1993). Hay diversos escepticismos en la obra del autor francés, e incluso por frases mismas del filósofo se podría sostener, como antes mencionamos, una cierta mixtura en las dos grandes corrientes escépticas, a saber: el pirronismo y el academicismo. En *Apología de Raimundo Sibiuda*, por ejemplo, Montaigne define al escepticismo de Pirrón como “una invención humana muy verosímil y útil” (II XII 743)³, destacando así un espíritu más cercano a la Academia que al pirronismo. Así, el escepticismo en la obra del francés es patente en su presencia, pero no es tan clara la función que Montaigne le otorga.

Muchas de las lecturas que han pretendido definir al pensador de Burdeos con motes categóricos han cometido el error que algunos autores denuncian de Popkin, a saber, tomar un solo ensayo de la obra y preten-

³ Para indicar las citas de *Los Ensayos* emplearemos de aquí en adelante la siguiente numeración: indicaremos en número romanos el libro de *Los Ensayos* al cual pertenece el texto seleccionado, luego en romanos el número de ensayo escogido, en arábigo la página de la edición de 1595 traducido al español por J. Bayod Brau de editorial Acantilado que consignamos al final del artículo.

der que el resto del escrito se someta a este análisis (Force, 2009). Y este problema, creemos, radica en que no se capta de forma correcta la complejidad del ensayo como registro de escritura. Cuando se lee a Montaigne muchas veces se le exige una forma particular de presentar las ideas que no se corresponde a lo propuesto por el francés. Así, acceder a *Los Ensayos* suele significar un violento ejercicio de someter la pluralidad filosófica de Montaigne a nuestras exigencias interpretativas. Si no consideramos las peculiaridades propuestas por el autor, corremos el peligro de generar confusión en su propuesta filosófica. Como ejemplo puede valer lo explicitado por Force (2009) sobre Pierre Villey. El gesto de identificar “períodos” en la obra de Montaigne por parte de Villey es resultado de intentar forzar, en un texto de carácter a veces incoherente y plural como los ensayos, una pretendida coherencia con el objetivo de volverlo así filosófico. Los ensayos se alejan de las temáticas pretendidamente filosóficas para pasar a hablar, en un sentido y una estructura determinada, de un “fin doméstico y privado” (*Al lector*) como es el propio autor. Para algunos, este alejamiento en tanto modo y objeto de escritura lo distanciaría también de la posibilidad de hacer filosofía. También para el mismo Montaigne era esto patente pues llega a escribir en ensayos como *La Vanidad* afirmaciones como “no soy filósofo” (III IX 1416): no se siente parte de una tradición de escritura, aunque sí está muy consciente de ser el iniciador de otra (Desan, 2016), porque las temáticas que enuncia y el uso que da a la presencia de las diversas filosofías se alejan de los usos argumentales que otrora la filosofía empleó. Pero eso no implica que “tengamos” que transformar a Montaigne en filósofo, sino que se debe entender cuál es la propuesta de filosofía del autor. El ensayo es un registro de escritura peculiar que no habla sobre lo eterno y lo inmutable, sino más bien sobre lo concreto y lo mudable (Adorno, 1962), y hace uso de citas y posiciones filosóficas que resultan novedosas para la época. Es por eso, sugerimos, que una lectura que intente forzar este rasgo fundamental del autor puede contribuir a propagar confusión en las interpretaciones que hagamos sobre el papel del escepticismo en su obra.

Escepticismo en Montaigne: uso y presencia

Nuestra propuesta para entender la presencia del escepticismo en Montaigne, sin pretender que sea la única, será considerarla desde dos espec-

tos. En primer lugar, el referido al uso del pirronismo como herramienta de argumentación en *Los Ensayos*. Entenderemos a la filosofía pirrónica como parte, y no siempre central, de los artilugios filosóficos que el autor francés emplea en su obra. Sugerimos que las diferentes filosofías, y entre ellas el pirronismo, que aparecen en el trabajo del francés están en estrecho contacto con el propósito ético de su obra y no pueden tomarse ajenas a tal misión. Por ejemplo, el pirronismo como filosofía aparece de forma muy concreta en el ensayo *Apología de Raimundo Sibiuda* cuando Montaigne, para replicar a quienes critican la solidez de los argumentos del teólogo, exhibe cómo la razón misma es falible. Allí recomienda, posiblemente a Margarita de Valois, que las armas pirrónicas deben ser usadas sólo bajo “extrema necesidad” (Maia Nieto, 2012, p. 366) pues está muy consciente del aspecto corrosivo de dicha filosofía. El carácter erosionante del pirronismo era anunciado desde las primeras traducciones al latín de los *Esbozos Pirrónicos* por parte de Estienne (Basílico, 2012), y Montaigne parece tenerlo en mente cuando alaba y critica al pirronismo en partes iguales en la *Apología*. El pirronismo puede ser un buen instrumento para criticar a los objetores de Sibiuda, pero eso no significa que tengamos que adherirnos de forma cabal a lo propuesto por esta *agogé*. Sirve en un momento concreto, pero esto no supone que el autor deba tener más compromiso con el pirronismo que con otra filosofía pues la importancia no está dada en la generación de un sistema, sino en el ejercicio del autoconocimiento y, en este caso, una crítica a cierta oposición política de carácter protestante (Maia Nieto, 2012).

En segundo lugar, consideraremos la presencia del pirronismo en tanto forma de entender la investigación del autoconocimiento, actitud que ronda por la totalidad de *Los Ensayos*. Sugerimos entender la pesquisa del “fin doméstico y privado” de la obra (*Al lector*), a saber, la pintura de sí mismo o autoconocimiento, bajo cierta similitud con la forma escéptica de investigación que dio a dicha *agogé* uno de sus nombres, a saber, la *zétesis* (HP I 7). En su último ensayo, *La Experiencia*, Montaigne dice “Me estudio a mí mismo más que a cualquier otro asunto. Ésta es mi metafísica, ésta es mi física” (III XIII 1602). Ese es el tema central de los ensayos, una búsqueda de sí mismo. Pero esa indagación va de la mano con una fuerte consciencia de cambio y mutabilidad que algunos autores afirman obedecer a sus lecturas de filósofos como Lucrecio (Bayod, 2013). Es conocido que la búsqueda de ese saber por parte de Montaigne no se sistematiza de

la forma que lo hará en Descartes mucho tiempo después, y para muchos lectores esta “incapacidad” es una especie de fracaso para el gobernador de Burdeos. Sin embargo, nosotros apostamos por otra perspectiva: no se puede hablar de fracaso en su autoconocimiento porque la búsqueda no pretende llegar a una respuesta cerrada y concreta, sino que su finalidad se da en su ejercicio. Montaigne dice sobre su trabajo que “es un registro de acontecimientos diversos y mudables, y de imaginaciones indecisas y, en algún caso, contrarias, bien porque yo mismo soy distinto, bien porque abordo los objetos por otras circunstancias y consideraciones” (III II 1202). El autor reconoce que su pesquisa es cambiante e, incluso, contradictoria, porque él mismo lo es. Haciendo gala de la cláusula de “buena fe” (*Al lector*) con la que comienza su obra, Montaigne se sincera y no parece entender que esta variabilidad sea un problema, sino, más bien, una condición para tener en cuenta en el intento de conocerse a sí mismo. Nos distanciamos así de las lecturas que entienden como un problema el hecho de que Montaigne no llegue a un conocimiento acabado del *Yo* como lo hará posteriormente Descartes. Esa perspectiva, creemos, en lugar de entender la especificidad de la obra de Montaigne pretende verlo como un mero prolegómeno del cartesiano y como un simple y poco original transmisor del escepticismo a la modernidad. Entender la propuesta del alcalde de Burdeos es reconocer que su forma de indagar es siempre abierta, y llegar a un cierre no implica un éxito sino, más bien, un detenimiento que vulneraría el espíritu de la búsqueda misma que, como veremos a continuación, implicaría una finalidad ética.

Zétesis y autoconocimiento

Montaigne plantea que su objeto de conocimiento no puede captarse y capturarse para siempre. Afirma: “no puedo fijar mi objeto. Anda confuso y vacilante debido a una embriaguez natural. Lo atrapo en este momento, tal y como es en el instante en el que me ocupo de él” (III II 1201-1202). Ese *Je* que se busca sólo puede ser capturado en un instante concreto, es decir, mientras se escribe sobre él. Es ahí donde el ensayo, en tanto ejercicio y género de escritura, cumple su función: es como tal un registro de escritura que se distancia de la tradición al no hablar sobre lo eterno y lo inmutable para, en su lugar, enunciar un “ahora” y un “aquí” concreto (Adorno, 1962). Pero ese encontrarse de forma instantánea para luego

desvanecerse no es, como dijimos, un problema, sino que parece ser algo propio de este tipo de investigación. “Si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos, me mantendría firme” (III II 1202) dice Montaigne. “Ensayar” supone un ejercicio constante, pero no de cualquier tipo: implica un estar “siempre aprendiendo y poniéndose a prueba” (III II 1202). La noción de “ensayo”, del francés *essai*, proviene del vocablo latino *exagium* que inicialmente significaba “pesar” para luego ir variando hasta llegar, en el francés del siglo XVI, a tener connotaciones como “prueba”, “ejercicio” o “investigación” (Raga Rosaleny, 2010, p. 67). Es en ese ensayar constante donde, pensamos, puede tener cabida una cierta lectura escéptica si lo interpretamos como una forma de investigación con similitudes pirrónicas. Recordando lo que Sexto dice sobre el pirrónico, que no cesa de investigar cuando otros piensan haber encontrado la verdad o rechazan el poder llegar a ella (HP I 3), así también Montaigne no cesa de buscar ese conocimiento cuando otros, la filosofía o la medicina, por ejemplo, piensan haber llegado a una conclusión categórica sobre el ser humano.

Al igual que la *zétesis* del pirrónico tenía una finalidad ética, en Montaigne esa constante e inacabada búsqueda de autoconocimiento está estrechamente ligada a la propuesta de vida de los ensayos: el buen uso del juicio. En textos como *La Pedantería* o *La formación de los hijos* se obtiene una propuesta clara: la formación educacional y la investigación tienen el objetivo de “hacernos mejores” (I XXIV 176). No se investiga por el simple hecho de saber, actitud que Montaigne criticará con ferocidad, sino porque ese saber tiene la capacidad de transformarnos para bien. El autoconocimiento también puede ser colocado en esta línea donde investigar tiene sentido de cara a una transformación personal y un gesto formativo. Montaigne, a diferencia de los pirrónicos como Sexto, no busca una verdad sobre el mundo (Smith, 2012) sino más bien sobre sí mismo. En algunos de sus ensayos, como *Apología de Raimundo Sibiuda*, sus críticas a cómo la filosofía ha encumbrado al ser humano van de la mano con la preocupación por el autoconocimiento: la vanidad ha generado imágenes difusas y grandilocuentes de quienes somos. Ejercitar ese constante conocimiento de sí mismo implica también distanciarse de las definiciones que la filosofía y el pensamiento han enunciado sobre cómo es el ser humano. Hacernos mejores no es sólo imitar, como plantea en su metáfora, la actividad de una abeja que recolecta polen de las flores y luego forma ella misma su miel (I XXV 192), es también reconocer que esa formación y

buen uso del juicio está estrechamente ligado a una actividad constante de conocerse a sí mismo

Pero el autoconocimiento no está sólo guiado por una forma de investigación particular, sino que se le adhiere otra iniciativa, casi metodológica, por parte de Montaigne: la de exponer sus imperfecciones en primera plana para que así sean evitadas (III VIII 1376). El buscarse constantemente no sólo impide que nos creamos las definiciones dogmáticas que la cultura ha esbozado sobre qué significa ser un hombre, también una denuncia de sus propios vicios funciona, para Montaigne, como un remedio que nos evita “la convicción de ser superiores” (III VIII 1381). La autodenuncia, que se entrelaza con la constante investigación de sí mismo, es una estrategia que el autor propone frente a la filosofía de su época a la cual acusa, en ensayos como *El arte de la discusión*, *La Pedantería* o *La formación de los hijos*, de no generar sino vanidad. El reconocimiento de sus faltas se propone así como una forma de contrarrestar la falsa imagen de una disciplina que “mejora bastante las bolsas, en modo alguno las almas” (III VIII 1384). Para Montaigne no importa qué se coloque en los libros o qué se enseñe si eso no conlleva una mejora personal. El fruto de la experiencia no es decir qué hicimos, sino formar nuestro juicio (III VIII 1390), no es “quién llegará a la meta, sino quién efectuará las más bellas carreras” (III VIII 1385). La importancia está siempre dada en el ejercicio de la búsqueda y denuncia que contrarresta el quietismo dogmático de pensar que ya sabemos quiénes somos. Nunca se detiene en su búsqueda y todo aquello que pueda colaborar en potenciar la vanidad que nos oscurece el camino es considerado como una vía a desalentar por el autor. En claro guiño al escepticismo de Francisco Sánchez, el francés escribe que “hemos nacido para *buscar la verdad*; poseerla corresponde a una potencia mayor” (III VIII 1385). La centralidad de la filosofía de Montaigne está dada por la ejercitación, no por llegar a una obra o concepto acabado.

Esta crítica constante sobre quienes somos, donde se aúna la *zétesis* del Yo y la autodenuncia, no sólo pretende poner en jaque a las afirmaciones históricas que la filosofía realizó sobre quién es el ser humano, sino que también muestran cómo el humanismo de Montaigne presenta novedades para su época. Contrario a experiencias como la de Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi o Marsilio Ficino, Montaigne carece de un optimismo hacia el ser humano (Navarro Reyes, 2012, 62). No considera al hombre por fuera de la cadena del Ser como lo hará, por ejemplo, della

Mirandola, sino que moderará sus afirmaciones disminuyendo la vanidad con que históricamente nos hemos entendido. Ensayos de tinte escéptico como *Apología de Raimundo Sibiuda* exhiben cómo Montaigne, en contraposición con los animales, no nos ve tan favorecidos como otrora se pensaba. Sumado a sus críticas sobre la capacidad limitada de la razón, sería tentador hablar de un “humanismo pesimista” en Montaigne, pero es precisamente el ejercicio constante del autoconocimiento lo que impide una postura definitiva, y por tanto pesimista, sobre la pregunta “¿quiénes somos?”. Sólo una posición dogmática, que entiende al ser humano desde una definición ya establecida, puede entender al gobernador de Burdeos como un “pesimista”. Montaigne, más bien, es un crítico de las respuestas sobre el *Yo*, cuya actividad se vuelve sugerente de cierto “humanismo escéptico” (Navarro Reyes, 2012) que no confía acríticamente en los aportes dogmáticos que se han cargado sobre los hombros del ser humano. El humanismo de Montaigne asume al hombre en su punto de partida, en su cultura y en su cuerpo, y entiende que sobre él hay muchas formas de auto entenderse ajenas a su auto reflexión. Montaigne sería un pesimista si no se comprende que su lucha contra la vanidad no está dada por una apuesta a cierta antropología, sino que se estructura frente a un contenido ético que hace uso de la *zétesis* como forma de erosionar las definiciones dogmáticas y equilibrar así el sobre optimismo con que la filosofía ha considerado erróneamente al ser humano.

Para finalizar concluimos que en Montaigne podemos encontrar un enfoque novedoso de la *zétesis* pirrónica orientada a una búsqueda sobre sí mismo y no sobre el mundo. Esta forma particular de indagación se encuentra conectada con el “método” de Montaigne consistente en denunciar públicamente sus imperfecciones y vicios, e implica reconocer la dinámica que exhibe cómo el autor francés se vincula con la tradición: no es un fiel reproductor de las filosofías que cita. El escepticismo en Montaigne, como antes dijimos, es un reflejo de su actividad intelectual donde temple el pensamiento de la tradición bajo el fuego de sus experiencias personales. Hay un ejercicio escéptico novedoso en Montaigne, pero esto no nos habilita a definirlo como “un pleno pirrónico” porque se distancia de forma categórica de algunos puntos centrales del pirronismo como la *epojé* (Raga Rosaleny, 2020), al menos en la forma expuesta por Sexto Empírico (HP I 25-30). En este sentido abogamos por una lectura compleja del autor, donde las filosofías, en particular el pirronismo, aparecen tem-



pladas bajo sus propias preocupaciones. Así, entonces, lo consideramos como un pensador que hizo de la tradición filosófica lo mismo que una abeja del polen: tomó de cada escuela lo propio para templarlo bajo su impronta y volverse un novedoso exponente de, entre tantas cosas, un escepticismo que se preocupa por el auto conocimiento.

Referencias

- Adorno, Theodor (1962). *Notas de literatura* (pp. 11-36). Madrid: Ariel.
- Basílico, Brenda (2012). Marin Mersenne, Henri Estienne y el redescubrimiento de las Hipotiposis Pirrónicas de Sexto Empírico. En *Tradición clásica y Filosofía moderna* (pp. 71-86). Santa Fe: Editorial UNL.
- Bayod, Jordi (2013). Montaigne y la inmensidad Del mundo: «Una perpetua multiplicación Y vicisitud de formas». *Endoxa*, (31), 312-348. DOI: 10.5944/endoxa.31.2013.9377
- Desan, Philippe (2016). *Lectures du Troisième livre des Essais de Montaigne*. París: Éditions Honoré Champion.
- Force, Pierre (2009). Montaigne and the coherence of eclecticism. *Journal of the history of ideas*, 70 (4), 523-544. DOI: 10.1353/jhi.0.0052
- Kristeller, Paul Oskar (1993). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Maia Nieto, José (2012). O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na «Apologia de Raymond Sebond». *KRITERION*, 53 (126), 351-374. DOI: 10.1590/S0100-512X2012000200003
- Navarro Reyes, Jesús (2012). Montaigne distemporáneo: Humanismo y posmodernidad. *Taula, quaderns de pensament*, (44), 55-69.

- Popkin, Richard (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Raga Rosaleny, Vicente (2010). *Escepticismo, ironía y subjetividad en Los Essais de Michel de Montaigne*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Raga Rosaleny, Vicente (2020). *Guía Comares de Montaigne* (pp. 91-114). Granada: Comares.
- Rivano, Juan (2000). *Introducción a Montaigne*. Santiago de Chile: Bravo y Allende Editores.
- Smith J., Plínio (2012). O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne. *Kriterion: Journal of Philosophy*, 53(126), 375-395. DOI: 10.1590/S0100-512X2012000200004
- Tizziani, Manuel (2014). Nada que temer de ese pensamiento: Montaigne, pirronismo y Reforma. *Ideas y Valores*, 63(156), 207-221. DOI: 10.15446/ideasyvalores.v63n156.39655
- Villey, Pierre (1908). *Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne: Vol. I*. París: Hachette.
- Villey, Pierre (1946). *Les Essais de Montaigne*. París: SFELT.
- Weber, Henri (1978). «L' Apologie de Raymond Sebond» et la religion de Montaigne. *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*. 7 (33-34), 183-196. DOI: 10.48611/isbn.978-2-406-11846-6.p.0183



Pirronismo y criticismo: una lectura neopirrónica de la *sprachkritik* de F. Mauthner

Sebastián Di Tomaso*

Introducción

F. Mauthner (1849-1923), pensador y escritor multifacético nacido en Horzitz, en la región de Bohemia perteneciente entonces al imperio austrohúngaro, fue una de las figuras intelectuales fundamentales de la constelación de escritores, poetas, filósofos y artistas que conformaron el ambiente conocido como la *Viena de fin de siglo*. Sin embargo, durante muchos años, su pensamiento pasó prácticamente desapercibido para la historia de la filosofía. No fue sino hasta mediados del siglo XX que su obra filosófica capital “Contribuciones para una crítica del lenguaje” (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*), publicada por primera vez entre 1901 y 1902¹, recibió su primer estudio crítico (Weiler, 1958). Años más tarde, Janik y Toulmin (1973) llamaron la atención sobre el impacto que tuvo *Contribuciones* en el pensamiento del primer Wittgenstein (Cf. TLP 4.0031). Esto supuso el reconocimiento de la originalidad y complejidad del proyecto filosófico de Mauthner, lo que impulsó una proliferación de trabajos recientes sobre su pensamiento. En los estudios de habla hispana, la recepción de su obra ha sido más bien tardía y centrada en dos lí-

1 Respecto a las referencias para las diversas obras de Mauthner utilizaremos las siguientes nomenclaturas: (C) *Contribuciones para una crítica del lenguaje* (2001). Utilizaremos esta abreviatura para referirnos a la traducción al castellano de la primera parte del primer volumen de las *Beiträge*: “Sobre la esencia del lenguaje”, en la edición de Herder. Así: C, 22, corresponde a la página 22 de la edición castellana; (W) *Wörterbuch der Philosophie* (1980) Las referencias serán al volumen y la página correspondiente a la segunda edición. Así: W, I, 17, corresponde a la página 17 del primer volumen.

(W) no cuenta con una traducción al español ni al inglés, por lo que las citas y fragmentos referidos corresponden a una traducción propia.

* CONICET – CIFFYH / IDH, Universidad Nacional de Córdoba; sebaditomaso@mi.unc.edu.ar

neas principales: la primera, que profundiza la línea iniciada por Janik y Toulmin (Santibáñez Yáñez 2007; Vidarte 2008, 2005; Sluga 2004); y, la segunda, que explora su impronta en la obra de Borges (Dapía: 1995; Rest 1976; Rimoldi: 2005). Fuera de este tipo de estudios – de corte más comparativos –, el ensayo *Mauthner's Critique of Language*, de Gershon Weiler (1970)² resulta fundamental. No sólo se trata de uno de los estudios más importantes y detallados hasta el momento sobre la obra de Mauthner, sino que aborda explícitamente un rasgo esencial de la misma: el escepticismo. Este abordaje, con todo, conduce a Weiler a una conclusión problemática respecto a la viabilidad filosófica del proyecto crítico mauthneriano, considerándolo, en último término, autodestructivo.

Teniendo en cuenta este estado de situación, nuestro trabajo está orientado a profundizar en las reflexiones sobre el escepticismo presente en la Crítica del lenguaje. Con este fin, en primer lugar, explicitaremos la filiación del proyecto mauthneriano con el problema de la posibilidad del conocimiento. En este contexto, mostraremos que el modo en que dicha filiación conduce a Weiler a su diagnóstico de inviabilidad depende de una lectura *estrictamente* moderna del escepticismo. En segundo lugar, desarrollaremos los elementos de otro tipo de escepticismo – específicamente el pirronismo tal como es presentado por Sexto Empírico – que consideramos Mauthner incorpora en su Crítica. Finalmente, intentaremos mostrar cómo la recuperación de dichos elementos no sólo habilita una lectura no autodestructiva de la Crítica, sino que permite interpretarla como una forma de neopirronismo contemporáneo. A partir de esto esperamos no sólo mostrar que el proyecto crítico de Mauthner es filosóficamente consistente, sino también aportar elementos que enriquezcan la comprensión general de su obra.

La crítica del lenguaje y la (im)posibilidad del conocimiento: el legado epistemológico kantiano

El problema de la posibilidad del conocimiento resulta indispensable a la hora de abordar el proyecto filosófico mauthneriano. En primer lugar, porque permite reconocer una de las principales fuentes de su criticismo, y, en segundo lugar, debido al diagnóstico epistemológicamente negativo que se desprende de este. Mauthner concibe a su crítica del lenguaje como

2 Se trata de una ampliación de su ya mencionado artículo de 1958.

una profundización del criticismo kantiano orientado a establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento. Según explica, si bien Kant acertaba en su intuición de que la razón necesitaba ser sometida a una crítica, falló al no comprender que razón y lenguaje son una misma cosa; es decir, entiende que a Kant le faltó una crítica del lenguaje, a la cual Mauthner entiende como una meta-crítica de la razón (Cf. *C*, p. 59). Por “crítica” Mauthner no entiende otra cosa que el examen detallado de un fenómeno. Aplicando este examen al lenguaje, advierte que este no consiste más que en una abstracción, la cual sólo tiene un valor pragmático-social. Anticipando una de las ideas centrales para las *Investigaciones* de Wittgenstein, afirma que el lenguaje no es un objeto de uso, ni un instrumento, sino simplemente su propio uso (Cf. *Ibid.* p. 26). Esta idea de que el lenguaje tiene una entidad social – es decir, que existe sólo entre los hombres – es a su vez entendida por Mauthner desde una perspectiva histórica, tanto cultural como evolutivamente; ambos aspectos se sintetizan en la idea de que el lenguaje consiste en una colección heredada de señales evocativas que nuestra especie ha desarrollado para no perderse en el flujo de las impresiones, y cuya naturaleza y modo de operar es esencialmente metafórico. A partir de esto, sentencia que nuestra visión del mundo – construida en base a nuestros intereses y a través de nuestros sentidos accidentales – no puede ser sino antropomórfica y convencional. Descartada la posibilidad de una visión objetiva de la realidad, Mauthner considera que no hay más remedio que reconocer que, en el fondo, nuestro conocimiento o visión de la realidad debe coincidir con nuestro lenguaje siendo, en último término, un fenómeno social, o, si se quiere, una ilusión social, algo que sólo entre los hombres tiene valor (Cf. *Ibid.* p. 60).

Profundizando entonces sus reflexiones sobre el lenguaje dentro de esta línea de corte kantiano epistemológico, la crítica que Mauthner ejerce sobre el lenguaje revela su carácter esencialmente engañoso y la consecuente incapacidad de éste para constituir un elemento fiable para el conocimiento. Es decir, su conclusión a la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento es negativa; consecuentemente, no resulta inadecuado – a primera vista –, considerarlo un escéptico.

Ahora bien, si el lenguaje no es apropiado para el conocimiento del mundo, Mauthner se pregunta cómo es posible que un filósofo piense un sistema coherente que explique la realidad. Y su respuesta es que sencillamente es imposible, de hecho, es el lenguaje quien nos engaña al hacer-

nos creer que nuestras palabras refieren a la realidad, que detrás de cada palabra existe una entidad. Así, el lenguaje no sólo se presenta como un instrumento inútil para el conocimiento sino como un impedimento para el mismo. Entonces, es precisa una liberación de los engaños del lenguaje. Mediante este reconocimiento, Mauthner considera que la principal tarea de la crítica debe ser la liberación de los dogmas a los que el lenguaje nos somete. Y, siendo que la crítica misma debe necesariamente ejercerse desde y sobre el lenguaje, Mauthner – recuperando la metáfora de la escalera utilizada por Sexto Empírico (*M II. 481*) – afirma que para “trepar en la crítica del lenguaje (...) debo, pues, acabar con el lenguaje que hay tras de mí, junto a mí y delante de mí; paso tras paso, debo destruir, al pisar, cada peldaño de la escalera” (*C*, p. 12).

Weiler y la inviabilidad de la crítica del lenguaje

A partir de este bosquejo es posible entender por qué Mauthner ha sido interpretado como uno de los mayores exponentes del escepticismo lingüístico, el cual, a su vez, al conducir a una paradoja, es considerado uno de las más radicales: o resulta inviable, porque no puede utilizar como instrumento aquello que está puesto en cuestión, o, si resulta viable, deviene autodestructivo. Esta es, en efecto, la lectura que despliega Weiler: él interpreta que el proyecto de Mauthner consiste en un escepticismo radical que, destruyendo todo a su paso, deviene así mismo autodestructivo. Su problema surge cuando Mauthner aplica su proceder crítico-escéptico a su propia empresa filosófica.

Para practicar la crítica de modo tal que produzca una ganancia de conocimiento más o menos permanente sería necesario que haya un metalenguaje, o alguna parte del lenguaje ordinario, que no sea engañosa. Pero no hay tal lenguaje privilegiado y, por tanto, la crítica debe usar una herramienta que es, al mismo tiempo, el objeto de la crítica (Weiler, 1970, p. 276).

Ese es el punto donde Weiler sitúa el escepticismo; entiende que el hecho de que la crítica conduzca al escepticismo se debe a que el ejercicio de la crítica del lenguaje es en sí mismo una actividad lingüística. Esto implica que, una vez que la filosofía se vuelve crítica del lenguaje, la crítica,

a su vez, se vuelve una auto-liberación de la filosofía. Según esta lectura la crítica misma – en tanto proyecto filosófico – se vuelve autodestructiva; y este carácter autodestructivo revelaría la naturaleza epistemológicamente inviable de la empresa de Mauthner, ya que no puede ofrecer, si quiere ser consistente, ninguna tesis o doctrina, ya sea positiva como negativa. En este sentido, el ideal último de la crítica (en caso de que esta sea posible), sería una destrucción del lenguaje que conduciría al silencio o afasia. Por eso concluye que la misma puede ser mejor entendida, no ya como una filosofía sino como una forma de mística orientada a la búsqueda de la afasia:

Una crítica que no tiene nada positivo que ofrecer, por medio de verdaderas tesis o doctrinas, es en efecto autodestructiva. La alternativa al dogmatismo ya sea negativo o positivo, es una posición de la que ya no se desprenden tesis. Es una posición en la que la diferencia entre lo verdadero y lo falso no sólo se difumina, sino que pierde su sentido. Esta es la posición del místico (Weiler, 1970, p. 292).

Sin embargo, considero que esta caracterización, al estar ligada de forma *exclusiva* a una concepción moderna del escepticismo, resulta deficiente. Las formas de abordaje del legado escéptico en el siglo XX se concentraron en distinguir dos formas diferentes de escepticismo: el legado cartesiano, que se desarrolló dentro de un proyecto filosófico para justificar las posibilidades de nuestro conocimiento, y el legado pirrónico – cuya principal fuente son las “Hipótesis Pirrónicas” de Sexto Empírico. Este último, a su vez, tuvo una importante recepción en la tradición austro-germánica, reflejada en la “crisis del lenguaje” de finales del siglo XIX, de la cual Mauthner fue uno de los principales representantes. Teniendo en cuenta esto, es posible ver que Weiler acierta en reconocer los elementos escépticos epistemológicos que el propio Mauthner expone inscribiéndose a sí mismo dentro de la tradición crítica-epistemológica, al considerar que la crítica del lenguaje es la única teoría del conocimiento posible (Cf. C, p. 22); y, a su vez, ofreciendo un diagnóstico negativo respecto a nuestras posibilidades de conocer, típico del escepticismo moderno. Sin embargo, su error – a nuestro entender – es no reconocer o diferenciar los elementos de otro tipo de escepticismo, propiamente pirrónico. Mi lectura es que si bien la crítica de Mauthner es una empresa que se inicia

en el contexto de una búsqueda de una teoría del conocimiento, emprender esa tarea le permite ver que no es posible ninguna teoría ni sostener ninguna clase de conocimiento (al menos en sentido tradicional). Pero esto no lo conduce, como entiende Weiler, a una forma de misticismo o a una autodestrucción de la filosofía, sino a una redefinición del modo de entenderla y practicarla: al reconocimiento de que esta no consiste en una teoría, sino en una tarea: “Lo que hoy en día en Alemania llaman, bastante mal, *epistemología* no es una teoría sino una tarea” (W, III. 302).

Entonces, mi propuesta para el presente trabajo se basa en que las claves para comprender la naturaleza de esa tarea, y la consecuente defensa del estatus filosófico del proyecto mauthneriano, se encuentran en los elementos pirrónicos presentes en su *Crítica*. Si bien la recuperación de estos elementos supone una atención a las fuentes antiguas del pirronismo presentes en su obra, no propongo un análisis basado en un enfoque historiográfico, sino un trabajo conceptual-comparativo mediante el cual sea posible ver que el proyecto crítico mauthneriano incorpora – actualizando en sus términos – diversos aspectos del pirronismo sextano; principalmente el modo en que el vínculo dogmatismo/lenguaje se relaciona con posibilidad de una filosofía centrada en la noción de *zétesis*. En particular, mi hipótesis consiste en que la actividad crítico-lingüístico comparte importantes afinidades con la *zétesis* pirrónica. Sostengo, a su vez, que esta afinidad opera como una clave de lectura que habilita una interpretación no-autodestructiva de su filosofía. A partir de esto, considero que no cabe hablar de Mauthner como representante de un escepticismo radical – moderno –, sino de un neopirronismo contemporáneo³.

Para defender este enfoque de lectura desarrollaré, en primer lugar, cómo entiendo que se presenta el vínculo entre dogmatismo y lenguaje en el pirronismo sextano, luego mostraré cómo a partir de este vínculo

3 Un antecedente importante de lectura pirrónica sobre Mauthner se encuentra en Sluga (2004). Sin embargo, como mencionamos al comienzo, el planteo de Sluga se enmarca dentro de las reflexiones que intentan mostrar la afinidad entre el escepticismo de Mauthner y Wittgenstein. En su trabajo, Sluga sigue las reflexiones de Fogelin (1994), quien fue el primero en hablar de neopirronismo respecto a Wittgenstein. Sin embargo, se trata de una noción de neopirronismo que difiere en lo esencial respecto a la que desarrollaremos en este trabajo. Por otro lado, dentro de esta misma línea de estudios neopirrónicos wittgensteinianos véase Reinoso (2022a, 2022b), quien discute abiertamente con Fogelin, proponiendo una lectura del neopirronismo como metafilosofía.

se habilita la posibilidad de un pirronismo centrado en la noción de *zétesis* y, finalmente, explicitaré el modo en que Mauthner recupera estos elementos de modo tal que su criticismo pueda entenderse como una forma particular de *zétesis*.

Elementos del pirronismo sextano: dogmatismo, lenguaje, *zétesis*

Como vimos, Weiler considera el criticismo de Mauthner como una forma de mística ya que se sitúa entre el dogmatismo y el anti-dogmatismo, en la imposibilidad de ofrecer tesis tanto positivas como negativas. Entonces, el hecho de elaborar o proponer tesis parece constituir un aspecto esencial de cualquier forma de filosofía. Desde esta lectura, el misticismo se encuentra asociado al tópico del silencio o la afasia como consecuencia extrema del escepticismo lingüístico. Sin embargo, el misticismo no es la única alternativa a ambas formas de dogmatismo y, consecuentemente, la afasia tampoco se presenta como una consecuencia necesaria del escepticismo. La clave para ver cómo es posible se encuentra en el escepticismo pirrónico sextano.

En las primeras líneas de las *Hipotiposis*⁴, Sexto explica que “sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún investigan” (*HP*, I. 1-2). Estas líneas corresponden al dogmatismo, dogmatismo negativo y pirronismo respectivamente. De modo que, una de sus primeras preocupaciones es posicionar al pirronismo como una alternativa al dogmatismo tanto negativo como positivo. A su vez, tal como se desprende de la cita, Sexto entiende que ambas formas de dogmatismo son incompatibles con un rasgo esencial que atribuye a su propia orientación: la investigación (*zétesis*).

⁴Para referirnos a la obra de Sexto Empírico seguiremos el índice Janáček según el cual corresponden las siguientes nomenclaturas: (*HP*) *Hipotiposis Pirrónicas*. A menos que se indique lo contrario, la nomenclatura corresponde a la edición de Akal, con la indicación del número de libro (I, II o III) seguido de un punto y el número de línea correspondiente. Así: *HP*, I. 25, corresponde a la línea 25 del libro I. (*M*) *Adversus Mathematicos*. A menos que se indique lo contrario, la nomenclatura corresponde a las ediciones de Gredos: libros I-VI, *Contra los profesores* (1997), VII-XI, *Contra los dogmáticos* (2012). La forma de citación será igual que la mencionada para las *HP*.

El hecho de que Sexto se ocupe de diferenciarse de ambas formas de dogmatismo no es casual, sino que, tal como explica Frede (1993), los antiguos pirrónicos lidiaban con la caracterización según la cual se los consideraba dogmáticos negativos. De acuerdo con esta, ellos habrían sostenido la tesis de que “nada puede saberse”, lo cual iría en contra del principio central de su orientación: la idea de que hay que abstenerse de asentir o afirmar tesis, es decir, suspender el juicio (Cf. p. 247). Ante a este escenario, Frede intenta mostrar en qué sentido el pirronismo era consistentemente una orientación filosófica centrada en el intento por evitar elaborar o asentir a tesis. Si bien su análisis gira en torno a discernir entre dos formas de asentimiento a partir de las cuales el escéptico pueda tener la idea de que es preciso abstenerse de asentir sin comprometerse dogmáticamente con esta, lo que nos interesa aquí es que es constituye un antecedente de que existen elementos – dentro de la propia obra pirrónica – a partir de los cuales es posible una sostener que el pirronismo sextano constituye una posición filosófica consistente.

Mi propuesta particular no se centra en tipos de asentimiento, sino en el tratamiento del lenguaje por parte de los pirrónicos. Estos, si bien no concibieron – como Mauthner – a la filosofía como una crítica del lenguaje, se mostraron críticos al ser conscientes de ciertos aspectos problemáticos de éste y su peculiar relación con el dogmatismo.

En el punto sobre el lenguaje sigo la propuesta de Reinoso según la cual el enfoque pirrónico sobre el lenguaje está determinado por la forma de entender la guía de los fenómenos, lo que lleva a Sexto a afrontar el problema del lenguaje al menos de tres maneras diferentes (Cf. 2018).

Por un lado, el pirrónico evita elaborar teorías o hacer afirmaciones más allá de los fenómenos. Cuando Sexto trata específicamente el problema de si el escéptico dogmatiza, aclara que:

(...) decimos que (el escéptico) no dogmatiza en el sentido en que otros dicen que dogma es la aceptación en ciertas cuestiones después de analizadas científicamente, de cosas no manifiestas; el pirrónico en efecto no asiente a ninguna de las cosas no manifiestas (*HP*, I, 13).

Esto no se limita a considerar sólo dogmas propuestos por otras filosofías, sino que abarca la posibilidad de desenvolver el pirronismo de forma no dogmática. Así, Sexto explica que:



Y tampoco dogmatiza al enunciar expresiones escépticas sobre las cosas no manifiestas como, por ejemplo, la expresión ‘ninguna cosa es más que otras’ o ‘yo no determino nada’. En efecto, el que dogmatiza establece como real el asunto sobre el que se dice que dogmatiza, mientras que el escéptico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales, pues supone que del mismo modo que la expresión ‘todo es falso’ dice que, junto con las otras cosas, también ella es falsa (...) Por lo demás, si el dogmatismo establece como realmente existente aquello que da como dogma, mientras que el escéptico presenta sus expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, no se diga que el escéptico dogmatiza en la exposición de ellas”, (*HP*, I. 14-15).

Es en este contexto que Sexto introduce diversas metáforas sobre el uso no dogmático del lenguaje por parte de los pirrónicos, tales como el fuego, los purgantes y la ya mencionada escalera (Cf. *M*, VIII. 480-481).

Otra de las estrategias que presenta Sexto para el uso no dogmático del lenguaje es la “apología” del discurso cotidiano para expresar lo que sienten sin compromisos dogmáticos (Cf. Reinoso, 2018a). Esta resulta particularmente de nuestro interés ya que apela a la noción de diferentes “usos” del lenguaje:

(...) entre los usos lingüísticos unos se observan en las ciencias y otros en la vida cotidiana. Así en filosofía o en medicina se adoptan preferentemente ciertos términos, y lo mismo en música y geometría. Y está también el simple uso cotidiano de los particulares, que difiere de ciudad a ciudad y de nación a nación. Por ello en filosofía nos conformaremos al uso de los filósofos, en medicina al que le corresponde y en la vida cotidiana a aquél que sea más corriente, menos rebuscado y más propio de la localidad en cuestión, (*M*, I. 232-234).

Esto no sólo revela que los pirrónicos establecían una diferencia entre lenguaje “técnico” y lenguaje ordinario, sino también que no evitaban expresarse en ninguno de los dos registros. Más importante aún resulta el hecho de que Sexto reconoce que existen preconcepciones (*prolépsis*) comunes a todos los hombres, que todos los hombres encuentran útiles y que el escéptico no ataca; por ejemplo, la creencia en los signos conmemorativos (Cf. *M*, VIII. 157). Es decir que el escéptico admite preconcepcio-

nes de orden práctico que son las que fundamentan y guían su conducta, por ejemplo, en casos de conflicto ético. Este último es particularmente interesante ya que si bien Sexto sostiene que “toda concepción (*epinoia*) debe ser precedida por la experiencia a través de los sentidos” (*M*, VIII. 60, 57-58), en el caso ético liga las prenociencias a la tradición: “Y si (el escéptico) se ve obligado por un tirano a hacer algo prohibido, elegirá una cosa, si acaso, y rechazará otra con ayuda de su prenociencia ligada a las leyes y costumbres ancestrales” (*M*, XI. 166).

Finalmente, la última estrategia de las tres mencionadas se basa en la idea de “informar descriptivamente”, a modo de los historiadores. Así, antes de iniciar su exposición sobre la orientación escéptica Sexto aclara que:

(..) sobre nada de lo que se va a decir nos pronunciamos como si fuera forzosamente tal como nosotros decimos, sino que tratamos todas las cosas al modo de los historiadores: según lo que nos resulta evidente en el momento actual (*HP*, I. 4).

Esta idea según la cual el escéptico simplemente manifiesta su estado de ánimo (*pathos*) en el momento actual aparecerá varias veces a lo largo de la exposición de Sexto (Cf. *HP*, I. 15, 197, 203).

De modo que la dimensión pragmática del lenguaje resulta central en las reflexiones de Sexto respecto a cómo los pirrónicos intentaban evitar compromisos dogmáticos en sus enunciaciones – tanto en el contexto dialéctico de discusión contra los dogmáticos como en las expresiones del habla cotidiana – y, lo que resulta fundamental para nuestro problema, en las formas de expresión de su propia “orientación” o práctica filosófica. Y esta idea de orientación o práctica como esencia del pirronismo es consecuente con su anti-dogmatismo, ya que, tal como explica, la orientación pirrónica no constituye un sistema:

Si alguien dice que ‘un sistema es la inclinación a muchos dogmas que tienen conexión entre sí y con los fenómenos’ y llama dogma al asentimiento a una cosa no evidente, entonces diremos que no tiene un sistema (*HP*, I. 16).

Como mencioné antes, el rasgo central que define al pirronismo es la investigación (*zétesis*). Así, explica Sexto:



La actitud escéptica recibe el nombre de *zetética* (investigadora) por su actividad de indagación e investigación, *efética* (suspensiva) por el estado de ánimo que se produce tras la investigación en quien investiga, *aporética* por su hábito de dudar e investigar todo, como dicen algunos, o por su indecisión respecto al asentimiento o la negación (*HP*, I. 1-4, 7).

De Olaso (2007) ha señalado – estableciendo una distinción entre un escéptico “inmaduro” y uno “maduro” –, la posibilidad de una *zétesis* crítica basada en la práctica refutatoria del escéptico (Cf. p. 13). Así, la investigación estaría destinada a neutralizar dogmas, oponiéndose a las concepciones de los dogmáticos en busca de restaurar la equipolencia. Desde esta perspectiva se iluminan dos aspectos centrales de la investigación pirrónica: el primero es que la *zétesis* es una actividad social que el escéptico ejerce para erradicar las creencias dogmáticas. En este sentido, Sexto menciona que el escéptico actúa como “filántropo”, movido por su afán terapéutico (*HP*, III. 280). Así, la *zétesis* se presenta como un proceder destinado a liberar al hombre de los tormentos causados por sus creencias que se originan en las opiniones dogmáticas. Y por este motivo el discurso del pirrónico se presenta como diferente al discurso filosófico, porque este último crea una nueva enfermedad que sustituye a la anterior:

(...) como el médico que cura una pleuresía, pero produce una neumonía
(...) no elimina el peligro, sino que lo muda por otro, así también el filósofo que introduce una angustia en lugar de otra no ayuda a quien está angustiado (*M*, XI. 136-137).

El segundo aspecto, que se sigue del primero, es que la *zétesis* se presenta como un proceso siempre abierto, constante, que ya no se encuentra guiado por la búsqueda de la verdad de quien investiga, sino por lo que dicen los que creen ser sabios, cuyo procedimiento es refutatorio y que resulta confirmando la ignorancia del que investiga (Cf. De Olaso, 2007, p. 20).

A partir de todas estas consideraciones es posible ver que Sexto se muestra crítico respecto a ciertos aspectos del lenguaje y su relación con el dogmatismo. Sin embargo, su objetivo filosófico no es la afasia ya que, a partir de la conciencia de la tendencia dogmática del lenguaje, elabora di-

versas estrategias que le permiten proceder con la *zétesis* pirrónica de manera no dogmática, evitando caer en autocontradicción o inconsistencia.

A continuación, veremos que Mauthner recupera – a su manera – algunas de estas reflexiones centradas en la dimensión pragmática del lenguaje a partir de las cuales será posible ver que su criticismo es filosóficamente consistente y por tanto no cae en el misticismo o en la afasia.

La posibilidad de la crítica del lenguaje: *zétesis* y criticismo

Un primer paso para aproximar el criticismo mauthneriano a los aspectos del pirronismo sextano que hemos desarrollado consiste en señalar que Mauthner también presenta su filosofía como una alternativa al dogmatismo, especialmente al dogmatismo negativo, al cual identifica con el escepticismo. Esto significa que, si bien Mauthner se consideraba un escéptico, también entendía que existían profundas diferencias entre su proyecto crítico y el escepticismo. De acuerdo con él:

Los escépticos epistemológicos, en su lucha contra el dogmatismo filosófico, se han convertido una y otra vez en dogmáticos negativos, mientras que ellos deseaban permanecer como meros críticos (W, I. 132).

Así, entiende que su crítica se diferencia del escepticismo *epistemológico* – léase dogmatismo negativo – en un punto central: el anti-dogmatismo. De modo que, tal como hace Sexto, Mauthner se preocupa por aclarar la naturaleza anti-dogmática de su pensamiento. Como vimos, para Weiler esto constituye un problema, ya que dicha posición implica (si realmente quiere ser consistente), la imposibilidad de pronunciarse positiva o negativamente sobre cualquier asunto, conduciendo a la afasia. Sin embargo, tal como señalamos respecto a Sexto, Mauthner logra evitar este problema a través de su tratamiento del lenguaje.

En primer lugar, ya hemos visto que, según el proceso metafórico que opera a la base del lenguaje junto con el hecho de que sólo poseemos sentidos accidentales, Mauthner considera que resulta imposible pronunciarse o afirmar algo respecto a aquello que está más allá de nuestras sensaciones, las cuales componen nuestra representación o imagen antropomórfica del mundo. Pretender pronunciarse más allá de esta imagen sería dogmatizar. La estrategia, sin embargo, a través de la cual Mauthner evita los usos

dogmáticos del lenguaje, se diferencia en algunos aspectos de la de Sexto, en particular porque se basa en la naturaleza metafórica del lenguaje y no en el uso de expresiones escépticas que se autolimitan.

Como vimos, Mauthner entiende que la naturaleza misma del lenguaje es metafórica, por lo cual es consecuente a la hora de describir su propio pensamiento a través de una metáfora. Pero, y esto es una diferencia central respecto a Sexto, esto lo hace evitar – en su misma prosa – el proceder argumental, priorizando en cambio el uso de metáforas. Como vimos respecto a Sexto, la forma estándar de proceder frente al dogmático consiste en el uso de *tropos* que permitan restaurar la equipolencia conduciendo a la suspensión del juicio (Cf. *HP*, I. 31-35). Sin embargo, pese a esta diferencia respecto a Sexto, la finalidad que persigue Mauthner al proceder así, es la misma que encontramos en las *Hipotiposis*, esto es, presentar el carácter asistemático de su pensamiento.

En las primeras páginas de su *Crítica*, Mauthner ofrece respuestas a dos reproches que se le habían hecho sobre su pensamiento, los cuales están en directa vinculación con el problema de su posible consistencia. El primero refiere al hecho de que no es un profesional, un académico. Ante esto, Mauthner admite y reivindica su condición de diletante, condición que no sólo obedece a una decisión personal, sino que es acorde a su perspectiva sobre la naturaleza del conocimiento. Reconoce no ser un experto en muchas ciencias a las que, para fundamento y ejemplificación de su pensamiento, tuvo que recurrir; y a su vez, que hubiese encarado gustosamente esa propedéutica, “si no fuera el caso de que la suerte de las disciplinas científicas, excluidas algunas pocas – es que sus mismas leyes y verdades no duren siquiera el tiempo que le hubiese llevado aprenderlas” (C, p. 23). Pero, además, para Mauthner, ser un profesional no quiere decir sólo tener los conocimientos teóricos de estas disciplinas, sino que tiene que ver con el hecho de que, como crítico del idioma, entiende que debía “conocer el lenguaje en sus profundidades y alturas, debía poder oírlo en boca del pueblo y poder seguir al investigador en su lucha por los conceptos científicos” (*Ibid.*). Es decir, la crítica que se propone no requiere simplemente de conocimientos de ciencias auxiliares (incluso en caso de que fuera posible), sino de un conocimiento de los principios y el especial lenguaje de cada disciplina, los cuales “no son totalmente comprensibles sin trabajar a fondo el campo total de trabajo” (*Ibid.*). Esta aproximación

“práctica” es para Mauthner, si bien imposible, necesaria justamente por la forma en la que quiere presentar su pensamiento; y esto es fundamental:

Al querer presentar y desarrollar el pensamiento mío, de que el conocimiento del mundo por medio del lenguaje es imposible, que una ciencia del mundo no existe y que el lenguaje es un chisme inútil para el conocimiento, lo quise hacer de un modo concluido y convincente, claro y vivo, no lógica y no palabreramente” (C, pp. 24-25).

Así, la forma de exposición o comunicación de su pensamiento está en relación con el problema mismo: en línea con su aproximación crítica al lenguaje, Mauthner descarta la exposición vía argumentación (lógica), optando por una forma más viva, la cual, como he señalado, opera recurriendo a diversas metáforas. Esto lo lleva directamente al segundo reproche: que no ofrece un sistema positivo sino sólo negación y escepticismo nihilista, y que presenta sin sistema (Cf. C, p. 22). Mauthner reconoce que al menos la segunda parte de esta observación no es injusta, que quizás una cabeza mejor preparada “hubiera distribuido fina y ordenadamente todo documento en su obra paragráfica” (*Ibid.*). Sin embargo, admite que esta “flaqueza” de su obra, la cual refiere a su forma de trabajo, a su “subjetiva forma de trabajo”, fuera quizás objetivamente necesaria para su tarea. Así, su renuncia a la “limpia presentación sistemática” lo lleva directamente a rechazar la segunda parte del reproche: “no concedo la obligación de dar un sistema en la *Crítica del Lenguaje*” (C, p. 25). En esta negativa se encuentra lo esencial de su filosofía. Frente a la pregunta de si existe un sistema en el mundo que nuestros lenguajes quieren comprender y describir, Mauthner responde: “Quizá. Pero quizá no, también. Y lo que es indudable es que el mundo no encierra un sistema humano, científico o lingüístico” (*Ibid.*, p. 26). A esto añade que:

La investigación que quiera y haya llegado a probar la eterna inaccesibilidad entre la palabra y la naturaleza, la investigación que no puede ver un sistema humano o lingüístico en el universo no puede ofrecer un sistema del conocimiento universal, no pudiendo por esto ni pedir siquiera sistematismo en la representación de sus relaciones” (*Ibid.*).

En definitiva, Mauthner concluye que, según su esencia, la *Crítica del Lenguaje* no puede ser un sistema (Cf. C, p. 28).

Por otro lado, así como vimos respecto a Sexto, Mauthner reivindica la utilidad del lenguaje ordinario. Este aspecto recupera la utilidad que Sexto otorga a las preconcepciones; la diferencia es que para Mauthner, *todo* lenguaje es tradición. Si bien los sentidos juegan un rol central en la formación de conceptos, Mauthner entiende que todo lenguaje consiste en un conjunto de preconceptos heredados por la tradición. Y es a partir de esto que sostiene que los significados de los términos se asemejan a las reglas de juego, como hemos visto. Por tanto, la dimensión pragmática del lenguaje en Mauthner es central a la hora de evitar los compromisos dogmáticos. En el uso de los términos comunes, en el juego de intercambio que es posibilitado respetando las reglas internas a una cultura, el lenguaje toma sentido dentro de un marco de referencia, de modo que no se refiere a algo externo. Así, en el uso *correcto* de los términos del lenguaje ordinario, el crítico no dogmatiza.

Esto no significa, como quisiera Weiler, que el lenguaje común constituya un residuo no criticado de lenguaje, que permita a la crítica ponerse en marcha. Para Mauthner todo el lenguaje es engañoso, a la base de cualquier palabra (ya sea en el campo de la ciencia, la religión, la filosofía o lenguaje ordinario) se encuentra un engaño. Sin embargo, esto no implica que abandonemos el uso común del lenguaje. Aún más, dicho abandono es simplemente imposible:

Por eso, quien fuera bastante osado como para desenredarse de esta enmarañada red de comunicación del lenguaje común y saltar sobre el precipicio de nuestra ignorancia, ése, sin duda, se equivocaría en el tamaño de su salto. Por fortuna suya, no podrá librarse nada del lenguaje común; a él también le han sido impresos los signos comunes, también piensa él su pensar hablando en parte fuera de su cabeza, entre los hombres (C, p. 56).

Por eso, sólo podemos seguir hablando de la manera en que lo hacemos, pero con la conciencia de que nuestras formas de hablar son intrínsecamente engañosas. Es decir, seguimos hablando el mismo lenguaje que el dogmático, con quien no estamos de acuerdo, habla; pero somos tan escépticos, como él no lo es, de nuestra capacidad para decir cómo son realmente las cosas. Así, la diferencia entre el crítico y el dogmático no

es que el dogmático pretenda afirmar lo que es el caso y el crítico rechace sus afirmaciones, sino que el crítico argumentará que tanto las declaraciones del dogmático como las suyas están enmarcadas en un lenguaje que es engañoso e impreciso y que por lo tanto su significado no es lo suficientemente claro como para que sea posible tomar una decisión sobre su verdad o falsedad.

De esto no sólo se sigue que Mauthner reivindique la utilidad del lenguaje ordinario, sino que revela que el verdadero objetivo de la crítica son los términos metafísicos:

Si queremos prescindir de la teleología y de la abstracción y preguntar por una utilidad concebible del lenguaje, hemos de abandonar conceptos como los de destino natural e historia. (...) Espero que no se haya de creer que yo tengo ante la vista sólo el provecho vulgar y que no tengo en cuenta para nada la utilidad pura. Toda la investigación de este libro está consagrada a la pregunta de si el lenguaje humano es un instrumento útil para el conocimiento del mundo, esto es, para una aspiración a la que es ajena toda utilidad vulgar. La utilidad vulgar e impura del lenguaje humano nadie la desmiente (C, p. 90).

Y esto nos lleva directamente a revelar un aspecto central de los dogmas, el cual nos recuerda a la visión que tiene Sexto sobre éstos: el problema con los dogmas no es simplemente de carácter epistemológico, sino que tienen una carga ética. Por eso, así como Sexto, Mauthner considera ciertos dogmas como una enfermedad que es preciso erradicar.

De acuerdo con Mauthner, pese a que el lenguaje, como vimos, prácticamente carezca de realidad, es, sin embargo, algo efectivo, un arma, un poder: “Por ser el lenguaje una fuerza entre los hombres, ejerce también una fuerza sobre el pensamiento del individuo. Lo que en nosotros piensa es el lenguaje” (C, p. 68). De hecho, Mauthner se refiere explícitamente al dogmatismo como una enfermedad:

Las palabras embriagan, las palabras aturden, y los que se entregan a ellas pueden ser conducidos por las palabras al suicidio. (...) hay innumerables enfermos que no pueden resistir la tentación de ingerir masas de palabras y devolverlas. Pudiéramos llamar a esta enfermedad *logismo*, y el que la palabra significa ya tanto lenguaje como razón no es motivo para buscar

otra. También pudiéramos llamarle silogismo o simplemente lógica (C, p. 167).

Lo que queremos señalar con esto es que él entiende que existe una diferencia entre el engaño que se encuentra a la base de la creencia de que nuestras palabras, por ejemplo, los sustantivos, refieren a objetos externos, que nuestras palabras logran captar la realidad, y el engaño que explota esos mecanismos del lenguaje. Es sobre este último tipo de engaños o supersticiones sobre los que opera la Crítica. Así, tal como sucede en la investigación pirrónica, el criticismo opera sobre los dogmas considerando no sólo que nos inducen al error, sino que son nocivos. El lenguaje, entonces, no sólo produce engaños, sino que: “Nos lleva al odio (...) es el látigo con que se fustigan los hombres mutuamente para el trabajo” (C, p. 103).

La Crítica del lenguaje como neopirronismo

A partir de estas consideraciones es posible ver que el criticismo mauthneriano se asemeja al proceder de la *zétesis* pirrónica en los aspectos centrales que hemos señalado respecto a ésta.

En primer lugar, como mencionamos respecto a Sexto, la *zétesis* es eminentemente crítica, es decir, procede neutralizando dogmas. Sin embargo, a diferencia del pirronismo, el cual procede argumentalmente restaurando la equipolencia, el proceder crítico de Mauthner procede a través de explorar la naturaleza del lenguaje. Consecuentemente, esto revela el carácter social de la crítica; y esto no sólo por el hecho de que se proceda deconstruyendo dogmas históricamente heredados, sino porque Mauthner – como Sexto – entiende que los dogmas son nocivos y por esta razón piensa que la crítica del lenguaje es una de las tareas más importantes para la humanidad. Por otro lado, tal como se presenta en las *Hipotiposis*, Mauthner, considera que, históricamente, las principales fuentes de este tipo de “supersticiones” (*Aberglauben*) – o, lo que es lo mismo, dogmas – han sido las escuelas filosóficas, quienes, mediante la postulación de sistemas filosóficos, pretendían afirmar verdades inmutables sobre la realidad. Esto señala que, tal como pretendía Sexto, el discurso filosófico de Mauthner no trata de suplantarse una superstición por otra. Es por esta razón por la cual considera que una vez que la filosofía se vuelve crítica del lenguaje, la

crítica, a su vez, debe volverse una auto-liberación de la filosofía (en tanto sistema). Abandonados entonces los engaños de los constructores de sistemas, “la filosofía, si uno insiste en retener la antigua palabra, no puede ser más que una atención crítica al lenguaje” (C, p. 40).

Por otro lado, como hemos señalado, el lenguaje resulta tan engañoso como inevitable, por lo cual el criticismo se presenta como una actividad abierta, inacabable. Es en este punto en el que Mauthner, al referirse a su propio proceder crítico, retoma la metáfora de la escalera que mencionamos al principio para referirse a su propio proceder crítico sobre el lenguaje, añadiendo que “el que quiera seguir construirá unos nuevos peldaños para romperlos a su vez” (*Ibid.*, p. 12).

Y esto no sólo aplica al proceder crítico individual, sino que se extiende a la crítica entendida como proyecto para la humanidad:

(...) aunque yo mismo he arrojado, entre otros mal parados y quemados fetiches, el fetiche de la palabra, y me imagino ser libre, espero risueño al hombre más fuerte que ha de indicar con el dedo dónde está el nuevo fetiche hasta en mis preguntas mismas. Presiento también la dirección de su dedo. Pues, aunque he mirado atentamente las palabras como simples signos recordatorios para la similitud de representaciones, creo, sin embargo, saber que esta misma aparente similitud objetiva me es soplada desde el lenguaje heredado y que, por lo tanto, el fundamento ordenador para mis grupos de representaciones descansa en el último fetichismo, que bien puede constituir la esencia de la inteligencia humana (C, p. 177).

Finalmente, el último punto que quisiéramos señalar tiene que ver con la finalidad hacia la cual se orienta la *zétésis* pirrónica: la tranquilidad de espíritu (*ataraxia*). Este punto, respecto al criticismo de Mauthner resulta peculiarmente interesante ya que la claridad que surge de la crítica oscila entre un sentimiento desesperanzador y la serenidad. Mauthner entiende que:

En toda la historia de la filosofía, esto es, en la obra pensadora de los grandes hombres, se nota la sorprendente contradicción de que todos los cerebros de primer rango han penetrado la miseria y el horror de la vida (...) y, por otra parte, las mismas cabezas o muestran o recomiendan una serenidad superior de espíritu (C, p. 106).



Cómo, se pregunta Mauthner, puede conducir el conocimiento profundo igualmente al pesimismo que al optimismo, al dolor del mundo y a la pacífica serenidad (*Ibíd.*). Y ante esto responde que:

El enigma se aclara algo si se observa que, en quien más se esfuerce en conocer a fondo el mundo, también penetrará mejor el impostor lenguaje. Y aquí no puede faltar que cada rápida mirada a través del velo de la vida nos llene del terror, del enorme terror de la bestia en nosotros; pero que este conocimiento mismo puede aclararse en serenidad, si sabemos que este conocimiento no es otra cosa que el lenguaje, un soplo del recuerdo (*Ibíd.*).

De la penetración en nuestra dolorosa condición, surge, “como un arcoíris entre esa nube oscura, la serenidad de espíritu que todo gran cerebro, desde Sócrates a Kant, ha predicado” (C, p. 107). Y es que esta serenidad se desprende de la comprensión misma:

La comprensión es siempre serena, porque la comprensión, el conocimiento, la filosofía, el pensar o como quiera llamársele, se basa siempre sólo en el lenguaje; pero el lenguaje no es más que el recuerdo, la suma de los recuerdos de la humanidad, y el recuerdo es sereno, aun el basado en tristezas (*Ibíd.*).

Ésta es, dirá Mauthner, “la majestuosa serenidad de los pocos grandes” (*Ibíd.*).

A partir de todas estas consideraciones, mi conclusión es que existen afinidades importantes entre la *crítica* propuesta por Mauthner y la *zétesis* pirrónica en la cual el análisis crítico del lenguaje y su relación con el dogmatismo resulta central. A partir de este reconocimiento considero que no sólo se habilita una lectura filosóficamente consistente del criticismo mauthneriano – lo cual lo aleja de interpretaciones místicas como la de Weiler – sino también arroja luz sobre la peculiar forma de escepticismo que Mauthner profesa. Mi propuesta es que el proyecto de la *Crítica del lenguaje* puede ser mejor comprendido a la luz del pirronismo sextano, el cual no se concentra en torno al problema de las posibilidades del conocimiento, sino principalmente en la posibilidad de una práctica o terapéutica filosófica cuyo propósito no es la edificación de una teoría sino una habilidad crítica. A su vez, al reconocer que Mauthner actualiza – en

sus propios términos– la *zétesis* ahora entendida como crítica lingüística, considero que su proyecto filosófico puede ser mejor comprendido bajo la forma de un neopirronismo.

Referencias

- Dapía, G. Silvia. (1995). La presencia de Fritz Mauthner en el ensayismo de Borges. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (42), 189-206. Lima: Latinoamericana Editores.
- de Olaso, Ezequiel. (1994). El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (6), 133-161. Madrid: Trotta.
- de Olaso, Ezequiel. (2007). *Zétesis*. *Sképsis*, (2), 7-35.
- Fogelin, Robert. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: University Press.
- Frede, Michael. (1993). Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento. *Anales del Seminario de Metafísica* (27). Madrid: Editorial Complutense.
- Mauthner, Fritz. (1980). *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Zürich: Diogenes.
- Mauthner, Fritz. (2001). *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. (J. Moreno Villa, Trad.) Barcelona: Herder.
- Reinoso, Guadalupe. (2018). Las expresiones escépticas. *Inédito*.
- Reinoso, Guadalupe. (2022a). Wittgenstein y el neopirronismo: Metafilosofía, argumentos y persuasión. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca. 49(-), 299-317. <https://doi.org/10.36576/2660-9509.49.299>

- Reinoso, Guadalupe. (2022b) Neopyrrhonism as Metaphilosophy: A Non-Quietist Proposal. *Praxis Filosófica*. (54), 11-30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11935>
- Rest, Jaime. (1976) *El laberinto del universe (Borges y el pensamiento nominalista)*. Buenos Aires: Fausto.
- Santibáñez Yañez, Cristian. (2007). Los juegos de lenguaje de Fritz Mauthner y Ludwig Wittgenstein. *Teorema*, (1), 83-105.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis pirrónicas*. Madrid: Akal.
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores*. Madrid: Gredos.
- Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.
- Sluga, Hans. (2004). *Wittgenstein and Pyrrhonism*. New York: Cambridge University Press.
- Toulmin, Stephen, & Janik, Allan. (1974). *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Vidarte, San Felix. (2005). La Filosofía como Crítica del Lenguaje. *Convivium* (18), 195-216.
- Weiler, Gershon. (1970). *Mauthner's Critique of Language*. New York: Cambridge University Press.



Del materialismo histórico a la historiografía escéptica (y viceversa)

Rodrigo Pinto de Brito*

Traducción del portugués:
Guadalupe Reinoso*

o.

En el siguiente texto nos proponemos abordar un diálogo de siglos sobre el concepto de “historia”. Comenzamos con la crítica de Walter Benjamin a Fustel de Coulanges, a quien Benjamin considera un ejemplo de historiador comprometido con una narrativa burguesa de la historia y un pacto eterno de los vencedores. No obstante, el historiador francés era heredero de una tradición historiográfica que en su momento se consideró “pirrónica”. De tal modo, partimos de la investigación de los matices que adquirió el concepto de “historia” en la Antigüedad, primero de Heródoto a Tucídides (en quien se inspiró Fustel de Coulanges), y luego de Aristóteles a Sexto Empírico. De hecho, fue Aristóteles quien forjó un enfoque historiográfico caracterizado por una agenda que pretendía descubrir y revelar la verdad sobre los acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado. Así, la noción de “historia” que se convirtió en una moda intelectual en la Europa del siglo XVII, aunque se autodenominara “pirrónica”, debía su inspiración mucho más a Aristóteles que a las fuentes escépticas que, por otra parte, a través de Montaigne y Nietzsche, llegaron a influir en Benjamin en su revolucionaria obra historiográfica¹.

1 Lista de pasajes de las obras de autores antiguos citados: Aristóteles, *Poética* 1451a36-b11; Cícero, *De oratore*, 2, 15, 62; Heródoto, *História* 1.1; 7.96; Galeno, *De sectis* 1.66.1- 67.15; Luciano de Samosata, *Como se deve escrever história*; Sexto Empírico *Esboços Pirrônicos* I.84; I.152; III.225; III.232 ; *Contra os Lógicos* I.141; I.190; II.1; II.14; Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*.

* Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; www.rodrigobrito@gmail.com

* Universidad Nacional de Córdoba, CONICET, SeCyT; guadalupe.reinoso@unc.edu.ar

1.

Empezando inmediatamente por Benjamin, donde convergerán nuestras reflexiones, el historiador de carácter materialista debe revivir siempre -primero a través de la narrativa y luego a través de la praxis revolucionaria del oficio de historiador (entre otras praxis igualmente revolucionarias)- las condiciones materiales que llevaron a un estado de cosas en el que había clases oprimidas y clases dominantes, pero sin ocuparse de la memoria de los vencedores, porque no se trata aquí de ningún monumentalismo. Por el contrario, el materialista histórico se ve a menudo en la necesidad de revelar personajes, episodios y revueltas olvidados, no es que tenga un acceso privilegiado a ninguna verdad, no, de hecho, para el materialista “la verdadera imagen del pasado es fugaz” (Benjamin, 2012, p. 11). Sin embargo, el pasado acaba siendo “aprehendido como una imagen irrecuperable que se ilumina súbitamente en el momento de su reconocimiento” (*Ibid.*). En otras palabras, aunque el pasado en sí es inaprensible en su totalidad, las presiones y circunstancias que se presentan al historiador materialista proporcionan un destello, a través del propio presente, para la comprensión de algo pasado. Como corolario, sólo hay historia del presente. He aquí por qué:

Articular históricamente el pasado no significa reconocerlo “tal como fue”. Significa apoderarse de un recuerdo cuando aparece como un destello en un momento de peligro. Al materialismo histórico le interesa fijar una imagen del pasado tal como ella surge, inesperadamente, al sujeto histórico en el momento de peligro (...) ese peligro es uno y sólo uno: el de transformarnos en instrumentos de las clases dominantes, (*Ibidem*).

Entonces, es en forma de lucha en la que el materialista debe (re)apoderarse del pasado, frente al peligro de la alienación y la dominación. A su vez, la dominación se produce a través del conformismo, por lo que el historiador materialista necesita sacudir los cimientos de la propia historia, arrancándonos de ese conformismo y encendiendo la chispa de la esperanza, porque “ni siquiera los muertos estarán a salvo si el enemigo vence. Y el enemigo nunca ha dejado de vencer” (Benjamin, 2012, p. 12).

El historiador materialista necesita hacer despertar a la clase combatiente y oprimida, que Marx describe “como la última clase subyugada,



la clase vengadora que llevará a cabo la obra de liberación en nombre de las generaciones de vencidos” (Benjamin, 2012, p. 16). Sin embargo, esta clase obrera, siempre subyugada, a pesar del modo de producción, sólo culmina la obra de su propia liberación y la de los oprimidos de antaño cuando, también o principalmente a través de la historia, adquiere conciencia de sí misma, dejando de ser una “clase en sí” para convertirse en una “clase para sí”².

La toma de conciencia significa entonces comprender el papel de la clase oprimida en una tarea de redención histórica, que conduzca al fin de la propia opresión de una clase por otra, revirtiendo en última instancia una situación en la que:

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro de taller y aprendiz, en una palabra: opresores y oprimidos han estado siempre en oposición; han librado una lucha incesante, a veces encubierta, a veces abierta, que, cada vez, terminaba o bien con una transformación revolucionaria de toda la sociedad, o bien con la ruina de las diversas clases en lucha (Marx & Engels, 1990, p. 66).

Entonces, así marcharía la humanidad: no a lo largo de un curso lineal, como pensaban los positivistas y los teóricos del historicismo, sino a través de mutaciones de una estructura a otra, “a través de revoluciones, también pueden conocer transformaciones más lentas que tardan siglos en realizarse; [los modos de producción] pueden todavía coexistir, siendo uno predominante y el otro secundario” (Bourdé, 2018, p. 257). Es decir,

2 Marx, Brumario, 18: “En la medida en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan unas de otras y oponen su modo de vida, sus intereses y su cultura a los de las demás clases de la sociedad, constituyen una clase. Pero no constituyen una clase en la medida en que la similitud de sus intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ningún vínculo nacional ni ninguna organización política. Por eso los campesinos son incapaces de defender sus intereses de clase en su propio nombre” (p. 104-105). Comentando este pasaje, Guy Bourdé (2018, p. 265) añade que “un grupo económico se transforma en clase social a través de una toma de conciencia. Esto se traduce en actos: la lucha en forma de huelgas, manifestaciones, levantamientos; el voto en las elecciones; la organización de partidos, asociaciones y sindicatos; la expresión de ideologías: liberalismo, radicalismo, socialismo, etc.”.

para Marx, la transición entre periodos históricos se debe a los cambios en los medios de producción provocados por las revoluciones.

Aunque Marx y Engels no hicieron un abordaje inequívoco de los modos de producción, determinando cuántos y cuáles eran en realidad -por ejemplo, en la *Ideología Alemana* y en el *Manifiesto del Partido Comunista* sólo mencionan los modos de producción antiguo, feudal y capitalista, mientras que en la *Crítica de la Economía Política* mencionan también el modo de producción asiático-; por otra parte, a pesar de cierta imprecisión del concepto, es cierto que el planteamiento marxista define los modos de producción a partir de las relaciones productivas que son en ellas basadas. Así, de hecho,

[El modo de producción capitalista] sólo nace cuando el propietario de los medios de producción y subsistencia se encuentra en el mercado con el trabajador libre como vendedor de su fuerza de trabajo, y esta condición histórica abarca toda una historia mundial. El capital anuncia, pues, desde su primera aparición, una nueva época en el proceso social de producción. Ahora debemos examinar más de cerca esta mercancía en particular, la fuerza de trabajo. Como todas las demás mercancías, tiene un valor (Marx & Engels, 2011, p. 182).

Así pues, el materialismo concibe la historia como una serie de rupturas, a diferencia del cuadro trazado por la historia de la filosofía o la historia positivista, que aísla los personajes o los acontecimientos (superestructura) de las relaciones sociales y las actividades económicas (infraestructura), como si estas relaciones y actividades infraestructurales no fueran el sustrato material que subyace a los sistemas en los que el pensamiento filosófico o los acontecimientos políticos se dan.

Por lo tanto, según el materialismo, a un nivel superestructural jurídico y político -relativo a las relaciones jurídicas, las instituciones políticas y las formas de Estado- corresponde las formas de conciencia social, que incluyen

expresiones literarias y filosóficas, desde los tratados de Platón, Aristóteles o Cicerón, pasando por los ensayos de Kant, Voltaire o Rousseau, hasta las novelas de Balzac, Stendhal o Flaubert; también es posible situar en ella doctrinas religiosas, ya sean los mitos relativos a los dioses griegos,

el dogma de la trinidad en la Iglesia cristiana o el sistema simbólico de la franco-masonería; y deben clasificarse también las creaciones artísticas, desde las pirámides de Giza y los templos de Karnak, hasta los cuadros de Miguel Ángel, Rafael o Tiziano, pasando por las esculturas de Rodin o Zadkine. Todas estas manifestaciones de la conciencia social se etiquetan como “formas ideológicas”, (Bourdé, 2018, p. 254).

Como los lectores ya se habrán dado cuenta, la historiografía materialista se opone frontalmente a una concepción “positivista” de la historia (más correctamente llamada “metódica” -Cf. Bourdé, 2018, p. 165-197- o “historicismo”). Entonces, criticando a Fustel de Coulanges (Cf. Martin, 2018, p. 115-142) Benjamin afirma que el método empleado por el famoso historiador francés debería más bien llamarse “método de la empatía” (Benjamin, 2012, p. 12). Así, los historiadores de orientación historicista padecen una tristeza, una “indolencia del corazón” o “acedia” (*Ibidem*) que les impide mirar el pasado desde la perspectiva de los vencidos, ya que el historicista empatiza con los vencedores, algo que se agrava por el hecho de que los vencedores de hoy, o los actuales detentadores del poder

son los herederos de todos aquellos que antes fueron vencedores. De ello se deduce que la empatía que tiene como objeto al ganador siempre sirve a quienes, en cada momento, detentan el poder. Para el materialista histórico, no es necesario decir más. Los que, hasta hoy, siempre han salido victoriosos son parte del cortejo triunfal que lleva a los señores de hoy a pasar por encima de los que hoy muerden el polvo. Los botines, como es costumbre, también son llevados en el cortejo. Generalmente se les ha dado el nombre de patrimonio cultural. Podrán contar, en el materialista histórico, con un observador distanciado, ya que lo que puede abarcar de este patrimonio cultural proviene, en su totalidad, de una tradición en la que no puede pensar sin horrorizarse. Porque debe su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que la crearon, sino también a la esclavitud anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea también un documento de barbarie. Y, del mismo modo que no puede liberarse de la barbarie, así tampoco puede hacerlo el proceso histórico en el que transitó de una a otra. Por eso el materialista histórico se distancia todo lo que puede de ese proceso de transmisión de la tradición, asignándose la misión de cepillar la historia a contrapelo, (Benjamin, 2012, p. 12-13).

2.

La concepción materialista de la historia que Walter Benjamin propugna en *Sobre el concepto de historia* (2012) elige como contrapunto un historicismo acusado de abrazar, a su vez, una narrativa apologética de los vencedores, por empatía. Pero Benjamin no rehúye dar nombres y ejemplifica el historicismo burgués con los escritos de Fustel de Coulanges.

El historiador francés, autor de *La ciudad antigua* (2004), entre otras influyentes obras, es técnicamente más identificable con la escuela metódica de historiografía (Bourdé, 2018, pp. 165-197), también conocida como escuela “positivista”. Pero a pesar de adherirse a algunos de los presupuestos metodológicos originalmente propuestos por Augusto Comte, Fustel de Coulanges aparentemente veía con cierta desconfianza las pretensiones científicas de la historia, porque para él, en lugar de resolver cuestiones, la historia enseña a examinarlas (Martin, 2018, pp. 139). El enfoque de Coulanges, que consideraba que la tarea del historiador era mirar el pasado desde la distancia, buscaba un examen más sereno y sólido con el fin de distinguir la verdad de las ilusiones promovidas por las proyecciones del pasado, separándolas. Así, para él, la historia no es el lugar de la imaginación, la subjetividad, la retórica o la poética; en cambio, aquí se aboga por una moderación tucidiana (*Ibidem*). Aquí el autor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* regresa, apropiadamente, para ofrecer un horizonte metodológico.

Considerando esta apropiación de Tucídides como ejemplo destacado de la concepción “positivista”, o “metódica” de la historia, [de] Fustel de Coulanges, y también que este mismo autor sirve para Benjamin como ejemplo de cómo no debe ser la historiografía, pasemos ahora a un análisis de algunas concepciones antiguas de la historia, verificando, entre otras cosas, si las apropiaciones de dichas concepciones son relevantes para comprender la atribución del “escepticismo” al método historiográfico denominado en la Modernidad de “pirronismo” y, en consecuencia, si efectivamente existen en las fuentes antiguas escépticas, como Sexto Em-pírico, alguna consideración o uso de la palabra *historía* y sus congéneres.

3.

Con los significados de *relato escrito de las cosas investigadas*, de *narrativa* y de *historia*, el término griego ἱστορία (*historía*) aparece por primera vez en el siglo V aC, en Heródoto (7.96). En sentido herodotiano, la *historía* designa el procedimiento mediante el cual se elabora un relato, como resultado de la compilación de datos investigados, a menudo utilizando las declaraciones de testigos de los episodios sobre los que se desea saber más. Así, en sentido primordial, la *historía* es una búsqueda de la causa, αἰτία o culpa, en un esfuerzo por descubrir a los responsables de determinadas cadenas de hechos (Meier, 2013, pp. 41-62).

Condicionada la investigación de la *historía* a los testimonios oculares de los eventos pasados, también se la condiciona a una temporalidad restringida a no muchas generaciones pasadas. La investigación está restringida cronológicamente, pero debido a una restricción metodológica provocada por la semántica del propio término, que trata de objetos o eventos empíricamente observables y no abstractos. En otras palabras, en el sentido herodotiano, la *historía* no podría abarcar objetos muy amplios, espaciados tanto en el tiempo como en el género. De ahí que la investigación se centre en secciones geográficas y temporales precisas. Sin embargo, a pesar de la precisión de los cortes, el interés etiológico de Heródoto en relación con un acontecimiento que parece multicausal, la guerra entre griegos y bárbaros, hace que su narrativa adquiera matices que a veces parecen “etnológicos”, a veces “geográficos”, a veces tan que los llamaríamos propiamente “históricos”:

La búsqueda de las causas de la guerra persa (y -complementariamente- de la victoria griega) contempla lo que en términos modernos se denominaría interés histórico. Es cierto que esta pregunta podía ser respondida de muchas maneras. La manera de Heródoto, sin embargo, era explicar la historia a través de la reconstrucción de un acontecimiento multisubjetivo, que se componía de múltiples acciones, múltiples acontecimientos, múltiples sucesos, con sus respectivos entrelazamientos, y ello en el transcurso de aproximadamente tres generaciones. Ese procedimiento era nuevo, a través de él la “*Historie*” surgió entre los griegos. Pero no está claro hasta qué punto Heródoto era consciente de que, al intentar responder a esa pregunta de esta manera, estaba constituyendo un objeto especial. En

cualquier caso, no tenía un término para este campo o, para decirlo de otra manera, para la forma específica de entrelazamiento (histórico) entre acciones, acontecimientos y el transcurso a lo largo de las generaciones por él percibidas. Tampoco poseía una palabra para la forma específica de preguntar, explicar y representar. Pero aparentemente no sentía la necesidad de eso (Koselleck, 2019, pp. 42-43).

De hecho, Koselleck (*Ibidem*) nos recuerda que, en Heródoto, la preferencia para referirse al elemento narrativo de la historia recae en la palabra *λόγος*, que denota habla y prosa (cf. 1.1.1).

En Tucídides, de hecho, el alcance de la *historia* parece aún más reducido, ya que no está interesado en abordar el conflicto entre atenienses y espartanos de una manera tan multicausal como lo había hecho Heródoto con las Guerras Médicas. Puede ser que la reducción del alcance geográfico por parte de Tucídides conduzca también a una reducción de los factores causales, no podemos estar seguros de esto, pero sí podemos estar seguros de que el enfoque de Tucídides sobre los factores “geopolíticos” involucrados en la disputa por la hegemonía del Peloponeso es mucho más sencillo que el enfoque herodotiano, además de ser más profundo y objetivo. Así, estos elementos de la prosa de Tucídides pueden reconocerse como presentes, de hecho, en Fustel de Coulanges.

Así, si, por un lado, la escritura de Heródoto se inspira en las Nueve Musas del Olimpo, hijas de Zeus y Mnemosine, por otro, la del historiador francés tiene como musa al historiador ateniense. Pero a pesar de la longevidad del método histórico de Tucídides, no hay un solo uso de la palabra *historia* en toda su obra. Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto pudo ser consciente “de la especificidad del objeto ‘Historia’ o que incluso pudo pensar que su forma de lo que llamamos ‘escritura de la historia’ era la correcta, o que la Historia era, de hecho, historia política” (Koselleck, 2019, p. 43).

En vista de lo anterior, si no hay una delimitación clara del significado de la palabra *historia* como Historia, más allá de la semántica de investigación y narración, ni en Heródoto ni en Tucídides, entonces no hay manera de que podamos recurrir a ellos como autores que han ofrecido <activamente> herramientas teórico-metodológicas. Sin embargo, este no es el aspecto más grave, ya que, además, quien quiera que adhiera a una noción de Historia que contemple mínimamente lo preconizado por

la agenda materialista, en particular la pensada por Benjamin, entonces, aunque existiera una concepción clara de la Historia presente, en Tucídides, por ejemplo, debería ser rechazada, considerando que inspiraría <pasivamente> un enfoque burgués, positivista y empático hacia los vencedores, como lo es la agenda de Fustel de Coulanges, un contrapunto al materialismo histórico.

Pero, retrocediendo un poco en la argumentación, no obstante independientemente de a quién Tucídides o Heródoto hayan inspirado, es un hecho que en ambos no existe un nombre específico para la escritura de la historia, y que este nombre tendrá que esperar a Aristóteles para poder ser registrado por primera vez. Sigamos, pues, con el Estagirita, que en su *Poética* (1451a36-b11) nos dice:

... la tarea del poeta no es decir lo que realmente sucedió, sino lo que podría haber sucedido según la verosimilitud y la necesidad. De hecho, el historiador y el poeta se diferencian entre sí no porque describan los hechos en verso o en prosa (se podrían presentar los relatos de Heródoto en verso, porque no dejarían de ser relatos históricos porque se utilicen o no los recursos de la metrificación), sino porque uno se refiere a los hechos que realmente sucedieron, mientras que el otro se refiere a los que podrían haber sucedido. Esto porque la poesía se refiere, de preferencia, a lo universal; la historia, a lo particular. Universal es lo que se presenta a tal o cual tipo de hombre que hará o dirá tal o cual cosa de acuerdo con la verosimilitud y la necesidad; esto es lo que pretende la poesía, aunque atribuya nombres a los personajes. Particular es lo que Alcibiades hizo o lo que le sucedió³.

3 “...δὲ ἐκ ὧν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσι (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων) ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει. ἐστὶν δὲ καθόλου μὲν, τῶ ποίω τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὐ στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν”.

Por lo tanto, aunque el advenimiento de la historia se remonta a Heródoto, fue el Estagirita quien primero dio al término *historía* contornos bien definidos, tratándolo en el citado pasaje de la *Poética* como un tipo específico de discurso cuya finalidad primordial es narrar hechos ocurridos en el pasado, sin preocuparse por una posible unidad de acción, pero sí por una posible unidad cronológica. Aristóteles tiene también los primeros usos del término ἱστορικός (*Poética* 1451b1; *Retórica* 1359b32), refiriéndose a un ‘indagador’ o ‘investigador’ (cf. Koselleck, 2013, p. 45).

De Aristóteles a Luciano de Samóstata, pasando por Polibio, Salustio, Cicerón, Tito Livio, Flavio Josefo y Tácito -es decir, a lo largo de unos seis siglos y abarcando las lenguas griega y latina, con temas tan variados como las guerras o la vida de personajes concretos-, a pesar de las peculiaridades de estilos y agendas políticas, metodológicamente la preocupación de la narrativa es presentar un relato verdadero sobre hechos del pasado. Con todo, en Cicerón y Luciano, por ejemplo, “también estaba en juego el imperativo de la verdad, pero mucho más desde la perspectiva de tener que atenerse a ella que desde la perspectiva de cómo llegar a ella” (Koselleck, 2013, p. 49)⁴.

Así pues, podemos conjeturar, con Koselleck (2013, pp. 135-139), que la inspiración del modelo historicista del siglo XVIII -el modelo “positivista” o “metódico”, que pretendía que la historia fuera una escritura de la verdad desnuda de los hechos- se basaba en una interpretación de Aristóteles, a partir de la *Poética* 1451a36. De este modo, en el siglo XVIII, la historia reforzó su rechazo y su distanciamiento de la poesía y la retórica, ya que estos ámbitos se dirigían respectivamente a lo posible y lo general, y a la persuasión.

Pero esta tendencia a alejarse de la poesía y la retórica, entendida como condición *sine qua non* para una mayor aproximación a la verdad objetiva de los hechos, según Marc Bloch en su última obra, *Apología de la historia y el oficio del historiador* (2002), se remonta a los precursores de la historiografía crítica, en el seno de una intelectualidad impactada por la publicación del *Discurso del método* de Descartes.

4 Sobre la relación entre historia y verdad en Cicerón, véase: *De oratore*, 2, 15, 62. En cuanto a la concepción de la historia en Luciano, véase su: *Cómo debe escribirse la historia*. En cuanto a Salustio, Tito Livio y Tácito, véase: *Funari & Garraffoni*, 2016.

Esta generación, nacida entre 1632 y 1638, y que incluía a Mabillon, Spinoza, Louis-Sébastien, Le Nain de Tillemont y Richard Simon, entre otros, no salió indemne ante las dudas cartesianas, resultantes, a su vez, de una crisis pirrónica moderna, por utilizar la terminología de Richard Popkin (2003).

En historiografía, la suma de la crisis pirrónica y la duda cartesiana resultó en el advenimiento de la “moda intelectual” del “pirronismo de la historia”, un movimiento que alcanzó su apogeo entre 1680 y 1690, pero que tuvo eco al menos hasta la publicación en 1768 de *El pirronismo de la historia*, de Voltaire (2007).

En el hiato de 88 años entre el apogeo de la moda del “pirronismo de la historia” y la publicación de la obra homónima de Voltaire, un concepto dominó el procedimiento historiográfico, su metodología y su agenda: la crítica, clasificada como “una actitud del espíritu que ‘consiste en no creer a la ligera y en saber dudar reiteradamente’” (Martin, 2018, p. 118)⁵.

Vinculada a la duda cartesiana, la vertiente crítica de la historia pretendía investigar lo que había de verosímil e inverosímil en las narraciones, despojándolas de cualquier elemento poético y retórico y de consideraciones estéticas y morales que se creían fantasiosas, revelando así la verdad de los hechos con la ayuda de la filología (Martin, 2028, p. 119).

De este modo, el procedimiento crítico apuntó, por ejemplo, a los milagros, los presagios (como en el caso de los cometas de 1680-1681, atacados por Bayle, 2000) y las profecías (como en el caso de los ataques de Spinoza, 2019), todos los cuales fueron considerados como supersticiones meramente inverosímiles (Cf. Bourdè & Martin, 2018, pp. 118-119).

De ahí las preguntas que nos guiarán a partir de ahora para comprender la posible apropiación del pirronismo por la historiografía y sus límites y consecuencias. Por lo tanto, suponiendo que hubiera una influencia de la crisis pirrónica en el surgimiento del procedimiento crítico en la historiografía, 1- ¿habría de hecho una concepción de la historia en Sexto Empírico que pudiera haber ayudado al surgimiento de este procedimiento crítico? 2- Si hay una concepción de la historia en Sexto, ¿cuál sería?

Intentaremos dilucidar estas cuestiones a través del estudio del vocabulario sextano, comenzando por la segunda pregunta para a partir de ella dirigirnos a la primera.

5 Para más información sobre la historia de esta Historia ver: Koselleck, 2013, p. 119-184; comparar con Martin, 2018, p. 115-142.

4.

Pues bien, en Sexto Empírico hay nada menos que cincuenta y una ocurrencias de palabras con el radical ἴστωρ, abarcando así tanto las ocurrencias de declinaciones del sustantivo ἱστορία, como las conjugaciones del verbo ἱστορέω y del adverbio ἱστορικῶς, en un conjunto de 3 bloques de obras: 1- *Esbozos Pirrónicos* (dividido en 3 libros); 2- *Contra los Profesores* (dividido en 6 libros, a saber: *Contra los Gramáticos*; *Contra los Retóricos*; *Contra los Geómetras*; *Contra los Aritméticos*; *Contra los Astrólogos*; *Contra los Músicos*); 3- *Contra los Dogmáticos* (dividido en 5 libros, a saber: *Contra los Lógicos I y II*; *Contra los Físicos I y II*; *Contra los Éticos*).

Así, verifiquemos algunas de estas ocurrencias, intentando sacar conclusiones sobre la pertinencia del concepto de *historía* para la conducta del escéptico, lo que nos permitirá pensar con un nuevo prisma el viejo problema de sus límites y posibilidades.

Este procedimiento se justifica porque no hay una elucidación clara del concepto de *historía* en Sexto, de modo que, si deseamos comprender cómo el filósofo escéptico entendía el concepto, debemos investigar los modos en que lo utilizaba.

Comencemos entonces con dos apariciones verbales, ambas en *Esbozos Pirrónicos* (en adelante HP) I, líneas 84 y 152 respectivamente. Veamos entonces PH I, 84:

Y Crisermos, el herófilo, si comiera pimienta una vez, correría el riesgo de sufrir una enfermedad cardíaca. Y Sotérico, el cirujano, si olía una vez siluros, le daba diarrea. Y Andrón, el argivo, nunca tenía sed que viajó por la seca Libia sin necesidad de beber. Y Tiberio, el César, veía en la oscuridad. *Aristóteles cuenta la historia* de un tassiano que suponía que la imagen de un hombre siempre lo guiaba⁶ (las cursivas son nuestras).

6 “Χρύσερμος δὲ ὁ Ἡροφίλειος εἶ ποτε πέπερι προσηνέγκατο, καρδιακῶς ἐκινδύνευεν. καὶ Σωτήριχος δὲ ὁ χειρουργὸς εἶ ποτε σιλούρων ἤσθητο κνίσσης, χολέρα ἤλισκετο. Ἄνδρων δὲ ὁ Ἀργεῖος οὕτως ἄδιψος ἦν ὡς καὶ διὰ τῆς ἀνύδρου Λιβύης ὀδεύειν αὐτὸν μὴ ἐπιζητοῦντα ποτόν. Τιβέριος δὲ ὁ Καῖσαρ ἐν σκότῳ ἑώρα. Ἀριστοτέλης δὲ ἱστορεῖ Θάσιόν τινα ᾧ ἐδόκει ἀνθρώπου εἰδῶλον προηγέσθαι αὐτοῦ διὰ παντός”, (las cursivas son nuestras).

En este pasaje, Sexto proporciona diversos relatos que ejemplifican las reacciones peculiares de ciertas personas ante determinados estímulos. El pasaje forma parte de la argumentación sextana sobre el segundo tropo, o modo, de Enesidemo, que trata de las diferencias entre los seres humanos. Así pues, en el primer modo, Sexto argumentará largamente que no hay razón para que haya ningún privilegio epistémico que recaiga sobre los seres humanos en detrimento de los demás animales (Cf. Brito, 2018). Pero, si los dogmáticos insisten en que las percepciones de los seres humanos son más confiables que las de otros animales, todavía hay diferencias significativas y suficientes entre los humanos como para llevarnos a suspender el juicio en cuanto al privilegio epistémico de un sujeto en detrimento de otro, o de una etnia en detrimento de otra. Sexto lanza entonces un argumento médico: los seres humanos se diferencian según el predominio de unos humores sobre otros, haciendo variar sus formas e idiosincrasias, por lo que es imposible tener aprehensiones unánimes y estables sobre un mismo objeto subyacente. Una persona cambia de un momento a otro, según su estado de ánimo y el ambiente que la rodea, incluido el ambiente cultural, por lo que no hay ni puede haber una homogeneidad fenoménica. Otro aspecto a destacar en el pasaje anterior es que el sujeto del verbo “historia” es Aristóteles, quien es el narrador de la historia del tassiano embrujado.

Ahora veamos PH I, 152:

Y oponemos las costumbres a otras cosas, por ejemplo, a la convención, cuando decimos que entre los persas es costumbre cometer sodomía, pero entre los romanos está prohibido por la ley; y entre nosotros está prohibido el adulterio, pero entre los masagetas se trata como una costumbre indiferente, como *Eudoxo de Cnido narra* en el primer [libro] de Viajes; y entre nosotros está prohibido tener relaciones sexuales con la madre, pero entre los persas es una costumbre muy [común] casarse de esta manera. Y entre los egipcios, [los hermanos] se casan con sus hermanas, algo que entre nosotros está prohibido por ley⁷ (las cursivas son nuestras).

7 “τὸ ἔθος δὲ τοῖς ἄλλοις ἀντιτίθεμεν, οἷον νόμῳ μὲν, ὅταν λέγωμεν παρὰ μὲν Πέρσαις ἔθος εἶναι ἀρρενομιξίαις χρῆσθαι, παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἀπαγορεύεσθαι νόμῳ τοῦτο πράττειν, καὶ παρ’ ἡμῖν μὲν τὸ μοιχεύειν ἀπειρῆσθαι, παρὰ δὲ Μασσαγέταις <έν> ἀδιαφορίας ἔθει παραδεδοσθαι, ὡς Εὐδοξοῦ ὁ Κνίδιος ἱστορεῖ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περιόδου, καὶ παρ’ ἡμῖν μὲν ἀπηγορεύεσθαι μητρᾷσι μίγνυσθαι, παρὰ δὲ τοῖς

Así como en PH I, 84, también aquí en PH I, 152 Sexto enumera relatos sobre diferentes hábitos de diferentes personas. El contexto de aparición del verbo ιστορέω sigue siendo el de los tropos de Enesidemo, ahora específicamente el décimo, que abarca cuestiones éticas y pretende plantear aporías contrastando aserciones que, a su vez, sustentan conductas, costumbres, convenciones, creencias míticas y nociones dogmáticas, implicando así la suspensión de juicio acerca de las propias acciones que son emprendidas teniendo por base estas aserciones fundamentales. Por eso es importante enumerar ciertas costumbres, que tienen ciertos fundamentos, pero de plausibilidad y capacidad persuasiva equipolente cuando son comparados con otros fundamentos de otras costumbres. Como corolario, no hay forma de evaluar el “bien” y el “mal”, lo “correcto” y lo “incorrecto” y juzgar una acción más allá del contexto en el que ocurre, ya que no existen valores morales metafísicamente establecidos.

En la misma dirección van la líneas PH III, 225 –en el que se trata de denunciar la costumbre de comer carne de perro, algo abominable entre los griegos, pero no entre los tracios – y en PH III, 232 – en el que se trata de comparar hábitos funerarios de diferentes pueblos, teniendo ahora a Heródoto como fuente, entre otros.

Volviendo a PH I 84, PH I 152, PH III 225, PH III 232, estos pasajes nos proporcionan ejemplos del uso de formas verbales y nominales de la *historía* relacionadas con la provisión de *relatos* de un cuño que llamaríamos, no sin anacronismos, “antropológicos” o “etnográficos”, en cambio, no se puede decir lo mismo de pasajes como *Contra los lógicos* I, 141: “*Tal era, pues, el relato [hecho] por los antiguos sobre el criterio de verdad. Pasemos a los que vinieron después de los físicos...*”, (las cursivas son nuestras)⁸.

El contexto aquí es la discusión sobre el criterio y la dificultad de determinarlos de manera inequívoca, si es que existe algún criterio. El análisis, que comienza con aquellos “que vinieron después de los físicos”, se refiere inicialmente a Platón y se dirige a su *Timeo*. Luego, se dirige a algunos de sus sucesores en la dirección de la Academia: Espeusipo, Jenó-

Πέρσαις ἔθος εἶναι μάλιστα οὕτω γαμεῖν. καὶ παρ᾽ Αἰγυπτίους δὲ τὰς ἀδελφὰς γαμοῦσιν, ὁ παρ᾽ ἡμῖν ἀπειρήται νόμῳ”, (las cursivas son nuestras).

8 “Ἡ μὲν οὖν τῶν παλαιῶν περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας ἱστορία τοιαύτη τις ἦν ἀπτόμεθα δὲ ἐξῆς καὶ τῶν μετὰ τοὺς φυσικοὺς αἰρέσεων”, (las cursivas son nuestras).

crates y Arcesilao y Carnéades a continuación, terminando en *Adv. Log. I*, 190 (= *M VII*, 190):

Pero, habiendo ofrecido una explicación de los académicos desde Platón, no es extraño volverse hacia la posición de los cirenaicos; porque los hombres piensan que esta escuela surgió de las enseñanzas de Sócrates, de las cuales también surgió el círculo de Platón y sus sucesores⁹ (las cursivas son nuestras).

Así, de estos ejemplos se desprende que Sexto pudo utilizar el término historia tanto para ofrecer relatos “etnográficos” y “antropológico”, en la estela de Heródoto, como filosóficos, en la estela de Aristóteles, en *Metafísica* y *Física*, por ejemplo. De hecho, para Sexto, todo el contenido de *Adv. Log. I*, en el que se ponen en aporía las distintas definiciones del “criterio de verdad”, es una investigación histórica (*Adv. Log. II*, 1 = *M VIII*, 1):

En las notas/memorándum que acabamos de terminar, hemos abordado aporéticamente los argumentos que suelen lanzar los escépticos para destruir el criterio de verdad. *Habiendo ofrecido también el relato trazado desde los primeros físicos hasta los más nuevos, prometimos*, además, hablar de la verdad misma, por separado¹⁰ (las cursivas son nuestras).

Así, teniendo en cuenta el pasaje anterior, podemos darnos cuenta de que, para Sexto, todo el relato de las doctrinas sobre el criterio ofrecido en *Adv. Log. I* se configura como una larga historia de posiciones sobre el problema de la definición del concepto de criterio. Se trata, pues, de una historiografía filosófica.

Pero, además de eso, el relato histórico está dispuesto en forma de una especie de “memorándum” (*ὑπόμνημα*, que aparece en el pasaje anterior

9 “Ἀλλὰ καὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς ἱστορίας ἄνωθεν ἀπὸ Πλάτωνος ἀποδοθείσης, οὐκ ἔστιν ἀλλότριόν που καὶ τὴν τῶν Κυρηναϊκῶν στάσιν ἐπελθεῖν δοκεῖ γὰρ καὶ τῶν ἀνδρῶν τούτων ἢ αἴρεις ἀπὸ τῆς Σωκράτους ἀνεσχηκέναι διατριβῆς, ἀφ’ ἧσπερ ἀνέσχε καὶ ἡ τῶν περὶ Πλάτωνος διαδοχῆ”, (las cursivas son nuestras).

10 “Ὅσα μὲν ἀπορητικῶς εἴθε λέγεσθαι παρὰ τοῖς σκεπτικοῖς εἰς ἀναίρεισιν τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας, διὰ τοῦ προανυσθέντος ἡμῖν ὑπομνήματος ἐπεληλύθαμεν συναποδόντες δὲ αὐτοῖς καὶ τὴν ἄνωθεν ἀπὸ τῶν φυσικῶν μέχρι τῶν νεωτέρων καταγομένην ἱστορίαν, τοῦτ’ ἅσιν ὑπεσχόμεθα καὶ περὶ αὐτοῦ κατ’ ἴδιαν ἐρεῖν τοῦ ἀληθοῦς” (las cursivas son nuestras).

en genitivo neutro singular) y con el objetivo de demostrar aporías. Por tanto, podemos suponer que los *ὑπομνήματα* eran cuadernos que contenían notas de estudio que proporcionaban fuentes para la escritura escéptica de la historia, ya fuera en el ámbito “etnográfico”, “antropológico” o filosófico. Este procedimiento, descrito por Galeno (en: *De sectis*, 1.66.1-67.15), está explícitamente relacionado con la concepción de la medicina de la Escuela Empirista:

Los empiristas dicen que el arte está organizado de la siguiente modo: una vez se observó que muchas afecciones humanas se producen espontáneamente, tanto en los enfermos como en los sanos, como las hemorragias (1.66.5) nasales o la sudoración, la diarrea o similares, trayendo daño o ventaja, de modo alguno teniendo una causa productiva perceptible. En cuanto a las otras [afecciones], la causa es manifiesta, pues no se producen por nuestra elección, sino por casualidad, como cuando sucede que fluye sangre, habiendo caído alguien o habiendo sido golpeado, o (1.66.10) herido de alguna otra manera; y cuando, en la dolencia, [alguien] ha bebido agua fría, vino o cosas semejantes, satisfaciendo su apetito, cada una de las cuales termina en beneficio o daño; [entonces] la primera clase de cosa beneficiosa o perjudicial ha sido llamada natural, la segunda casual; (1.66.15) pero en ambos casos, se llama incidente a primera vista [de cosas beneficiosas o perjudiciales], dando ese nombre porque algo que incide en las circunstancias involuntariamente. Este es, pues, el tipo de experiencia incidental. Pero está la improvisada, cuando (1.67.1) deliberadamente se experimenta algo, o compelido por sueños o cualquier otra suposición. Y hay un tercer tipo de experiencia, la imitativa, cuando algo beneficioso o perjudicial, ya sea de forma natural, casual o (1.67.5) improvisada, se experimenta recursivamente en las mismas afecciones. Y es principalmente de este [tipo] que se constituyó su arte; pues habiendo imitado, no sólo dos o tres, sino muchas veces lo que había causado beneficio anteriormente, descubrieron entonces que, en la mayoría de los casos, (1.67.10) el producto era el mismo en las mismas afecciones -y a esta rememoración lo llamaron teorema, ya considerada fiable y parte del arte. Así, habiendo reunido muchos de estos teoremas, toda la colección es la medicina, y el coleccionista, el médico. Tal colección era llamada por ellos “autopsia”, siendo una especie de rememoración (1.67.15) de lo que se ha visto muchas veces y del mismo modo. *Pero también llamaron a esto mismo experien-*



*cia, y a su divulgación historia; porque para el observador [la rememoración] es autopsia, en cambio es historia para quien aprende lo que fue observado (las cursivas son nuestras)*¹¹.

Ahora bien, la escritura escéptica de la historia, a su vez, se somete a una agenda específica, a *σκεπτική άγωγή*, o conducta escéptica.

Así, es a partir de la investigación/*historía* de las doctrinas de los dogmáticos que se hacen críticas de aspectos de estas doctrinas (*Adv. Log. II, 14 = M VIII, 14*): “*Habiendo, por tanto, ofrecido relatos de estos tópicos principales, pasaremos a aporías específicas, algunas de ellas manejadas de manera más general contra todas las posiciones expuestas, otras más específicamente contra cada una de ellas*”¹², (las cursivas son nuestras).

11 “*Συστήσασθαι δέ τήν τέχνην οί μέν έμπειρικοί τόνδε τόν τρόπον φασίν. έπειδή πολλά τοίς ανθρώποις έώρων πάθη τά μέν από ταύτομάτου γιγνόμενα νοσοῦσί τε και ύγιαίνουσιν, οίον αίματος ρύσιν (1.66.5) έκ ρίνων ή ιδρώτας ή διαρροίας ή τι τοιοῦτον άλλο βλάβην ή ώφέλειαν φέρον, οῦ μήν τό γε ποιήσαν αίτιον αισθητόν έχον, έτερα δ' ών τό μέν αίτιον έφαινετ', οῦ μήν έκ προαιρέσεως ήμετέρας αλλά κατά τινα συντυχίαν, οίον συνέβη πεσόντος τινός ή πληγέντος ή (1.66.10) άλλως πως τρωθέντος αίμα ρύηται και πιείν έν νόσω χαρισάμενον τή έπιθυμία ψυχρόν ύδωρ ή οίνον ή τι τοιοῦτον άλλο, ών έκαστον εις ώφέλειαν ή βλάβην έτελεύτα, τό μέν [οῦν] πρότερον είδος τών ώφελούντων ή βλαπτόντων έκάλουν φυσικόν, τό δε δεύτερον τυχικόν (1.66.15) έκατέρου δ' αυτών τήν πρώτην θέαν περιπτωσιν ώνόμαζον από τοῦ περιπίπτειν άβουλήτως τοίς πράγμασι τούνομα θέμενοι. τό μέν οῦν περιπτωτικόν είδος τής έμπειρίας τοιόνδε τί έστι, τό δ' αυτοσχέδιον, όταν (1.67.1) έκόντες επί τό πειράζειν άφίκωνται ή ύπ' όνειράτων προτραπέντες ή άλλως πως δοξάζοντες. αλλά και τρίτον τής έμπειρίας είδος έστι τό μιμητικόν, όταν τών ώφελυσάντων ή βλαψάντων ότιοῦν ή φύσει ή τύχη ή (1.67.5) αυτοσχεδίως επί τών αυτών παθών αύθις εις πείραν άγηται, και τοῦτ' έστι τό μάλιστα τήν τέχνην αυτών συστησάμενον οῦ γάρ δις μόνον ή τρις αλλά και πλειστάκις μιμησάμενοι τό πρόσθεν ώφελήσαν, είτ' επί τών αυτών παθών τό αυτό ποιοῦν εύρίσκοντες ως επί τό (1.67.10) πολύ τήν τοιαύτην μνήμην θεώρημα καλέσαντες ήδη πιστόν ήγοῦνται και μέρος τής τέχνης. ως δε πολλά θεωρήματα τοιαῦτ' ήθροίζετ' αυτοίς, ιατρική μόνον ήν τό σύμπαν άθροισμα και ό άθροίσα ιατρος. έκλήθη δ' ύπ' αυτών αυτοψία τό τοιοῦτον άθροισμα, μνήμη τις (1.67.15) οῦσα τών πολλάκις και ώσάυτως όφθέντων. ώνόμαζον δ' αυτό τοῦτο και έμπειρίαν, ιστορίαν δε τήν επαγγελίαν αυτοῦ τό γάρ αυτό τοῦτο τῶ μόνον τηρήσαντι αυτοψία, τῶ δε μαθόντι τό τετηρημένον ιστορία έστίν” (las cursivas son nuestras).*

12 “*Διόπερ και τής κατά τοῦτον τόν τόπον ιστορίας ως έν κεφαλαιοις άποδοθεισης χωρῶμεν επί τας κατά μέρος άπορίας, ών αί μόνον κοινότερον χειρισθήσονται πρός πάσας τας εκκειμένας στάσεις, αί δ' ιδιαίτερον πρός έκάστην”*, (las cursivas son nuestra).

Podemos, entonces, reconstruir la polisemia del concepto de *historía* en Sexto abarcando a veces “narrativa o relato etnográfico y antropológico” (como en Heródoto), a veces abarcando “narrativa o relato de doctrinas, posiciones y sistemas filosóficos” (como en Aristóteles). Así como “anotaciones recopiladas en forma de tópicos” (como atestigua Galeno respecto al proceder de los médicos empíricos). Sin embargo, un aspecto digno de destacar aquí es que en Sexto la *historía* sirve como fuente crítica a partir de la cual se generan críticas a las filosofías, llevando a la suspensión del juicio y a la postura no dogmática, lo que resulta en un tipo de discurso no constatativo o no asertórico o no declarativo, en suma, no ἀποφαντικός¹³. Como podemos ver en PH I, 4:

De ahí que suponen que es razonable que las principales filosofías sean tres: dogmática, académica y escéptica. Entonces, sobre las otras, será apropiado que otros argumenten. Nosotros, en el presente momento, en un esbozo, hablaremos sobre la conducta escéptica. Declaremos primero que, respecto a lo que se dirá, no afirmaremos nada acerca de si [las cosas] son exactamente como decimos, *sino que, respecto a cada [cosa], anunciamos tal como nos parece ahora, tal como [lo hace] un historiador*¹⁴ (las cursivas son nuestras).

Así, muy a diferencia de las concepciones de la *historía* de Heródoto, Aristóteles y los médicos empíricos, la concepción sextana no pretende ser un relato fidedigno de la verdad o falsedad de los acontecimientos, porque el escéptico no busca una relación de reflejo entre el discurso y el estado de cosas que narra. Por el contrario, el reflejo que se produce en la instancia discursiva escéptica es entre el discurso y la afección por él narrada.

13 Para el λόγος ἀποφαντικός qua asertórico y constatativo, ver: Angioni, 2009. Para la posibilidad de interpretar de otro modo el discurso sextano y las implicaciones de ello, véase el escepticismo suburbano de Brito, 2022.

14 “ὅθεν εὐλόγως δοκοῦσιν αἱ ἀνωτάτω φιλοσοφίαι τρεῖς εἶναι, δογματικὴ Ἀκαδημαϊκὴ σκεπτικὴ. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἐτέροις ἀρμόσει λέγειν, περὶ δὲ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ὑποτυπωτικῶς ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμεῖς ἐροῦμεν, ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι περὶ οὐδενὸς τῶν λεχθησομένων διαβεβαιούμεθα ὡς οὕτως ἔχοντος πάντως καθάπερ λέγομεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ νῦν φαινόμενον ἡμῖν ἱστορικῶς ἀπαγγέλλομεν περὶ ἐκάστου”, (las cursivas son nuestras).

Por lo tanto, si hay una especie de continuidad entre el procedimiento crítico de los historiadores del “pirronismo de la historia” y la conducta escéptica sextana, se refiere a la forma en que los relatos se someten a una agenda escéptica. Pero la agenda del pirronismo antiguo es diferente de la de los intelectuales modernos, porque para los antiguos no importaba verificar en los relatos lo que había de verdadero o falso, sino que, a pesar de su verdad o falsedad, servían de instrumento para conducir al investigador a un estado de suspensión y consiguiente ataraxia.

Por otra parte, para los Modernos, el escepticismo, en su versión crítica y dubitativa¹⁵, era ya un punto de partida que condicionaba la mirada del investigador hacia una interpretación de las fuentes históricas, juzgando lo que había de cierto en ellas y separando lo que había de falso.

5.

Ya hemos subrayado que los “avances” metodológicos de la historiografía del siglo XVII que le permitieron pretender ser “crítica”, capaz de separar lo verdadero de lo falso y el relato frío y objetivo de la poesía y la retórica, aunque fueron suscitados por el *Discurso del Método* y vinieron a materializar la corriente del pirronismo en la historia, son más un legado aristotélico, promovido a partir de la lectura de la *Poética*, que un legado propiamente pirroniano, originado en los usos del término *historia* por parte de Sexto Empírico.

También hemos explicado cómo, por otra parte, esta historiografía crítica, pretenciosa y erróneamente pirrónica, plantó las semillas del “historicismo” (o “metodismo” o “positivismo de la historia”), duramente atacado por Benjamin como una concepción burguesa empeñada en narrar recurrentemente los hechos desde la perspectiva de los vencedores.

Benjamín, a su vez, renunció a la afirmación de la línea historicista –personificada por Fustel de Coulanges, inspirada en Tucídides– de que la historia o consistía en un método de investigación que pretendía acercar al investigador a cualquier verdad, o consistía en una narración que presentaba la verdad (Benjamin, 20012, p. 7-20). En cambio, Benjamin

15 Para la exclusividad de la “duda” en las fuentes latinas (Cicerón y Agustín, por ejemplo) y en la modernidad, y su ausencia en el escepticismo griego, en particular el pirrónico, véase: Marcondes 2019. Sobre la artificialidad de la duda cartesiana, véase: Williams 1996.

pensaba que la tarea del historiador era redimir a las clases trabajadoras, permitiéndonos vislumbrar en el presente y para el presente los procesos de dominación que tuvieron lugar en el pasado, invirtiendo la perspectiva, de los vencedores en el historicismo positivista a los vencidos en el materialismo, que proporcionaría a estos vencidos, antes reducidos por las grandes narrativas burguesas, la recuperación de la conciencia de su protagonismo, un proceso de desalienación y liberación revolucionaria.

Así podemos decir que, a pesar de que las tensiones contemporáneas de Benjamín son más cercanas a las nuestras que las de Sexto Empírico, por el simple hecho de que nosotros y Benjamín estamos bajo las presiones de la misma fuerza productiva, el mismo modo de producción; a pesar de la distancia productiva y cronológica, la concepción sextana de *historia* está más cerca de la concepción de la historia de Benjamin, y en consecuencia de la nuestra, que la concepción de un Fustel de Coulanges, por ejemplo. Porque nosotros, como Sexto y Benjamín, no pensamos la historia a través de una retórica de la no-retórica y de la exención poética, por el contrario, admitimos tanto en la forma cuanto al contenido de la escritura de la historia la retórica como la poética.

Y es en este sentido que la concepción sextana de la historia (inferida de las apariciones textuales del vocablo *historia*), a pesar de tener como candidatos a los historiadores de las corrientes crítica y positivista, fue de hecho adoptada por Montaigne¹⁶, quien de hecho se aproxima a Sexto en su tejido historiográfico, entre el hilado y destejido nunca completo de los hechos, hasta ser definitivamente desposada por la concepción benjaminiana de la historia, capaz de doblar el arco y alcanzar la meta: una rehabilitación de la retórica y la poesía para rehabilitar a los oprimidos, liberándolos de los opresores, recuperando su lugar en la historia. Así, desde Sexto Empírico y Luciano de Samosata hasta Michel de Montaigne y de allí a Friedrich Nietzsche, y de allí a Walter Benjamin, este es el camino de la noción de historiografía que hemos trazado, escéptico-materialista.

Referencias

Angioni, Lucas. (2009). *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles*. Campinas: Editora UNICAMP.

16 Sobre la concepción de Montaigne de la historia, ver: Lyons, 2016, pp.143-153.

- Aristóteles. (2015). *Poética*. Pinheiro, Paulo (trad.). São Paulo: Editora 34.
- Bayle, Pierre. (2000). *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Bartlett, Robert C. (trad.). Nova Iorque: SUNY Press.
- Benjamin, Walter. (2012). Sobre o conceito da História. In: *Walter Benjamin, o anjo da história*. Barreto, João (org. & trad.). Belo Horizonte: Autêntica, pp. 9-20.
- Bourdé, Guy. (2018). A escola metódica. In: Bourdé, Guy; Martin, Hervé. *As escolas históricas*. Scheibe, Fernando (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, pp. 165-197.
- Bourdé, Guy; Martin, Hervé. (2018). *As escolas históricas*. Scheibe, Fernando (trad.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Bloch, Marc. (2002). *Apologia da história: ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Brito, Rodrigo Pinto de. (2018). Sexto Empírico e os animais: tradução espolhada do primeiro tropo de Enesidemo (Esboços Pirrônicos I, 36-79.1). In: *Rónai, Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, 2018 v 6, n2 – pp. 80-92.
- Brito, Rodrigo Pinto de. (2022). *The Skeptical Dynamis and Its Pragmatic Possibilities*. Amsterdã: Springer.
- Brito, Rodrigo Pinto de. (2016). O ataque de Sexto Empírico às *technai* (in: M I-VI) e seu caráter político-pedagógico. In: *Revista Ética e Filosofia Política*, número XIX, vol. II, dezembro de 2016.
- Ciceron, Marco Túlio. (1942). *On the Orator: books 1-2*. Sutton, E. W.; Rackham, H. (trads.). Cambridge: HUP.
- Coulanges, Fustel de. (2004). *A cidade antiga*. Aguiar, Fernando de (trad.). São Paulo: Martins Fontes.

- Desan, Philippe (org.). (2016). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: OUP.
- Descartes, René. (2018). *Discurso do Método & Ensaios*. Mariconda, Pablo Ruben (org. & trad.). São Paulo: EdUNESP.
- Funari, Pedro Paulo; Garraffoni, Renata Senna. (2016). *Historiografia: Sa-lústio, Tito Lívio e Tácito*. Campinas: Editora UNICAMP.
- Galeno, Cláudio. (2022). *Sobre as escolas de medicina para os iniciantes*. Brito, Rodrigo Pinto de; Matsui, Sussumo (trads.). São Paulo: EdUNESP.
- Heródoto. (2023). *História*. Gama Kury, Mário da (trad.). São Paulo: Madamu.
- Koselleck, Reinhart. (2013). *O conceito de história*. Gertz, René E. (trad.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Lowy, Michael. (2002). A filosofia da história de Walter Benjamin. In: *Estudos Avançados* 16 (45), agosto 2002. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142002000200013>
- Luciano de Samósata. (2009). *Como se deve escrever história*. Brandão, Jacynto Lins (trad.). Belo Horizonte: Tessitura Editora.
- Lyons, John D. (2016). Montaigne and History. In: Desan, Philippe (org.). *The Oxford Handbook of Montaigne*. Oxford: OUP.
- Marcondes, Danilo. (2019). *Raízes da dúvida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Martin, Hervé. (2018). A história erudita de Mabillon a Fustel de Coulanges. In: Bourdé, Guy; Martin, Hervé. *As escolas históricas*. Scheibe, Fernando (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, pp. 115-142.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1989). *Ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes.

- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (1990). *Manifesto do Partido Comunista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. (2011). *O capital [Livro 1]: crítica da economia política. O processo de produção do capital*. ENDERLE, R et alii (trad.). São Paulo: Boitempo.
- Marx, Karl. (2011). *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. SCHNEIDER, N. (trad.). São Paulo: Boitempo.
- Meier, Christian. (2013). Antiguidade. In: Koselleck, R. (org.) (2013). *O conceito de história*. Gertz, R. E. (trad.). Belo Horizonte: Autêntica, p. 41-62.
- Miner, Robert. (2017). *Nietzsche and Montaigne*. Amsterdã: Springer.
- Popkin, Richard. (2003). *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: OUP.
- Sexto Empírico. (1967). *Outlines of Pyrrhonism*. Bury, R. G. (trad.). Cambridge: HUP.
- Sexto Empírico. (2006). *Against the Logicians*. Bury, R. G. (trad.). Cambridge: HUP.
- Spinoza, Baruch. (2019). *Tratado teológico-político*. Guinsburg, J.; Cunha, N. (orgs. & trads.). São Paulo: Perspectiva.
- Tucídides (2009). *The Peloponnesian War*. Rhodes, P. J.; Hammond, M. (orgs. & trads.). Oxford: OUP.
- Voltaire (2007). *O pirronismo da história*. Aguiar, Márcia Valéria Martinez de (trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Williams, Michael. (1996). *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Skepticism*. Princeton: Princeton University Press.



Pasiones pirrónicas: *pathos* y *metriopatheia* de Sexto Empírico a Martha Nussbaum

Ciro Botta*

Introducción

Este trabajo explora el ámbito de las pasiones en el pirronismo antiguo, así como su recepción por parte de Martha Nussbaum y las corrientes neopirrónicas contemporáneas. Nuestra línea de interés sigue el aspecto ético-terapéutico de la orientación pirrónica según el cual se toma a la filosofía como una búsqueda de la vida buena. Trataremos la lectura de las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico que lleva a cabo Martha Nussbaum en su obra *La terapia del deseo* (1994) para generar aportes de utilidad en el planteamiento de un neopirronismo contemporáneo. Compartimos la opinión de la filósofa acerca de la necesidad de integrar académicamente a las emociones como parte de la vida en comunidad, pero, al contrario que ella, creemos que el pirronismo tiene mucho que aportar a la discusión. Asimismo que la conformación de una orientación neopirrónica contemporánea atendiendo a estas cuestiones es posible y necesaria. De este modo, no compartimos la interpretación de la autora, según la cual el pirronismo elimina toda creencia, y con ello toda pasión exceptuando las de supervivencia corporal básica. Creemos necesario revisar la relación entre *pathos* y creencias en *Hipotiposis Pirrónicas* estudiando la posibilidad de un tratamiento de las pasiones, más allá de las simplemente corporales, como parte del criterio práctico de vida pirrónica. Consideramos que este es un paso importante para lograr una correcta comprensión del pirronismo antiguo ya que la problemática del *pathos* en general no se ha tenido en cuenta en la discusión que suele girar en torno a los alcances de la suspensión del juicio.

Al contrario de la posición de Nussbaum, pretendemos mostrar que en la *praxis* pirrónica la vida pasional no sólo es posible, sino inevitable, y

* Universidad Nacional de Córdoba; ciro.botta@mi.unc.edu.ar

que efectivamente se trabaja sobre las pasiones y desde ellas. Sostenemos que esto es posible sin necesidad de una teoría racional de las pasiones. Sin embargo, las *Hipotiposis* son poco claras en su desarrollo del *pathos*, lo cual dificulta la investigación y posiblemente haya provocado la creencia de que el pirrónico busca la eliminación de toda vida pasional. Creemos que la clave para solucionar este problema se encuentra en el concepto de *metriopatheia* que Sexto presenta junto al de *ataraxía*, pero no desarrolla con la misma atención. Muchos problemas acerca del ámbito pasional pirrónico surgen de la distinción entre estos conceptos, de sus características y campos de acción. En este artículo plantaremos tales problemas y esbozaremos alguna posible solución.

Comenzaremos primero por una breve presentación de los textos fuente, destacando los objetivos y rasgos generales de la investigación de Nussbaum, y presentando brevemente el pirronismo de las *Hipotiposis*. Para comprender mejor a Nussbaum, introduciremos en pocas palabras la discusión rústicos-urbanos, que versa sobre el alcance de la suspensión del juicio (*epoché*) en las fuentes. En tercer lugar, observando algunos puntos centrales de las fuentes, como son el tratamiento por parte de Sexto de ciertas pasiones y algunas consideraciones sobre los fenómenos, intentaremos refutar la interpretación de la autora acerca de la imposibilidad de una vida pasional pirrónica. Para ello, rastreamos el uso de la *metriopatheia* en las *Hipotiposis Pirrónicas*¹ para diferenciarla tanto de su equivalente estoico como de la *ataraxía*, y mostrar su importancia en el ámbito de las pasiones. En el tercer y último apartado, propondremos una tentativa forma de entender y vivir contemporáneamente las pasiones desde una perspectiva neopirrónica, atendiendo al criterio práctico, que implica siempre una vida en comunidad.

El *pathos* pirrónico y la interpretación de Martha Nussbaum

En *La terapia del deseo* Martha Nussbaum estudia el pirronismo como parte de las filosofías helénicas. Analiza su búsqueda de la buena vida, tomando a la filosofía como un *ars vivendi*, y busca comprender sus esfuerzos

1 Citaremos a los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico como HP, seguido de número romano indicando el libro, y números arábigos señalando la o las líneas. Utilizaremos en este trabajo la edición de Rafael Sartorio Maulini, de la editorial Akal del año 1996.

ético-terapéuticos de tratamiento de las enfermedades que turban el alma. Es que, dice, así como el médico cura el cuerpo, el filósofo cura las enfermedades del alma, enfermedades pasionales, enfrentando a sus creencias fundantes:

La filosofía cura enfermedades humanas, enfermedades producidas por creencias falsas. Sus argumentos son para el alma como los remedios del médico para el cuerpo. Pueden curar y se han de valorar en función de su capacidad de hacerlo. Así como el arte médico progresa al servicio del cuerpo doliente, así también la filosofía en pro del alma curada. Bien entendida, no es ni más ni menos que el arte de vivir, (*technē biou*), propia del alma (Nussbaum, 1994, p. 34)².

Ahora bien, no es fácil rastrear el sentido que daban los griegos a las pasiones, cuestión de vital importancia para entender mejor su trabajo sobre ellas. Hoy en día se han introducido términos para dividir las, como sensaciones corporales, emociones y sentimientos, entre otras posibles nomenclaturas, dependiendo de la teoría de la emoción a la que suscriba cada autor³. En ese entonces, sin embargo, estaban reunidas en una sola palabra, *pathos*. No hay, creemos, en el helenismo una caracterización atenta de este *pathos*, es decir una teoría de las emociones, lo que considero es una de las mayores fuentes de problemas interpretativos. Al menos en el pirronismo no existe de manera expresa. Sin embargo, sabemos que reunía desde sensaciones como el dolor físico y el hambre hasta sentimientos tan complejos como el amor o la amistad. Nussbaum sostiene que en toda la filosofía helénica las pasiones son “elementos inteligentes y perceptivos de la personalidad que están muy estrechamente vinculados a las creencias y se modifican al modificarse ellas” (1994, p. 63). Es decir,

2 Además, afirma que la filosofía helénica “se ocupa tanto de creencias como de emociones y pasiones” (Nussbaum, 1994, p. 62), afirmación con la que estamos rotundamente de acuerdo. Sin embargo, lo justifica con un argumento que abarca a todas las orientaciones helénicas, que, como discutiremos más tarde, no aplica al pirronismo. Es la supuesta idea compartida de la cognoscibilidad de las emociones, pues dice que “en cada caso se hace hincapié en la dimensión cognoscitiva de las emociones y, en particular, en su estrecha conexión con una cierta clase de creencias éticas sobre lo que tiene importancia y lo que no” (p. 63).

3 Para una descripción detallada del estado de la cuestión, incluyendo teorías y nomenclaturas, véase Blasco 2014, primera parte, capítulo I.

las coloca dentro del terreno de lo cognoscible, de lo que es posible afectar y cambiar.

El pirronismo es por supuesto una orientación que se inserta en esta concepción de filosofía, y en este período temporal, si bien no es una escuela sino una orientación⁴, y tampoco considera que haya un arte de vivir bien⁵. Presentando brevemente el escepticismo Sexto dice que “La *escepsis* es la capacidad de oponer, de cualquier modo posible, apariencias y juicios, de forma que, a través de la equivalencia entre las cosas y los argumentos opuestos, alcancemos primero la suspensión del juicio y, tras ellos, la *ataraxia*” (HP, I, 8). Pero sus argumentos sobre las pasiones, al menos en Sexto, han llevado a que se plantee la pregunta de si el pirronismo permite una vida pasional, y que se responda, como hacen Burnyeat o Nussbaum, que sólo sobreviven las pasiones más básicas, los impulsos corporales de supervivencia biológica. Y un fragmento central del texto parece a primera vista apoyar esto pues cuando se habla sobre los fines del escepticismo Sexto afirma: “Decimos ahora que el fin del escéptico es la imperturbabilidad (*ataraxia*) en lo opinable y la moderación (*metriopatheia*) en lo necesario” (HP, I, 25).

Esta interpretación es llamada frecuentemente la posición *rústica* o *radical* (Cf. Ornelas, 2021, p.75). Las *Hipotiposis pirrónicas*, sin embargo, permiten también una línea interpretativa contraria, llamada *urbana*, postulada primeramente por Frede (*Ibid.*). Esquemáticamente, digamos que la interpretación *rústica* considera que el pirronismo busca eliminar toda creencia, incluso las presentes en la vida cotidiana; la interpretación *urbana*, por otro lado, reduce el alcance de la *epoché* a las discusiones dogmáticas, teniendo como objetivo sólo curar la precipitación y la arrogancia de los dogmáticos, y dejando libre la vida cotidiana (*Ibid.*). Ambas interpretaciones tienen sus problemas, y su disputa se extiende hace ya décadas sin encontrarse solución alguna. Por lo tanto, y como no es nuestro interés entrar en ella en este texto, suspendemos el juicio al respecto. Sin embargo, vale la pena señalar que el estudio de la vida pasional pirrónica no sería posible bajo los supuestos rústicos, pero tampoco conviene estudiarla desde perspectivas urbanas. Los rústicos eliminan la vida pasional,

4 Ya desde HP, I, 4 se utiliza la palabra orientación, que no se deja de usar en todo el libro, y en HP, I, 16-17 se niega que el escepticismo tenga un *dogma*, necesario para una escuela.

5 Para la crítica sexteana al *ars vivendi*, véase HP, III, 239-249 en adelante.

después de todo, y los urbanos buscan en cambio resguardarla lejos del alcance del pirronismo, algo que, como veremos, es anacrónico: la vida pirrónica es pasional. Esto responde a un problema común entre ellas: su excesiva atención tanto a las creencias como a su suspensión, cuestión sin duda importante en el pirronismo, pero dudosamente la única crucial.

Nussbaum está entre quienes interpretan rústicamente al pirronismo. Veamos cómo considera al pirronismo: en el capítulo 8 de *La terapia del deseo* (1994) presenta un ejemplo práctico de una alumna epicúrea que intenta dogmáticamente desligarse del sufrimiento, de la angustia, cuando se encuentra con la *isosthéneia* (igual validez) entre sus creencias acerca de cómo curarla y las de otras corrientes, por ejemplo, la estoica. Esto le causa más sufrimiento al no poder decidir entre una y otra, hasta que suspende el juicio y encuentra como por azar la *ataraxía*, la tranquilidad del alma. Nos dice así que la alumna aprende poco a poco a suspender el juicio sobre toda creencia, incluso de aquellos compromisos que “puede no ser capaz de articularlos en forma teórica o acaso ni siquiera de formularlos en absoluto” (Nussbaum, 1994, p. 357), lo que hoy llamaríamos inconscientes. Hacerlo es fundamental para lograr la *ataraxía* que considera el fin escéptico, no teniendo por tanto pasión alguna, excepto aquellos “sufrimientos físicos necesarios” (Nussbaum, 1994, p. 362) que considera terreno de acción de la *metriopatheia* o control del sufrimiento. Pues, si las pasiones surgen de creencias, y la suspensión del juicio alcanza a toda creencia, toda pasión dependiente de ellas desaparece.⁶ Así, considera que el pirrónico busca desligarse de toda pasión, que lo cree una empresa posible, y que en ello consiste la *ataraxía*.

Porque no sólo la postura de Nussbaum sino ya la misma pregunta de si el pirrónico puede o no vivir una vida pasional surge ya de una postura interpretativa rústica: lo que el pirrónico no puede es, en realidad, evitar la pasión tomada como *pathos*; forma parte del mundo de los fenómenos; de hecho, es una de las exigencias vitales que explicita Sexto:

Parece, sin embargo, que esta observación vital es cuádruple y que una parte descansa en la guía de la naturaleza, otra en la compulsión de las sensaciones⁷, otra en la tradición de las leyes y costumbres y otra en el

⁶ “El drástico rechazo de toda creencia propuesto por el escepticismo pirrónico no permite análisis precisos de emociones concretas” (Nussbaum, 1994, p. 69).

⁷ *Pathos*

aprendizaje de las artes. En virtud de la guía de la naturaleza somos naturalmente capaces de sensación y pensamiento; por la compulsión de las sensaciones, el hambre nos dirige a la comida y la sed a la bebida; por la tradición de las leyes y las costumbres, consideramos la piedad en la vida como buena y la impiedad como mala; finalmente, gracias a la instrucción de las artes no somos incompetentes en aquellas artes que cultivamos (HP, I, 23-24).

El *pathos* del que se habla aquí es, según la concepción de los griegos, aquello que afecta al ente, e incluye específicamente no sólo sensaciones básicas sino también lo que hoy llamaríamos sentimientos y emociones⁸. Por ello, sería extraño que Sexto las colocara como criterio práctico si el ejercicio de su filosofía las descartase por completo. Hay urbanos que muestran que esto simplemente no es así; Spinelli, por ejemplo, ha estudiado estas cuestiones y demostrado la aceptación plena por parte de Sexto de ciertas afecciones naturales como parte de la guía de los fenómenos (2020, p. 22). Lo que queremos aquí es reafirmar eso: hay momentos afectivos para el pirrónico antiguo, se tome la postura que se tome. Estas pasiones se tenían por naturales, se imponían, y no se encuentra un catálogo de ellas, si bien se repiten muchas veces el hambre y el sufrimiento. Tal vez Nussbaum consideró únicamente para extraer sus conclusiones las menciones específicas de pasiones de Sexto, que, admitido, son pobres y prestan a confusión⁹. Pero que se mencionen dos o tres no significa que las no mencionadas se hagan desaparecer, menos cuando hay evidencia textual para interpretar lo contrario.

8 Cf. Ferrater Mora (1965) entrada “**pasión**”.

9 Por ejemplo, en el fragmento previamente citado, cuando Sexto dice que una de las exigencias vitales es el apremio del *pathos*, señala como ejemplos de pasiones sólo a dos, problemáticas por su carácter biológico: “por la compulsión de las sensaciones, el hambre nos dirige a la comida y la sed a la bebida” (HP, I, 24). Es revelador recordar que, como decíamos antes, cuando Nussbaum habla de la *metriopatheia* la dirige sólo a sufrimientos *físicos*. Creemos que piensa en estos ejemplos textuales de *pathos*.

El tratamiento pirrónico del *pathos*: *ataraxía* y *metriopatheia*

Como se ve, la postura de Nussbaum no resulta satisfactoria, pues suscita la incómoda pregunta de cómo sería posible la vida en comunidad, tan importante para el pirrónico, sin tener emoción alguna. ¿No son las pasiones parte de la sociedad, de la vida pública? Nussbaum está tratando justamente de revertir la ancestral tendencia de la filosofía de ignorar el mundo pasional; tal vez, al contrario de lo que piensa, el pirronismo comparte esa lucha y tiene herramientas para combatir. Si bien de Sexto no se sabe mucho, pensemos en lo que nos llegó de su vida: se sabe que fue médico (Brochard, 2005, p. 369), y por tanto un individuo perfectamente adaptado a la sociedad e interesado por ella y su bienestar. Fue respetado y actuó siguiendo las costumbres de los lugares que visitaba, integrándose así a las comunidades.

Todo esto no es un contrasentido, pues, como decía antes, hay evidencia textual para hablar de una vida pasional en el pirronismo, que según nuestra opinión es incluso activa. Pero sin adelantarnos, vamos al texto; me refiero al fragmento citado arriba sobre los fines del escepticismo, en la que se utiliza la palabra *metriopatheia* junto con la de *ataraxía* (HP, I, 25). No sólo se observa que los fines de la orientación es de ámbito pasional, no sólo epistemológico (como lo serían la suspensión del juicio o la investigación acerca de la verdad), sino que se separan claramente dos ámbitos: la *ataraxía* para los dogmas, la *metriopatheia* para el fenómeno.

Quisiera detenerme un momento en estas cuestiones, pues es extensa la discusión acerca de los alcances de la *ataraxía*, pero casi inexistente la de la *metriopatheia*. A tal punto que se traduce a esta última como una moderación o un “control del sufrimiento”¹⁰, lo que hace pensar inmediatamente en la moderación estoica o aristotélica, como tal vez lo hace Nussbaum, muy apegada a ambas corrientes. A lo que se refiere Sexto con el término no es a ejercer un control activo y racional sobre el *pathos*; tal cosa requeriría una teoría de las pasiones que las catalogue en deseables e indeseables (buenas y malas) y un arte de vida con reglas para controlarlas. Pero es importante recordar el fragmento de la refutación al *ars vivendi* en

10 Hablo de la elección de los traductores de la edición de Gredos, al traducir la línea sobre los fines del escepticismo como “el fin del escepticismo es la serenidad del espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad” (HP, I, 25). Las cursivas son mías.

el que Sexto habla sobre su utilidad, en HP, III, 274-279. Allí se ve claramente que el sabio que vive siguiendo el arte, no aceptado por el pirronismo, practica la *egkráetia*, la temperancia, el autodominio de la razón sobre los apetitos. Y se lo refuta diciendo que, si el sabio es sabio, desde un comienzo no debería tener esos apetitos, si quisiera siempre lo bueno; y, por el contrario, si tiene esos impulsos malos y logra controlarlos por creerlos malos, no por eso deja de tenerlos, turbándose así más que quien no los controlara. Se ve así que efectivamente la noción de *metriopatheia* pirrónica no puede tener como objetivo este control racional.

Considero que con *metriopatheia* se refiere, en cambio, a no creer cosas precipitadamente sobre cuestiones inevitables, haciendo que las suframos dos veces. Es decir, suspender el juicio acerca de contenidos dogmáticos asociados a lo que nos afecta, como lo sería creer que tenemos distintas partes del alma y que una debe controlar a la otra, o de que tenemos algún criterio para hacerlo¹¹. El objetivo del pirrónico es alcanzar la *metriopatheia* de la siguiente forma: se tiene un impulso, que puede o no turbarnos, pues el cuerpo se impone; pero suspendemos el juicio acerca de la carga valorativa de ese impulso, no preocupándonos por deberes morales o cuestiones metafísicas. Así, al no agregarle contenido dogmático al *pathos*, estamos de alguna manera alcanzando la *metriopatheia*, pero no por control de la pasión, sino por suspensión de las opiniones sobre ella. Ahora, este no es el objetivo para cada pasión, sólo para las que no dependen de lo opinable; para aquellas está destinada la imperturbabilidad, al suspender el juicio sobre la opinión dogmática que la fundamenta. Además, ¿por qué pensar que se debe buscar la *metriopatheia* en cualquier pasión? No toda pasión nos turba, y en una filosofía médica cuyo objetivo es principalmente el tratamiento de las turbaciones no tiene sentido atacar aquello que no es síntoma.

Por otro lado, la extrema atención sobre la suspensión del juicio tanto de rústicos como urbanos provoca que no perciban algo que queda muy claro en el símil del pintor Apeles:

Cuentan que pintando éste un caballo, de tal modo fracasaba en su intento de pintar la espuma del corcel, que desesperó de lograrlo y arrojó contra el

11 La *metriopatheia* estoica, por ejemplo, suponía controlar el exceso de las pasiones, y estaba conectada a una cierta concepción dogmática del alma. Para una discusión sobre este tema en la antigua Grecia, véase Dillon, 1978.

cuadro la esponja en que limpiaba los colores del pincel; pero entonces la esponja, al dar contra la pintura, dibujó la imagen de la espuma; así, también los escépticos esperaban alcanzar la imperturbabilidad resolviendo la contradicción entre las apariencias y los juicios; pero, no pudiendo conseguirlo, suspendieron el juicio; y a quienes habían suspendido el juicio les advino poco a poco, fortuitamente, la imperturbabilidad, tal como la sombra sigue al cuerpo (HP, I, 28-29).

Y es que la misma *epoché* es un fenómeno pasional, y se sigue de un proceso que muchas veces es pasional. El pintor Apeles no abandona toda pasión al lograr como por azar pintar la espuma que estaba buscando, es más, lanza desesperado la esponja que al fin cumple el cometido; pero logra superar aquellas que lo estaban turbando, y cuesta imaginar que al hacerlo pasa a sentir simplemente *nada*. Así también, considerar a la suspensión del juicio como guía única o principal no es abandonar la vida pasional (ni abrazarla) sino querer reducirla a una única pasión; pasión que suele, vale la pena recordarlo, surgir de otras pasiones. Pues el pirrónico no se nos muestra como un desganado al que no le importan en absoluto las cuestiones que investiga, sino todo lo contrario. La suspensión del juicio, todo el trabajo para evitar la precipitación y el dogmatismo, responden a la extrema importancia que otorga a las cuestiones que trata, pues de ellas depende la vida buena.

En este momento quisiera volver un poco a Nussbaum, para observar algunas particularidades de su proyecto filosófico de las emociones que pueden explicar sus interpretaciones. La filósofa suscribe a las corrientes cognitiva y evaluativa de la emoción (Blasco, 2014, p. 34). En líneas generales, esto implica que cree en una conexión entre las emociones y nuestras creencias sobre el mundo, y busca estudiarlas a partir de juicios de valor. Para ella sólo hay emociones conectadas siempre a creencias, no hay afecciones separables de juicios valorativos, al menos no lo suficientemente importantes para impactar en la filosofía o en la vida pública. Porque no olvidemos que este es su fin al introducir el ámbito pasional a la filosofía: explicarlo, crear una teoría de la emoción, introducirlas al ámbito racional. Pero las pasiones no parecen ser algo racional, siempre unido a creencias, y menos a creencias conscientes y automáticamente percibidas. No parece tarea sencilla introducirlas a la esfera racional, a menos que se les fuerce desde el punto de partida una conexión directa con la creencia,

como hace Nussbaum. Pero esto es engañoso: busca racionalizar algo que quedó siempre relegado al ámbito de lo irracional por no compartir sus requisitos, considerándolo de forma tal que cumpla esos requisitos. Nussbaum cae presa de su intención dogmática: su necesidad de teorizar la hace olvidar el afecto, el cuerpo, el fenómeno. El pirronismo, por otro lado, no sólo elimina las creencias, sino que ataca los juicios de valor. Nussbaum no podría concebir una teoría de la emoción sin estos dos principios. Y el pirronismo tampoco, por eso no lo intenta. Por ello es la orientación helénica menos favorita de la filósofa.

Consideramos que el problema de la interpretación de Nussbaum radica en parte en creer que el pirronismo entiende las pasiones de forma similar como lo hacían las otras escuelas helénicas. Para dicha autora, el pirrónico elimina toda pasión en su esperanza de *ataraxía*, menos aquellos “sufrimientos físicos necesarios” (Nussbaum, 1994, p 362) que considera los únicos alcanzados por la *metriopatheia*. Interpreta rústicamente el pirronismo, así que no puede ver a la *metriopatheia* alcanzar otra pasión que las de supervivencia. Para ella, el cariño, la tristeza, la ira, dependen de creencias y tienen carga valorativa, y considera que el pirrónico está de acuerdo. Pero, y esto es muy importante, Sexto acepta la cognoscibilidad de las pasiones, sólo como parte del argumento para curar al dogmático, que es quien afirma esa cognoscibilidad y esa conexión con las creencias¹². Esto no se debe tomar como una afirmación del pirrónico de la cognoscibilidad de toda pasión: es parte de los supuestos del argumento purgante orientado a curar la precipitación y la turbación que provoca. Es decir, al discutir con, por ejemplo, los estoicos o los epicúreos, que sí aceptan la cognoscibilidad de ciertas pasiones, el pirrónico utiliza sus propias bases

12 Tomemos como ejemplo la refutación a la búsqueda epicúrea del placer que los epicúreos desean, en HP, III, 194-197; puede considerarse que este es un argumento que intenta curar de la ansiedad de buscar un placer constante, utilizando los propios argumentos epicúreos para mostrar sus problemas. Nussbaum consideraría que, si Sexto hace esto, admite la cognoscibilidad de las pasiones. Pero veamos la frase final del argumento citado: “en razón de la discrepancia existente entre ellos mismos, se rebate que algo sea naturalmente una cosa u otra” (HP, III, 197). Sexto utiliza los argumentos epicúreos, que ellos utilizan para fundamentar una búsqueda de placer (ahí estaría la cognoscibilidad) para mostrar simplemente que eso no es así *por naturaleza*. Si se quiere, esto es incluso un argumento *en contra* de la cognoscibilidad.

de discusión para curarlos también de sus creencias que suscitan sufrimiento e intranquilidad.

Por otro lado, Nussbaum parece olvidar que el amor, la ira, las emociones en general, no son sentidas como un concepto claro y automáticamente evidente en nuestra mente. Su concepción de las pasiones parece suponer un sujeto transparente, independiente, y unas pasiones internas e individuales. Creemos que son, en cambio, reacciones corporales, cambios de distinta intensidad de nuestra percepción, que a veces tardamos meses, años, en poder nombrar. E incluso más; no son individuales, pues siempre son en reacción a algo, a un estado de las cosas independiente de cada individuo. Las pasiones son comunitarias, pues los fenómenos lo son. En términos actuales, podría decirse que lo que en principio sentimos son afectos, que luego convertimos en emociones al cargarlos de creencias y conceptualizarlos. Sexto, por supuesto, no tiene esta distinción; utiliza solo el término *pathos*, que se traduce más hacia el lado de la afección que hacia el de la emoción. Pero aquí entra en juego otra cuestión importante, que dependiendo de la interpretación puede variar considerablemente las consecuencias de lo dicho anteriormente. Es la cuestión de qué se considera incontrolable y qué no, y cómo es posible distinguirlo de aquello que sí. En las *Hipotiposis* no se resuelve esta duda, porque ni siquiera se plantea. Los antiguos no habían desarrollado mucho los estudios de las pasiones.

Nussbaum, en cambio, al considerar que *toda* pasión está vinculada a una creencia, y al eliminar por ello la posibilidad de vida pasional pirrónica, está creyendo que aún las pasiones no analizadas dependen de creencias que nosotros mismos no conocemos, lo que hoy en día llamaríamos inconscientes. Así, si para un urbano hay pasiones que no se tratarían por no depender de creencias dogmáticas, ella contestaría que de hecho lo están, aún si no son analizadas. Por lo tanto, el pirrónico debería eliminarlas para ser consistente con su propia filosofía. Pero Sexto no parece tener esa creencia: primero porque hay ciertas pasiones que considera simplemente naturales, instintivas, como el hambre, el dolor; segundo porque eso no puede afirmarse sin previamente analizar cada pasión. Hoy en día es un planteo que debería ser actualizado en gran medida, sin duda.

Entonces, la pregunta que surge es la de qué pasiones *deben* ser curadas, cuáles turban el alma, ya que parece que sería anacrónico decir que son todas. Y en esto las fuentes no son muy claras. Se sabe que el pirrónico, como un médico, analizaba el discurso de sus pacientes (que bien podían

ser ellos mismos) y los curaba de las pasiones que lo turbaban, cuando surgían de sus creencias precipitadas. Se sabe también que había ciertas pasiones que eran consideradas reacciones afectivas, fenómenos. Pero entre esas dos áreas hay un abismo que se llena con la mayoría de las pasiones de la vida humana, y que no son analizadas directamente en la obra de Sexto. El pirrónico investiga cada asunto en profundidad, zetéticamente, y practica la suspensión del juicio acerca de las opiniones dogmáticas que surjan de su análisis. Pero con respecto a las pasiones que nos turban, va a descubrir que algunas parecen conectadas (no interiormente, sino en el discurso del paciente) a ciertas cuestiones dogmáticas, como lo sería el miedo al sufrimiento eterno. En este caso, sin actuar sobre el fenómeno que acepta (se siente el miedo y ya), el médico va a atacar la creencia fundante con la esperanza de que el paciente encuentre la *ataraxía*, pero sin prometerla (pues no afirma la conexión directa entre creencia y pasión). Pero hay otros casos en los que las pasiones no van a presentarse, ni siquiera luego de una investigación profunda, como surgidas de una creencia dogmática, o conectada en la historia de vida del paciente, en leyes o costumbres, en fin, en el criterio de vida práctico que implica la vida en comunidad. Aquí, reitero, se encuentran la mayoría de las pasiones de nuestra vida diaria. El cariño, el amor, la melancolía, la decepción, el asco, etc. Estas pasiones aparecen muchas veces cargadas de contenidos dogmáticos, de creencias precipitadas, de valoraciones, que sin embargo no siempre parecen ser, en el discurso ajeno, aquello que provoca la pasión. El trabajo médico en este caso estaría enfocado a eliminar esa carga dogmática sin buscar una ausencia absoluta de pasión, sino una *metriopatheia*, esa ausencia de precipitaciones que, en vez de eliminar la pasión, se esfuerza en mantenerla.

Consideraciones hacia un neopirronismo pasional

Para pensar las emociones como parte de un proyecto neopirrónico, creo que habría que tener en cuenta algunas cuestiones sobre esta base, cuestiones que no pueden tratarse desde las fuentes por anacronismo. Me refiero a la cuestión del aspecto social de las pasiones, no sólo su lugar en la vida pública, que los griegos comprendían muy bien, sino a su misma constitución. Entre los teóricos de la emoción esto es la disputa acerca de

qué tan innatas (instintivas) y qué tan aprendidas son las pasiones¹³. Si bien es una disputa interminable, creo que hoy en día hay que admitir que ninguna de las dos opciones es posible de manera absoluta. Es decir, hay una parte instintiva y una parte aprendida en las emociones. No sólo nos enseñan nuestros alrededores cómo comportarnos cuando nos enojamos, nos enseñan a detectar el enojo, a reunir múltiples fenómenos dispares bajo un concepto comunicable, distinguirlo de otros similares, de toda una red conceptual de pasiones reconocidas socialmente y que cambian de cultura en cultura. Nos enseñan los límites de acción, qué está bien que provoque cada reacción y qué no. Catalogación, autoanálisis, *praxis* emocionales, valoraciones, todo esto y más sin duda forma parte del aspecto social, aprendido, de las pasiones. Es comprensible que un pirrónico contemporáneo observe todo eso y, sobre todo con la ayuda de disciplinas todavía no presentes en la antigüedad, comprenda que está plagado de creencias precipitadas. El objetivo de la *metriopatheia* podría alcanzarse explorando poco a poco estas cuestiones y desarmándolas; trabajo infinito, seguro, y tal vez nunca lo suficientemente abarcativo, pero no por ello sin importancia. Por otro lado, si se es rústico, es fácil concluir que al hacer esto se suspendería el juicio sobre todo, llevando a la ausencia absoluta de pasiones más allá de las pocas instintivas que dejaría la *metriopatheia* (que nadie se pone de acuerdo en nombrar, catalogar o jerarquizar) y por lo tanto a una *apraxia*.

Pero ¿no menciona el mismo Sexto, después del *pathos*, a la costumbre como criterio práctico de vida¹⁴? ¿Por qué habría de abandonar la *praxis* pasional de su comunidad, o su catalogación de emociones, o cualquier forma de vida pasional? No hay motivos para hacerlo, no *podemos* hacerlo. Creo que nada causaría más turbación. El griego era un ser comunitario; nosotros no somos distintos. Pero cuidado: esto no significa creer que, cuando alguien habla del amor, hay un conjunto de reglas que lo regulen, comprensibles y claras, un cómputo comparable con la norma social y los afectos instintivos para determinar si se ama o no. El pirronismo debería darnos las herramientas para justamente no caer en eso. Pues seguir la

13 La explicación “neocultural” de las emociones de Eckman, por ejemplo, considera que tenemos ciertos “programas de afectos” que establecen las respuestas emocionales. Esta organización “tendría unas bases genéticas, pero también podría ser influido por la experiencia”, (Blasco, 2014, p. 53).

14 Recuérdese el fragmento de HP, I, 23-24, citado anteriormente.

costumbre no implica admitir acriticamente su imposición. Podría pensarse que el pirronismo ofrece para la esfera pasional lo que la crítica debería ofrecer a la literatura: un análisis profundo y sin dogmas, un juego constante entre el *desde* y el *sobre*, con método disruptivo, pero esperanza constructiva. Nos da las herramientas para explorar las concepciones pasionales de la comunidad, también desde lo personal, para mostrar sus problemas, sus espacios vacíos, sus inconsistencias, sin esperar cambiarla por una teoría mejor. En la vida pasional de la sociedad, el pirronismo nos sirve para desligarnos de los rótulos perturbadores, o al menos para despegarlos y prestar atención a lo que hay debajo. El objetivo no es descubrir cómo es exactamente el amor, para mostrarle a quienes creen que lo sienten que en verdad no lo hacen o ir por la vida midiéndonos y sumando requisitos necesarios. El objetivo es entender qué consideramos amor, de qué cargas lo llenamos, cuáles nos turban y cuáles mejoran nuestra vida, y observar otras posibilidades. Quién sabe, tal vez cambiar, aunque sea transitoriamente y en lo personal, alguna cuestión que nos turbe.

Si se acepta todo esto se ve que, al contrario de lo que sostiene Nussbaum, sí sería posible una vida pasional pirrónica, así como un trabajo sobre ellas, y sin necesidad de una teoría racional de las pasiones. Dando un paso más, consideramos que sería importante y favorable para la vida en comunidad explorar la cuestión desde nuestra orientación. En vez de una *apraxía* fundada en una inescapable *apatheia*, la inclusión (siempre presente en las fuentes, cabe aclarar) de la *metriopatheia* a los estudios pirrónicos contemporáneos podría hasta explorarse como un posible criterio de acción. El *pathos* es inevitable, y debemos atender a las leyes y costumbres de la comunidad; pero esto no es necesariamente la aceptación resignada que parecen considerar tantos autores (que sería, también, una pasión perturbadora). Puede haber un ejercicio activo, crítico, que busque desde la terapéutica un análisis de las pasiones, y con él un intento de cambio hacia opciones menos precipitadas y turbadoras. Puede pensarse incluso en una terapia en que el pirrónico esté guiado por un sentimiento de amor a la vida, algo que ya no parece contradictorio con la orientación pirrónica, y nunca debería haber llegado a serlo. Román-Alcalá (2015) considera que las escuelas helénicas comparten esta visión de la filosofía, como “an insistence on philosophy not merely as the teaching of abstract theories, but as a true love of life” (p. 199).

Para terminar, quiero decir que, al estudiar una orientación helénica que tenía como objetivo general la búsqueda de la vida buena, y como esperanza la tranquilidad del alma, creo que es muy importante recuperar esta línea de investigación. Y lo digo porque, ya desde la modernidad y todavía en la actualidad, parece interpretarse al pirronismo desde la importancia de la suspensión del juicio, o por discusiones sobre epistemología o metafísica. Son cuestiones importantísimas, sin duda, pero que considero que no pueden estudiarse alejadas de lo que expresamente se muestra como el fin de la orientación en las mismas fuentes: la búsqueda de la vida buena y el tratamiento de las turbaciones del alma, para lo cual la vida pasional es claramente esencial.

Referencias

- Blasco, Marta G. (2014). *La teoría de las emociones de Martha Nussbaum: el papel de las emociones en la vida pública*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Brochard, Víctor. (2005). *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- Dillon, John. (1978). Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* (27). <https://orb.binghamton.edu/sagp/27>
- Ferrater Mora, José. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Nussbaum, Martha. (1994). *La terapia del deseo*. Barcelona: Paidós.
- Ornelas, Jorge. (2021). Skepsis escéptica: contra la interpretación rústica del pirronismo sexteano. En Jorge Ornelas (comp.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*. (pp. 75-88). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Román-Alcalá, Ramón. (2015). Love and Persuasion: Strategies Essential to Philosophy as a Way of Life. *Philosophy Study*,5 (4), 197-205.

Spinelli, Emidio. (2020). Passions, Affections, and Emotions: A Coherent Pyrrhonian Approach. *Sképsis: Revista de Filosofía*, XI (20), 43-75.

Sexto Empírico. (1996). *Hipotiposis Pirrónicas*. Madrid: Akal.

Sexto Empírico. (2017). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (1933). *Outlines of Pyrrhonism* (Traducción R. G. Bury). Cambridge: Harvard University Press.



Un enfoque ético-práctico para un modo de vida neopirrónico: la superación de la controversia entre rústicos y urbanos

Soledad Massó*

*En todo tiempo y en todo lugar,
en todo lo que nos sucede y en todo lo que hacemos,
la vida cotidiana da la posibilidad de filosofar.
(Pierre Hadot, "Plutarco hablando de Sócrates")*

Este trabajo se enmarca, desde una perspectiva general, en explorar la filosofía en relación con la vida cotidiana o vida común. Esta temática ha atravesado – y aún atraviesa– la historia de la filosofía, aunque su origen se asocia al período de la Grecia helenística (finales del siglo IV a.C. hasta el siglo I a.C). Según los reportes historiográficos (Brochard, 2005; Chiesara 2007; Hadot 1998), en esa época la filosofía estaba ligada fundamentalmente a la práctica de un modo de vida, es decir, la filosofía era pensada y sobre todo ejercitada en relación con la búsqueda de un buen vivir.

En ese marco general de investigación se sitúa nuestro estudio cuya tarea principal es explorar la relación entre filosofía y vida en el escepticismo contemporáneo o neopirronismo. En este sentido, la pregunta inicial que promueve esta exploración refiere a si es posible una filosofía escéptica contemporánea o, de un modo más específico, si es posible en nuestros días una filosofía neopirrónica como guía hacia la búsqueda de una vida buena.

Orientado hacia esa búsqueda, este escrito se estructura en dos partes. Por un lado, un breve recorrido histórico en torno a la problemática sobre si el escepticismo es una filosofía que pueda vivirse. Esta problemática se presenta a partir de las críticas que históricamente le han objetado a dicha corriente escéptica, a saber, la crítica de autocontradicción y la crí-

* FFYH – CIFFYH, Universidad Nacional de Córdoba; solitudemasso@gmail.com

tica de *apraxia*, las cuales, de confirmarse, concluirían con la cancelación de esta corriente filosófica. La segunda parte consiste en un análisis de la controversia contemporánea que se desató sobre las fuentes de Sexto Empírico¹ en torno a las dos críticas mencionadas y que dividió al pirronismo contemporáneo en *rústico* y *urbano*. El análisis crítico de estas dos líneas interpretativas nos permitirá, como creemos, postular la hipótesis de que es posible superar esa controversia y defender una filosofía neopirrónica contemporánea desde un enfoque ético-práctico. De acuerdo con ello, nuestra investigación retoma las fuentes antiguas, en particular las de Sexto Empírico, cuya lectura no es estrictamente epistemológica, sino que, con el apoyo de bibliografía contemporánea especializada en el tema, desarrollaremos una lectura ética en clave de *zétesis*². Haremos hincapié en la observación e investigación de la posibilidad de un modo de vida filosófico y de algunos problemas prácticos que se desprenden del alcance de la suspensión del juicio. En ese sentido, el interés sobre la agencia de la vida cotidiana del pirrónico, mientras se tiene el juicio suspendido, tiene que ver con explorar el modo en que la vida cotidiana se vuelve filosófica siguiendo dicha orientación. Por ello, el tratamiento que hacemos en torno a la *epojé* es atendiendo fundamentalmente al criterio de acción o la guía del fenómeno (*phainómenon*), también llamada “exigencias vitales” (HP.I.21-4), que se manifiesta allí donde la suspensión del juicio no se aplica.

Reconstruido de este modo el problema heredado del pirronismo antiguo, y lejos de haberse saldado, asumimos la tarea de reflexionar a partir de las nuevas discusiones que se han dado a finales del siglo XX sobre la posibilidad de una filosofía neopirrónica contemporánea. Nuestra hipótesis propone defender un neopirronismo como forma de vida, a partir de la superación dicotómica entre rústicos y urbanos, reconstruyendo, con base a elementos pirrónicos, un enfoque ético-práctico del neopirronismo. Para llevar a cabo nuestro objetivo introducimos una nueva pregunta

1 En adelante citaremos del siguiente modo las obras de Sexto Empírico: HP (*Hipotiposis Pirrónicas*) y M (*Adversus Mathematicus*), seguido del número del libro en número romano y luego el número de línea en arábigo.

2 *Zétesis* es uno de los nombres que también recibe la orientación escéptica, y consiste en investigar y observar con empeño. Otras denominaciones del escepticismo sextano, son: *efética* y *aporética* y Pirrónica, ya que Pirrón “fue quien se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores” (HP.I.7).

sobre si esa vida que asume y defiende el escepticismo, ¿puede vivirse filosóficamente?

Una perspectiva histórica del escepticismo pirrónico como una filosofía ligada al buen vivir

El pirronismo en su versión antigua abarca mucho más que a Pirrón de Elis (ca.360-270 a.C), quien ha devenido históricamente como ideal esceptico no porque haya inaugurado esta orientación sino porque, según lo refiere Sexto Empírico en sus *Hipotiposis*, el hombre de Elis “se acercó al escepticismo de forma más tangible y expresa que sus predecesores” (HP.I.7). Según Brochard esto se justifica porque Pirrón se centró en comprender la vida, su vida (Cf. 2005, p.81). De ahí que su vida, más que sus teorías, sus actos, más que sus palabras, son todas -y las únicas- enseñanzas que el sacerdote de Elis dejó a la postre. Este especial énfasis en la forma de vida está ligado a que en la época de la Grecia helenística la filosofía estaba asociada a la práctica de un modo de vida acompañado por un discurso filosófico, sin que por ello se estableciera una separación tajante entre teoría y práctica. La filosofía vinculada a la búsqueda de una vida feliz consistía, según las diversas escuelas, en el seguimiento doctrinal de cada sistema filosófico particular: epicúreos, estoicos, platónicos, aristotélicos, entre otras. La acción filosófica estaba guiada por un conjunto de dogmas que precedían a los ejercicios mediante los cuales se trabajaba constantemente diversos asuntos existenciales en torno al hombre, cuya tarea principal era la de examinar la vida, el pensamiento y la relación con el mundo. En efecto, un examen atento y consciente para lograr una existencia digna de ser vivida. Otro aspecto importante para destacar de la antigüedad, en torno a nuestros fines, es que en el período helenístico los hombres dedicados a la filosofía se hallaban en íntima y viva conexión con la totalidad del mundo, con la naturaleza y la sociedad humana. En general, los filósofos de esa época nunca renunciaron a la esperanza de cambiar la sociedad con el ejemplo de su vida, y por esto “la vida filosófica fue muy activa en la época helenística” (Hadot, 1998, pp.108-9).

Dentro de ese período, el escepticismo pirrónico como orientación empieza a concretarse con Enesidemo (s. I a.C), quien fue el primero en compendiar los aspectos más teóricos de la reflexión pirrónica, además de asumir al pirronismo como un modo de vida. Y en el último período de

la antigüedad, 500 años después de Pirrón, Sexto Empírico (180 a.c) sistematiza y justifica de una manera más completa al escepticismo pirrónico (Cf. Chiesara, 2007, pp. 133-4). Allí, destaca Sexto, en sus *Hipotiposis*, que “(...) el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en las que se padecen por necesidad” (HP.I.25).

La complejidad de la problemática en torno al modo de vida en el pirronismo se manifiesta de acuerdo con que si para lograr una buena vida es necesario seguir un conjunto de dogmas que oriente esa práctica, el pirronismo no cumple con ello. Dado que, para esta corriente, no hay doctrinas o conjunto de dogmas que el escéptico deba seguir para lograr una vida tranquila y feliz. En efecto, no hay doctrinas específicamente pirrónicas, ni puntos de vista que un pirrónico, por el mero hecho de serlo, tuviera que aceptar (Cf. Frede, 1979 [1997], p.1) ¿Cómo es posible, entonces, hacer del escepticismo una filosofía vivida si no tiene una guía doctrinal que indique cómo se ha de vivir bien?

Si bien esta problemática ya se encuentra presente en el pirronismo antiguo del primer período, el de Pirrón (360 A.C.) y Timón (320 A.C.), el modo en que se manifestó en aquel momento es de un talante distinto al que siglos después se enfrentó Sexto Empírico. En relación con el primero, el contraste entre la imposibilidad de conocer la razón verdadera de las cosas y acontecimientos, expresados en la extrema impasibilidad e indiferencia con la que supuestamente vivió Pirrón, generó en los adversarios antiguos la crítica de que su escepticismo engendró consecuentemente un modo de vida impracticable. Así lo encontramos expresado, según historiadores de la filosofía, cuando refieren a que “el modo de vida del hombre de Elis era impracticable” (Brochard, 2005, pp. 67-89; Chiesara, 2007, pp. 29-30). Puntualmente para Brochard este problema es de una dimensión que no tiene solución, puesto que considera que “sobre ello, los escépticos están obligados a admitir un *minimum* de dogmatismo” (Brochard, 2005, p. 421).

Siglos después aparece en *Hipotiposis* la objeción a esta misma crítica que se conoce a partir de esta época como la acusación de *apraxia* (la pura inacción, la cancelación de la vida). Dicha crítica está formulada a partir del siguiente razonamiento: no optar por un juicio como guía en virtud de la capacidad de establecer antítesis en los argumentos, fenómenos y opiniones, según cualquiera de los tropos, conduciría en la vida a la inac-

ción y consecuentemente a la contradicción de no poder practicarse como una filosofía hacia la búsqueda de un buen vivir. Si bien esta crítica se ha mantenido constante en la historia del escepticismo, ya en *Hipotiposis* Sexto expresa una respuesta a dicha objeción cuando explica los tipos de criterios de la orientación escéptica: “De criterios se habla en dos sentidos: el que se acepta en relación con la creencia en la realidad o no realidad (...) – criterio lógico- (...) y el criterio del actuar, fiándonos del cual hacemos en la vida unas cosas sí, y otras no” (HP.I.21).

En la versión moderna, la exploración del escepticismo como orientación filosófica en relación con la vida, reprodujo la crítica de *apraxia* por parte de Hume. A grandes rasgos, el filósofo escocés, consideró que no se puede esperar del pirroniano que su filosofía tenga algún beneficio para la sociedad, sino que la naturaleza de los hábitos termina por sobreponerse a su reflexión filosófica (Cf. Hume, 1980, pp. 180-5). Para Nietzsche, por ejemplo, (quien asume al escepticismo en un sentido más bien amplio, no ligado únicamente al pirronismo)³ la relación entre el escepticismo y la vida es esencial para la constitución del Superhombre. Así, la vida del hombre filósofo tiene un carácter primordial: ser escéptico, esto es, ser poseedor de un espíritu libre, le permite vivir la propia vida como un experimento. En consonancia con esto, la “filosofía del futuro” de Nietzsche se expresa como una *praxis* filosófica precedida por un actuar escéptico, cuya esencia consiste en hacer de la vida del hombre un experimento filosófico (Cf. Nietzsche, 1972, pp. 139-159).

En investigaciones contemporáneas sobre la actualidad del neopirronismo se ha desprendido el estudio de la problemática sobre la posibilidad de un modo de vida filosófico (Porchat 1991, Fogelin 1994, Bolzani 2016, Smith 2017, Reinoso 2019). Estos análisis que tienen en el centro de su reflexión la relación entre la filosofía y la vida han diferenciado al escepticismo pirrónico del escepticismo cartesiano. Mientras que el primero se reconoce “como una orientación sobre todo práctica” (Ornelas, 2021,

³ La aparición y relación del escepticismo en la obra de Nietzsche es compleja. Según estudios críticos (Sommer 2006; Linares 1994) la referencia al escepticismo es heterogénea y plural. En ese sentido identifican diferentes variantes de escepticismo, las cuales abarcan diversos tipos de escepticismos tales como: Escepticismo de la abstención, escepticismo del filósofo del momento, escepticismo del adormecimiento, escepticismo cientificista y optimista, escepticismo de la virilidad temeraria, entre varios más (Cf. Linares, 1994, p. 18) y Escepticismo experimental (Cf. Sommer, 2006, pp. 16-18).

p.11), o una perspectiva para adoptarse como modo de vida (Bett, 2011, p. 403), el último, según acuerdan diversas fuentes, se consolidó como un problema teórico, a la vez que funcionó como un instrumento para establecer certezas. Este reconocimiento entre los tipos de escepticismos permitió en adelante vincular al pirronismo con el sentido asociado a la búsqueda de una vida buena y al escepticismo cartesiano en su función metodológico-epistemológico para la introducción de nuevas certezas dogmáticas.

El escepticismo contemporáneo o neopirronismo como una *práxis* filosófica

La particularidad de explorar al neopirronismo como posibilidad de vivirse filosóficamente en nuestros días no es nueva, aunque creemos que sí trae de suyo algo original. Si bien para la actualidad de la filosofía la noción de “escepticismo” es una categoría genérica cuyo significado y alcance es preciso determinar en cada caso, aquí nos referimos a “escepticismo” como sinónimo de “pirronismo” en referencia al pirronismo de la antigüedad y de “neopirronismo” en relación con las variantes escépticas contemporáneas.

A finales del siglo XX se generó un movimiento de revitalización de los estudios sobre escepticismo, en particular sobre el pirronismo a partir de la década del '70 y comienzo de los '80. En ese momento se instauró una controversia exegética sobre las obras de Sexto Empírico. Esta disputa quedó sistematizada en un libro titulado *The Original Sceptics: A Controversy* (1997) que reúne una discusión entre Michael Frede, Myles Burnyeat y Jonathan Barnes. En esta obra los autores articulan una serie de argumentación y contraargumentación respecto al escepticismo desde una perspectiva histórica con análisis histórico-conceptual característico de la tradición analítica.

Puntualmente, la controversia gira en torno a las dos objeciones históricas que ha enfrentado -y aún enfrenta- el pirronismo: la crítica de la autocontradicción y la de *apraxia* o cancelación de la vida. Estas críticas, como vimos, acusan al pirronismo de ser inconsistente, dado que, si la suspensión del juicio implica que el escéptico no conoce nada, no sabe nada y no posee creencias, no solo suspende el juicio y el uso de los argumentos, sino también se interrumpe el mundo de la acción. La controversia tam-

bién puede ser entendida como la búsqueda de respuestas a la pregunta ¿puede el escéptico tener una vida sin poseer creencias? Si se acepta una suspensión global del juicio, como sostiene la postura rústica, la respuesta es negativa. Si, por el contrario, se acepta una noción acotada de creencia escéptica, como defienden los urbanos, la respuesta es positiva.

Estas acusaciones hacia el pirronismo implicadas en la respuesta negativa las imparte principalmente la interpretación *rústica* (Burnyeat, 1980 [1997]), que lo asume como un escepticismo “radical”. Al suspender el juicio de manera global, dice Burnyeat, “el escepticismo es imposible de vivirse” (Cf. 1980 [1997] pp. 2-4). Por su parte, Frede (1979 [1997]), presenta una defensa hacia el pirronismo denominada por Barnes como *urbana* (1980 [1997]). Desde su enfoque, distingue entre un sentido de creencia más extenso [*wider*] –creencias sobre cómo se nos aparecen las cosas- y un sentido más acotado [*narrower*] de creencia –creencias sobre cómo son realmente las cosas (Cf. Frede 1979 [1997], p. 9). Solo en el segundo sentido, el sentido dogmático, es que el pirrónico suspende el juicio. Si bien para los urbanos el ámbito de la vida queda inmune a la crítica escéptica, queda por esto mismo desvinculado de la filosofía. El problema es que este aislamiento entre el ámbito de la suspensión del juicio y el ámbito del fenómeno ha sido objetado por los rústicos de anacronismo (Burnyeat, 1981 [1997]).

Si bien la distinción entre rústicos y urbanos se desenvuelve principalmente en torno a la noción de creencias en relación con el alcance de la suspensión del juicio, el estudio desarrollado aquí no se queda en esa discusión, sino que la asume como parte de una problemática más amplia. En ese sentido, como adelantamos en líneas anteriores, destacamos como elemento principal del neopirronismo a la investigación o búsqueda abierta: *zétesis*. Así, para nuestro enfoque, la *zétesis*, está orientada desde una perspectiva ético-práctica a partir de la cual se leen (y se estructuran) los demás elementos característicos del escepticismo pirrónico.

Desde este marco recuperamos otros aspectos cruciales del pirronismo que están presentes en la controversia -aunque no de manera central- y que se vinculan directamente con la dimensión de nuestra investigación. Estos aspectos a su vez han sido sistematizados por diversos especialistas: a) vida escéptica: la relación entre la filosofía y la vida común; b) investigación escéptica o cuál es el proyecto del escepticismo y c) interpretaciones del pirronismo o la superación de la controversia (Smith 2021, 2023;

Ornelas 2021; Lozano V., 2021; Correa M., 2021, Zuluaga 2021; Vázquez 2021; Brito 2021).

Siguiendo el eje de las críticas de *apraxia* y de inconsistencia, incorporamos de manera integral estos tres aspectos para poder superar la controversia (c) en la medida que interpretamos desde otro enfoque al pirronismo, basado en la *zétesis* abierta (b) guiada hacia la relación entre filosofía y vida común (a). Como estrategia de incorporación de estos aspectos planteamos una serie de preguntas⁴ que en su desarrollo decantan la delimitación de nuestro marco: 1) ¿Cuál es la relación del neopirronismo con la filosofía y la vida?; 2) ¿Cómo conviven la búsqueda abierta (*zétesis*) en clave ético-práctica y la práctica de la suspensión del juicio? 3) ¿De qué modo la perspectiva ética hace del escepticismo neopirrónico una *praxis* filosófica?

De acuerdo con la primera pregunta que explora al neopirronismo ético-práctico en relación entre filosofía y vida, seguimos a Sexto (2012) quien es muy claro cuando expresa lo siguiente respecto a la vida de un pirrónico

Es necesario no darle importancia a quienes lo consideran en un estado de inactividad e incongruencia [...] Porque la vida entera consiste en elecciones y rechazos, y quien ni elige ni rechaza nada renuncia virtualmente a la vida y se mantiene como un vegetal, (M.XI.162-64).

Sin embargo, en el nudo controversial entre rústicos y urbanos, para la interpretación rústica, esta expresión de Sexto no es motivo suficiente para salvaguardar la vida en el escepticismo, dado que la crítica que le efectúa al pirronismo supone la suspensión total de todas las creencias, incluidas las de la vida cotidiana. De ahí que la consecuencia práctica que se sigue de ello es la cancelación del mundo de la acción. Esta objeción se entiende como si implicara la ausencia total de acción en el pirrónico por la falta total de creencias que ocasiona la suspensión global del juicio. Para Burnyeat, quien vuelve al pirronismo asimilando una lectura humeana sobre dicha orientación, concluye que lo que hace imposible sostener un escepticismo radical en el quehacer ordinario de la vida es que “la humanidad... debe actuar y razonar y creer” por lo tanto, “el escepticismo es

4 Estas preguntas no se agotan en este estudio. Por el contrario, son preguntas que constituyen el horizonte de una investigación en clave de *zétesis*.

imposible de vivirse” (Burnyeat, 1981 [1997] p. 2). Así, el pirronismo es entendido como una filosofía que no tiene nada que proponer más que la destrucción de los dogmas, y por tales los rústicos entienden todo tipo de creencias. Por lo tanto, la filosofía escéptica es auto contradictoria a la vez que impracticable.

Por su parte, la exégesis urbana hace una interpretación del pirronismo positiva, dado que, según Frede, la suspensión del juicio alcanza solamente un sentido de creencias, las cuales comprenden la verdadera naturaleza de las cosas. En cuanto a la vida, el escéptico urbano sigue el criterio de acción (HP.I.22-4). Esto significa que la vida cotidiana queda inmune a la filosofía, si por filosofía se destaca el carácter argumentativo destructivo de los tropos. Así, la vida del escéptico es guiada según un sentido de creencias no dogmáticas que le permite vivir según lo que se le aparece. En ese marco es que los urbanos interpretan a Sexto como el “campeón de la vida” en la medida que, según Barnes (1982 [1997]), fue el único autor de la antigüedad capaz de delimitar el ámbito de la filosofía y blindar a la vida cotidiana respecto de aquella. En relación con esto, la vida que lleva a cabo el escéptico que queda por fuera de la suspensión del juicio “no es [guiada] según la razón filosófica (pues en lo que a esta respecta es inactivo), sino según la observación no filosófica, que le permite elegir unas cosas y rechazar otras” (M.XI.165-66). Por lo tanto, para los urbanos, la relación entre filosofía y vida estaría del lado de quienes consideran que la filosofía es imposible de integrar a la vida cotidiana (Ornelas, 2021, p. 10).

En cuanto a la segunda pregunta, sobre la convivencia entre la *zétesis* y la suspensión del juicio, la consideración sobre la observancia “no filosófica” que tanto Sexto y los intérpretes urbanos le atribuyen a la vida cotidiana que queda por fuera del alcance de la suspensión del juicio, presenta un aparente problema. Este problema surge porque el modo de vida que admite el escepticismo es un modo empírico y “no filosófico”. En ese sentido, el escepticismo no sería posible de asumirse como una búsqueda filosófica que guíe la vida hacia la tranquilidad del espíritu, puesto que renuncia al sentido “filosófico”.

Para despejar este aparente problema es necesario aclarar el sentido de lo “filosófico” que aparece en Sexto, y que nuestro enfoque deja sin efecto, para luego mostrar otro sentido de lo “filosófico” que hace posible vivir el neopirronismo como una filosofía práctica (*dynamis*) orientada hacia un buen vivir. En primer lugar, Sexto, en coherencia con alcanzar la

serenidad del espíritu, concluye con la suspensión del juicio sobre las tres partes que componen la filosofía: la lógica, la física y la ética cuando estas se refieren dogmáticamente al estudio de la realidad (HP. I.18). En línea con esto, agrega en *Adversus*: “El escéptico no lleva su vida filosóficamente” (M.XI.165-66).

Por su parte, el filósofo brasileño Oswaldo Porchat (1933-2017), se dedicó desde finales del siglo XX, a estudiar el escepticismo, en especial las obras de Sexto Empírico. En vista de defender un neopirronismo contemporáneo (Porchat 2007), el filósofo brasileño elaboró una crítica a la exclusividad del uso monopólico de lo “filosófico” ligado a una forma hegemónica de referirse a lo filosófico, según el primado del *logos* vinculado a una manera dogmática de decir del mundo. Es sobre ese sentido, el de la filosofía considerada como ciencia de las causas y de las sustancias, contra quien se dirigen los argumentos de los escépticos (Cf. Brochard, 2005, p. 456). Así, la filosofía que ataca el escéptico pirrónico es aquella que dicese poseedora de la verdad en torno a las causas o principios de todas las cosas, en especial de las no evidentes, y que le otorga como condición de verdad una realidad exterior. Pero ¿es posible otro modo de definir lo filosófico en el escepticismo?

Teniendo presente esta distinción partimos por alejarnos de la consideración que hizo Brochard (2005): “Los escépticos no se preocupan de buen grado de cuestiones prácticas (...) Se sienten incómodos en ese terreno, y gustan de desviarse de él; en efecto, allí es donde se les ataca siempre y, sienten que es su punto débil (...)” (p. 26). Para demostrar lo contrario recuperamos algunos elementos tratados por ambas posturas (rústica y urbana) para responder a la tercera pregunta que tiene por objetivo delimitar el marco de nuestra interpretación sobre el escepticismo, cuyo punto nodal es postular un neopirronismo como *praxis* filosófica. La cuestión esencial de este punto es la revalorización del escepticismo como un ejercicio constante de transformación orientado al buen vivir con otros (HP.I. 23-24, I. 145-163, I. 237-8, II.102-3, II. 14; M. VIII. 156-58; XI. 118, 141-156, 162-167, etc.). Así, de la postura rústica nos quedamos con que la suspensión del juicio llega también hasta la vida cotidiana, puesto que hay dogmas presentes en diversos ámbitos -morales, políticos, ideológicos, científicos, pedagógicos, del sentido común, (Cf. Smith, 2020, p. 55). Sin embargo, lo que nos diferencia de esta interpretación es que, desde una perspectiva ético-práctica, el neopirronismo no implica una cancela-

ción de la vida. Es decir, no tiene restricción temática como sugieren los urbanos (ya que alcanza los juicios de la vida común) aunque sí aceptamos que tiene un alcance limitado (en el sentido de que suspende un juicio a la vez) (Cf. Vázquez, 2021, p. 95). Esto significa que la suspensión del juicio no debe ser entendida como global y de una vez y para siempre, ya que esto supone una cancelación de la vida, sino con un alcance restringido que trata un dogma por vez, lo cual permite elaborar para sí y con otros juicios provisorios mientras se continúa viviendo.

En defensa de un sentido sobre lo “filosófico” que no cancele la posibilidad de vivir el escepticismo, lo “filosófico” entonces no remite ya a una fijación del orden de lo conceptual y/o racional referido a lo absoluto, como se mostró anteriormente, sino a una capacidad (*dynamis*) o una *praxis* filosófica que ha de ser efectuado con otros. Principalmente, porque entre sus sentimientos naturales, el pirrónico contará también con la filantropía sobre la que puede fundar las bases de la convivencia. (Cf. Chiesara, 2007, p. 128).

La filosofía neopirrónica así entendida toma un carácter práctico y transformador que se desenvuelve como una terapéutica en su modo destructivo y fundamentalmente constructivo (Cf. Brochard, 1945; Porchat, 2007). Siguiendo el carácter filantrópico, el escéptico busca provocar una transformación en el orden existencial de las personas y las relaciones vitales entre ellas. El efecto que produce la terapéutica escéptica en las personas lo trataremos en otro artículo. Aquí solo mencionaremos que para algunos filósofos la relación del escepticismo con la vida implica “un cambio radical en la mente” (Cf. Burnyeat, 1980 [1997]). Otros autores consideran que frente a la vida común el escéptico sigue siendo “una persona como cualquiera” (Cf. Porchat 1991), y también están quienes establecen que la diferencia con el dogmático ante la vida es “una cuestión de actitud” (Cf. Frede, 1979 [1997]).

Para acentuar la noción de *praxis* filosófica ligada al mundo común, seguimos a Oswaldo Porchat (2007) quien vincula de una manera original y radical al *bios* con el fenómeno o criterio de acción (HP.I.21-24). En ese sentido, entiende que la guía de los fenómenos es la vida cotidiana, la vida común (Cf. HP. II. 246-254; Correa Motta, 2021, p. 48), el mundo que se “me y nos aparece” (Porchat 2007). La radicalidad en la propuesta de Porchat tiene que ver principalmente en destacar el ámbito común del fenómeno, reivindicando las exigencias vitales sextanas desde un enfo-

que “externalista”⁵. Esto lleva a dejar sin efecto cualquier posibilidad de vincular al fenómeno exclusivamente como representación mental para hacer hincapié en el carácter social de los fenómenos compartidos, al posicionar al escéptico como un animal social –*zōon politikón*– (Cf. Porchat, 2007, p. 241). Esta condición posibilita una lectura intersubjetiva de las exigencias vitales. Precisamente si hay una vida común es porque compartimos una experiencia similar del mundo, o lo que es lo mismo, muchas cosas se nos aparecen de modo similar (Cf. *Ibid.*, p. 242). Al asimilar de este modo la noción de *praxis* filosófica se asimilan también las dos partes que componen al escepticismo que el historiador de la filosofía Brochard y luego Porchat identificaron en el pirronismo sextano. Un primer momento *destrutivo o negativo* (Brochard, 2005, pp. 389-419; Porchat, 2007, pp. 63-80) marcado por el uso de los tropos (M. I-XI) que constituye a su vez la labor terapéutica⁶ mencionada en HP.III.280. Y un momento *constructivo o positivo* (Brochard, 2005, pp. 421-44; Porchat, 2007, pp. 63-80) centrado en la experiencia del fenómeno según lo que el escéptico puede realizar en el ámbito de la vida práctica. En ese sentido, la noción de una *praxis* filosófica orientada a la comunidad es crucial dado que “el cuidado de sí mismo es, pues, indisolublemente cuidado de la ciudad y los demás” (Hadot, 1998, p. 50).

Consideraciones finales

A modo de conclusión abierta, considerando el carácter común y compartido de los fenómenos (interpretación intersubjetiva de las exigencias vitales) sugerimos que es posible una filosofía escéptica contemporánea en defensa de la vida. Este aspecto de vincular el neopirronismo a la comunidad hace posible que el escepticismo sea vivido como una filosofía práctica

5 Porchat no niega una dimensión individual y subjetiva en el ser humano, por el contrario, sí admite subjetividad, pero como algo más en el mundo, sin jerarquía alguna (véase Porchat, 2007, pp. 63-80).

6 En mi TFL, titulado *Escepticismo y comunidad: la dimensión ético-terapéutica del neopirronismo latinoamericano*, una de las tesis que defendemos es que la idea de “terapéutica”, para el neopirronismo contemporáneo, se amplía. Esto supone que el sentido terapéutico se da, no solo en la parte destructiva, con el uso corrosivo de los tropos, sino que también en la parte constructiva, en la medida que la vida que queda por fuera de la suspensión del juicio, lejos de ser “residual” (Porchat 2007) es una vida que puede transformarse en una vida filosófica.

que en el ejercitarse con otros transforma las relaciones existenciales de y entre las personas. En virtud de ello, destacamos el carácter filantrópico que guía al neopirronismo en tanto que por amor a la humanidad se preocupa en garantizar ciertas condiciones para una buena vida en torno a las exigencias vitales comunes y compartidas. Una habilidad que es filosófica en cuanto crítica, purgativa y transformadora. Mejor aún, una *praxis* filosófica comprendida como terapéutica al servicio de consagrar una buena vida en comunidad.

Referencias

- Bett, Richard. (2011). Pyrrhonian Skepticism. En S. Bernecker y D. Pritchard (comps). *Rationality in Greek Thought* (pp. 403-254). Oxford: University Press Oxford.
- Bolzani, Filho. Roberto. (2016). Académicos versus pirrónicos: escepticismo antiguo y filosofía moderna. *Práxis Filosófica*, (43), 245-289. DOI: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i43.3163>
- Brito, Rodrigo Pinto de. (2021). Esbozos suburbanos (ni rústicos ni urbanos). En J. Ornelas (Ed.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 125-138). México: UNAM.
- Brochard, Victor. (2005). *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- Chiesara, Maria Lorenza. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela
- Correa Motta, Alfonso. (2021). Lo que el pirrónico ignora y lo que tal vez sepa (a propósito de *DL*. 9.102-5). En J. Ornelas (Ed.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 39-51). México: UNAM.
- Frede, Michael y Burnyeat, Myles. (comps.). (1997). *The Original Sceptics: A Controversy*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Fogelin, Robert. (1994). *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. New York: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre. (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, David. (1980). *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Linares, Joan. (1994). Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción. En Marrades Milet y Sanches Durá (Eds), *Mirar con cuidado: filosofía y escepticismo* (pp. 87-105). España: Pretextos.
- Lozano-Vásquez, Andrea. (2021). Vida en lugar de doctrina en la biografía de Pirrón por Diógenes Laercio: sobre la rusticidad de Pirrón. En J. Ornelas (Ed), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 23-38). México: UNAM.
- Nietzsche, Friedrich. (1972). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, intr., tr. y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Ornelas, Jorge. (2021). Sképsis escéptica: contra la interpretación rústica del pirronismo sexteano. En J. Ornelas (Ed.) *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 75-88). México: UNAM.
- Porchat, Oswaldo. (2007). *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Reinoso, Guadalupe. (2019). Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del Juicio y persuasión. *Estudios de Filosofía*, (60),141-158. DOI: <https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a07>
- Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores*. Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (2017). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.

Smith J., Plínio. (2020). *A experiência do cético*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia.

Smith J., Plínio. (2021). Más allá de urbanos y rústicos: una interpretación con creencias verdaderas. En J. Ornelas (Ed.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp.105-123). México: UNAM.

Sommer, Andreas. (2006). Dios ha muerto y ¿Dioniso contra el crucificado? Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo. *Estudios Nietzsche* (6), 47-64. DOI: <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi6.8708>

Vázquez, Daniel. (2021). Escepticismo radical y el alcance de los cinco tropos para la suspensión del juicio. En J. Ornelas (Ed.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 89-101). México: UNAM.

Zuluaga, Mauricio. (2021). ¿Es la investigación en el escepticismo pirrónico rústica o urbana? En J. Ornelas (Ed.) *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo* (pp. 55-73). México: UNAM.



¿Por qué ser un escéptico?

Un análisis del “privilegio escéptico” en el problema de la identidad personal de David Hume

Rocío Herrera*

Introducción

Durante la modernidad se suscitaron diversas discusiones, una de ellas fue respecto de la identidad personal. Varios filósofos han trabajado esta cuestión de manera directa o indirecta en ese período. David Hume fue uno de los que realizó un análisis crítico de la identidad personal atacando fuertemente la noción de un “yo” sustancial. Este tema fue trabajado en su obra más reconocida, *Tratado de la Naturaleza Humana*¹. Así y todo, las reflexiones de Hume sobre el problema de la identidad personal que encontramos en el cuerpo de su primera obra filosófica no son las últimas palabras que brinda respecto de este tema, en el Apéndice (escrito dos años después del *Tratado*) vuelve sobre problema de la identidad personal y, de hecho, muchos aspectos que habían sido tomados en cuenta en su primera aproximación sobre el tema son nuevamente examinados y revisados.

Hume a lo largo de su pensamiento confesó ser un escéptico, aunque no se reconoció como pirrónico, admitió la importancia de esta corriente para la filosofía en general, pero fue crítico respecto de su concreción. Al mismo tiempo, y por momentos, parece dar su adhesión a un escepticismo más bien académico en algunos pasajes de su primera obra. De hecho, en el análisis que allí realiza de la identidad personal termina refugiándose en un “privilegio escéptico”.

El primer gran problema, entonces, al estudiar la identidad personal en Hume radica en poder determinar qué entiende Hume por escepticismo total o pirrónico (tal como él lo llama). Este escepticismo es aquel que,

1 *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton y Mary J. Norton (eds.), Oxford University Press, Oxford, 2011, vol 1. Hume, D. (2018). *Tratado de la naturaleza humana*. (Traducción y notas de Felix Duque). Tecnos. En adelante citaremos con la abreviatura TNH, indicación de Libro, Parte, Sección, y paginación de la edición de Selby Bigge que aparece al margen de la misma.

* CIFYH, Universidad Nacional de Córdoba; ro.6977@gmail.com

según el autor del *Tratado*, postula una suspensión total del juicio, algo que es imposible para Hume debido a que la naturaleza nos fuerza a juzgar. El filósofo escocés cree que la suspensión escéptica del juicio haría algo semejante con la vida, destruyendo las bases vitales de la existencia misma.

El segundo gran problema es determinar qué tipo de escepticismo es el adoptado por Hume y cuál es el alcance de su “privilegio escéptico”. Algunos estudiosos de su obra han diferido notablemente respecto de esta cuestión. Así, autores como David F. Norton (1987) y Ezequiel de Olaso (1981) lo han calificado como un escéptico académico mostrando las ideas comunes entre el filósofo y esta corriente antigua tales como rechazar una suspensión del juicio, aceptar las probabilidades, etc.; mientras que autores como Robert Fogelin (2009) y Richard Popkin (1993) definen a Hume como un escéptico pirrónico exponiendo los parentescos que existen entre su filosofía y los pirrónicos, tales como seguir creencias naturales en la vida.

Por otro lado, cabe señalar que una de las limitaciones que encontramos al momento de estudiar el problema de la identidad personal es el hecho de que Hume, únicamente, en el *Tratado* realiza un análisis detallado de la creencia del “yo”, específicamente, en la sección VI de la parte 4 del Libro I titulada “De la identidad”. En esta sección el filósofo escocés se dedica a realizar una fuerte crítica a la noción sustancialista del “yo” y continúa su argumentación intentando descifrar los mecanismos que operan en nuestra creencia de la identidad personal.

Si bien en el Apéndice de la obra retoma el problema de la identidad personal, solamente lo hace para volver sobre sus pasos, es decir, busca realizar ciertos ajustes y corregir algunos desaciertos sobre las ideas expuestas en el cuerpo del *Tratado*. De esta manera observa que su explicación sobre la identidad personal es defectuosa y no ve cómo corregir sus opiniones sin caer en contradicciones. Esto lo lleva a solicitar el “privilegio del escéptico”.

A partir de lo expuesto, en el presente escrito tenemos como objetivo examinar específicamente el “privilegio escéptico” en el cual termina refugiándose Hume al analizar el problema de la identidad personal, y si dicho privilegio lo acerca a un escepticismo pirrónico o académico. En el Apéndice del *Tratado*, el filósofo escocés reconoce que se ha encontrado con una dificultad demasiado ardua para su entendimiento (TNH, *Apéndice*, 636) ya que hay dos principios que no puede rendir consistentes sin que pueda

renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones son existencias distintas y que la mente no percibe nunca conexión real entre existencias distintas.

Llegado a este punto la pregunta que se nos presenta es ¿Por qué un privilegio del escéptico? Consideramos que para lograr responder esta pregunta debemos realizar un estudio de manera pormenorizada del *Tratado*, algo que excede por completo el presente trabajo. No obstante, pensamos que podemos contar con algunos indicios claves que son relevantes para lograr responder al interrogante partiendo de las intenciones de Hume al escribir el *Tratado* para luego analizar la tan discutida sección VI de la parte 4 del Libro I titulada “De la identidad” y así finalmente observar en el Apéndice porque se refugia en un “privilegio escéptico”.

Problema de la identidad personal

Hume comienza la sección 6 de la parte IV del libro I respecto del problema de la identidad personal argumentando en contra de los razonamientos de:

Algunos filósofos que se figuran que lo que llamamos nuestro YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad (TNH 1.4.6. 251).

En este pasaje el filósofo escocés inicia su argumentación precisando las tesis que hasta ese entonces se habían aceptado por muchos filósofos sobre el “yo”. En primer lugar, que somos íntimamente conscientes en todo momento de lo que llamamos “yo”, en segundo lugar, que ese “yo” continúa existiendo durante toda nuestra vida y, por último, que el “yo” es simple e idéntico.

El autor del *Tratado* comienza a rebatir estas tesis sosteniendo que muy a su pesar esas afirmaciones son contrarias ya que no tenemos experiencia que pueda dar cuenta de la idea del “yo” de la manera en la que se ha explicado (TNH 1.4.6. 251). Hume va a apuntar su crítica contra la idea del “yo” como algo permanente e invariable por lo que va a preguntar “¿de qué impresión podría derivarse esta idea?” El filósofo se está preguntando

por el origen de la idea del “yo” como algo permanente e invariable. Su respuesta no se hace esperar: “Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto” (TNH 1.4.6. 253).

La estrategia argumentativa del filósofo escocés para rastrear el origen de la idea se basa en el principio de copia según el cual establece que toda idea se deriva de una impresión. Si aquellos filósofos tuvieran razón debería haber una impresión invariable y omnipresente a lo largo de toda nuestra vida de la que fuéramos íntimamente conscientes en todo momento. No obstante, no tenemos una impresión que sea constante e invariable. No hay una impresión simple que le corresponda y en consecuencia no tenemos una idea del “yo” concebido de esa manera. En palabras de Hume:

Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea (TNH 1.4.6. 251-252).

Con respecto al pasaje citado anteriormente es importante destacar que cuando Hume afirma que “no existe tal idea” quiere decir que no tenemos idea alguna del “yo” en la manera en la que se ha explicado, es decir, no tenemos idea del “yo” como algo permanente e invariable. De ninguna manera quiere decir que no tengamos ninguna idea del “yo”, sino que lo que afirma es que no contamos con una impresión simple e idéntica a lo largo de nuestra vida que pueda dar origen a esa idea.

En lo que sigue de su razonamiento Hume va a preguntarse “¿en qué tendrían que convertirse todas nuestras percepciones particulares, si existiera una impresión que dé origen a la idea del yo?” Las percepciones son diferentes, distinguibles, separables y pueden existir por separado, no necesitan de nada que sostenga su existencia ¿Cómo podrían, entonces, pertenecer al yo y estar conectadas entre sí? Hume responde esta pregunta basándose en la experiencia.

Cada vez que uno penetra en lo más íntimo de lo que llama su “yo” tropieza constantemente con una u otra percepción particular ya sea de felicidad o tristeza, de enojo o calma, de orgullo o vergüenza. En ningún momento podemos atraparnos a nosotros mismos sin una percepción, y jamás podemos observar otra cosa que la percepción (TNH 1.4.6. 252). El autor del *Tratado* intenta mostrarnos que solo tenemos percepciones. Nuestra experiencia nos informa que contamos únicamente con distintas percepciones ya sean de alegría o tristeza, de enojo o calma pero no podemos de ninguna manera “atraparnos” en una sola percepción y no podemos observar nada además de las percepciones.

Si algunos metafísicos se aventuran a afirmar luego de una ardua reflexión que tienen una noción diferente de *sí mismo*, lo cierto es que no se les puede seguir en su razonamiento. Hume no tiene ningún inconveniente en reconocer que ellos puedan llegar a percibir algo simple y continuo a lo que llaman su “yo”, pero él sabe con certeza de que no existe en él tal principio (TNH 1.4.6. 252). Cabe señalar en este punto que el filósofo escocés no está afirmando que podemos encontrar tal percepción, en realidad está indicando la incapacidad para seguir esos argumentos de determinados metafísicos.

El siguiente paso de Hume en su razonamiento va a ser explicar “¿Qué es lo que nos induce con tanta intensidad a asignar identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida?” (TNH 1.4.6. 253). La experiencia lo único que nos enseña es que podemos concebir una colección o haz de percepciones distintas que acaecen entre sí con una celeridad extraordinaria que está en constante flujo y movimiento (TNH 1.4.6. 252). El “yo” no puede ser captado en una única percepción, por el propio dinamismo de las percepciones, estas varían, cambian, no hay nada que permanezca inalterable siquiera por un instante.

La mente es un haz de percepciones sucediéndose unas a otras con una gran rapidez que están en constante movimiento en un perpetuo flujo, en ella no hay simplicidad en ningún momento ni identidad en dos momentos diferentes; podríamos compararla con una especie de teatro donde las distintas percepciones comparecen, se presentan de forma sucesivas, aparecen y se desvanecen, se mezclan infinitamente. No existe simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de distintos momentos (TNH 1.4.6. 253).

La metáfora que nos ofrece el autor del *Tratado* del teatro tiene sus dificultades, principalmente porque al pensar en el teatro no solo se nos viene la idea del escenario y una sucesión de escenas, sino que también pensamos en los asientos, en el público, en los actores/actrices, en los elementos que componen el teatro, escenario, luces, sonidos, guion, etc. Al usar esta metáfora nos está mostrando la necesidad de tener que admitir algo más que un mero haz de percepciones, es decir, un “yo” que observa esa sucesión de percepciones. No obstante, afirma que la comparación del teatro no debe confundirnos ya que únicamente aquello que constituye la mente son las percepciones, de manera tal que no tenemos ninguna noción de la locación en que se representan las escenas, ni mucho menos de los materiales de que están compuestas (TNH 1.4.6. 253).

Apéndice del *Tratado de la Naturaleza Humana*

Dos años después de publicado el *Tratado* añade un Apéndice en el cual reconoce que sus opiniones respecto de la identidad personal son inconsistentes y que no sabe cómo corregirlas. De modo que pasa a solicitar el “privilegio del escéptico” y confiesa que esta dificultad es demasiado ardua para su entendimiento (TNH, Apéndice, 636). La pregunta que nos surge a partir de su confesión es ¿Por qué la insatisfacción con sus conjeturas?

Para responder a la pregunta es imprescindible comenzar por el inicio. En el Apéndice del *Tratado* el filósofo escocés busca realizar ciertos ajustes y enmendar algunos errores sobre las ideas expuestas en los tres libros de su obra. Sus primeras palabras sostienen que cualquier hombre que reconozca sus errores e intente corregirlos muestra la competencia de su entendimiento y la sinceridad y franqueza de su carácter (TNH, *Apéndice*, 623). Hume pronuncia, entonces, entre otras cuestiones, su “insatisfacción” sobre lo reflexionado acerca de la idea de identidad personal. Esto ha llevado a muchos de sus estudiosos a un amplio debate y discusión. No es el objetivo del presente apartado analizar de manera pormenorizada las reflexiones que los estudiosos han esbozado al respecto, si no exponer las dificultades con las que el filósofo escocés se encuentra y si esto lo lleva a desembocar en un escepticismo.

El autor del *Tratado* después de advertir que durante un tiempo tuvo esperanzas de dar una explicación congruente del “mundo intelectual” se

da cuenta de que esta se encuentra atestada de contradicciones y absurdos. Por lo que, para lograr un adecuado análisis del problema, plantea reconstruir los argumentos a favor que lo llevan a negar la identidad y simplicidad del “yo” (TNH, *Apéndice*, 633).

Hume comienza su argumentación contra la noción de sustancia, recuperando su crítica expuesta anteriormente en el cuerpo del *Tratado*. Si los filósofos refieren a una idea particular del “yo” que es la de una sustancia simple esta debe derivarse de una impresión precedente. Sin embargo, no hay una impresión simple que le corresponda y en consecuencia no tenemos una idea del “yo” concebido de esa manera (TNH, *Apéndice*, 633). A continuación, expone cómo podemos concebir la existencia de las percepciones como independientes y desligadas de cualquier otra existencia sin absurdo o contradicción alguna, y que esto es suficiente para evidenciar que aquellos que pretendan ofrecer una demostración de lo contrario simplemente se engañan a sí mismos.

Cuando reflexionamos sobre nosotros mismos, nunca podemos concebir ese “yo” sin una o más percepciones, no podemos percibir otra cosa que no sean las percepciones; por tanto, la composición de estas son las que conforman el “yo” (TNH, *Apéndice*, 634). Hume sostiene así el carácter compuesto del sujeto, es decir, el “yo” no es una sustancia simple sino un conjunto de percepciones conectadas entre sí. No tenemos, entonces, una noción accesible de “yo” que sea equivalente a la de sustancia porque no tenemos ninguna noción comprensible de sustancia. Por lo tanto, la teoría sustancialista del “yo” no puede sostenerse satisfactoriamente.

Al defender la existencia distinta y separada de las percepciones, Hume encuentra que su explicación (al querer dar cuenta del principio que enlaza a las percepciones y nos hace atribuir al conjunto simplicidad e identidad) es deficiente ya que el entendimiento no es capaz de descubrir conexión real entre las existencias distintas. Solamente sentimos una conexión al pasar de un objeto a otro (TNH, *Apéndice*, 635). Al no poder observar ninguna conexión real entre las percepciones, podemos sostener que la mente es un conjunto de percepciones que están mutuamente conectadas, pasando de unas a otras que inclinan a la imaginación a creer que se encuentran realmente unidades.

Una vez recapitulado y evaluado sus conclusiones con respecto al problema de la identidad personal llega a una amarga confesión: “Todas mis esperanzas se desvanecen cuando paso a explicar los principios que enla-

zan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia" (TNH, *Apéndice*, 636) ya que hay dos principios que no puede rendir consistentes sin que pueda renunciar a ninguno de ellos, a saber: que todas nuestras percepciones son existencias distintas y que la mente no percibe nunca conexión real entre existencias distintas.

Para Hume tenemos dos posibilidades que nos permiten responder de forma tajante este problema. La primera opción que nos plantea sostiene que la naturaleza de la mente es una sustancia simple, en la cual se da una inherencia, y los pensamientos son entendidos como accidentes. No obstante, si no es una sustancia simple, la única manera que tenemos de garantizar una perfecta y simple unidad es a través de una conexión real entre las percepciones que podamos observar y las reúna en una simple idea de identidad personal. No existe ninguna otra opción según lo expuesto por el filósofo escocés. Por lo tanto, al mostrar que ninguna es consistente no puede encontrar una solución al problema planteado es así que apela a su "privilegio escéptico" y confiesa que es una dificultad demasiado ardua para su entendimiento.

En otras palabras, Hume expone su insatisfacción al querer explicar los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento y encuentra dos alternativas para poder solucionar el problema. La primera opción nos plantea pensar la posibilidad de que las percepciones tengan como sujeto de inhesión algo simple e individual. La segunda opción nos propone la posibilidad de que exista una conexión real entre las percepciones. Si algunas de estas opciones tuvieran lugar no habría ninguna dificultad. No obstante, para el filósofo escocés, por lo expuesto anteriormente, ninguna opción es viable es así que el problema planteado no tiene solución y solicita el "privilegio del escéptico".

Llegado a este punto la pregunta que se nos presenta es ¿Por qué un privilegio del escéptico? Para lograr responder esta pregunta debemos recordar que en la Introducción del *Tratado* ya nos muestra que debemos mantener un espíritu empirista y de investigación frente a los temas a estudiar, siempre con una actitud cauta y precavida. Precisamente sobre aquello que no tenemos una experiencia directa no podemos pronunciarlos de manera terminante.

A partir de esto consideramos que Hume apela al privilegio escéptico porque le permite preservar esa actitud filosófica crítica y abierta sin caer en un dogmatismo. Es un privilegio porque nos permite mantener una

postura crítica y continuar con nuestras investigaciones evitando así la aceptación de supuestos infundados. Hay algunas cosas (al menos por el momento) que no podemos conocer y no corresponde realizar una aseveración sobre eso ya que podemos desembocar en el dogmatismo. Tenemos que mantenernos dentro de los límites de nuestra experiencia y no formular hipótesis que pretendan dar cuenta de la naturaleza última de las cosas. Esto ya nos había indicado, incluso, al comienzo de su obra:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades [...] es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (TNH, *Introducción*, XXI).

Por lo tanto, consideramos que sobre cuestiones metafísicas no podemos elaborar afirmaciones que den cuenta de su naturaleza última, con respecto al análisis de la identidad personal resulta necesario acercarnos con modestia y cautela. Sin realizar aseveraciones concluyentes que inhabiliten la investigación. El punto a desarrollar en el siguiente apartado es si este privilegio escéptico al que acude Hume lo acerca a un escepticismo pirrónico o académico.

Hume ¿Pirrónico o Académico?

La discusión en torno al escepticismo en la filosofía de Hume ha sido material de estudio y discusión entre sus lectores. Al momento de analizar particularmente el problema de la identidad personal, como mencionamos al comienzo del trabajo, observamos que nos encontramos con dos problemas principalmente. El primero radica en poder determinar qué entiende Hume por escepticismo total o pirrónico (tal como él lo llama) y el segundo problema es determinar qué tipo de escepticismo es el adoptado por Hume y cuál es el alcance de su “privilegio escéptico”. Hume a lo largo de su pensamiento confesó ser un escéptico, aunque no se reconoció como pirrónico, admitió la importancia de esta corriente para la filosofía en general, pero fue crítico respecto de su concreción. Al mismo tiempo,

y por momentos, parece dar su adhesión a un escepticismo más bien académico en algunos pasajes de su primera obra. Como hemos expuesto en el análisis que realiza de la identidad personal el autor del *Tratado* termina refugiándose en un "privilegio escéptico". A continuación, indagamos si dicho privilegio lo acerca a un punto de vista pirrónico o académico.

El escepticismo pirrónico es aquel que, según el filósofo escocés, posula una suspensión total del juicio, algo que es imposible para Hume debido a que la naturaleza nos fuerza a juzgar. El autor del *Tratado* cree que la suspensión escéptica del juicio haría algo semejante con la vida, destruyendo las bases vitales de la existencia misma. El principal defecto de esta doctrina es que solo puede ser mantenida en palabras, pero jamás en actos, esto es, una vida conforme a los principios pirrónicos es imposible. Cualquiera que intentara vivir de acuerdo con la suspensión pirrónica del juicio moriría debido a la inacción. La filosofía nos tornaría completamente pirrónicos, si no fuera la naturaleza demasiado fuerte para eso (TNH 1.4.1. 187). Aunque si bien es cierto como indicamos anteriormente que Hume no se reconoce como pirrónico admite la importancia de esta corriente para la filosofía en general y para su forma de escepticismo en particular.

La principal objeción del filósofo escocés al pirronismo es que resulta imposible vivir de acuerdo con los principios pirrónicos. La suspensión universal del juicio imposibilita la acción e implica una total letargia. Por suerte, la naturaleza nos obliga a creer, tanto como a respirar e impide la suspensión del juicio, permitiendo nuestra acción en el mundo (TNH 1.4.1. 271). Sin embargo, si nos atenemos a lo que ha expresado el pirronismo antiguo, debemos admitir que la suspensión del juicio es en realidad utilizada para atacar al dogmatismo y, a su vez, que esta corriente de pensamiento llama juicio a aquello que versa sobre cosas ocultas, por lo que la suspensión del juicio es respecto a lo oculto y no sobre los objetos que se nos presentan (HP I, 13-14)².

El principio básico del pirronismo es la oposición de discursos entre sí, el método de la antinomia. El pirrónico es aquél que tiene la habilidad de producir para cada discurso un discurso contrario igualmente persua-

2 *Esbozos Pirrónicos* (1993). Seguimos la edición de Gredos. Citamos de la siguiente manera: en primer lugar, HP, seguido del número de libro, seguido por la línea correspondiente. *Contra los profesores* (1997) se citara AM seguido del número de libro seguido por la línea correspondiente.

sivo, de tal forma que ambos se anulen y se produzca la suspensión del juicio. La razón humana sería capaz de argumentar convincentemente a favor de cualquier tesis dogmática. Así, los pirrónicos entienden que la razón es muy fuerte, ya que obtiene con frecuencia nuestro asentimiento al producir un discurso coherente, articulado y bien argumentado. Sin embargo, como es igualmente posible argumentar a favor de la tesis opuesta, la razón muestra su debilidad, ya que mutuamente se destruyen las doctrinas que ella misma construyó.

El escepticismo pirrónico se caracteriza, entonces, por la suspensión del juicio; frente a la imposibilidad de preferir una entre varias opiniones acerca de un mismo asunto optan por suspender el juicio. El escéptico ha definido esta situación con el término de *epokhe*, dadas dos opiniones dispares sobre un mismo tema no encuentro el modo de preferir racionalmente una a otra. La equipolencia nos muestra que no hay posibilidad de elegir si hay uno verdadero o falso. Una vez suspendido el juicio, por azar, puedo llegar a la ataraxia, a la tan ansiada tranquilidad (HP I, 8-10).

Para los pirrónicos el asentimiento a la verdad de una representación o la creencia de que uno posee la verdad sobre las cosas en sí mismas, no es necesaria para la acción o la conducta en la vida “pues, como también antes dijimos nosotros no abolimos las cosas que conforme a la representación (*phantasia*) pasiva, nos llevan involuntariamente al asentimiento, como también dijimos anteriormente, y esos son los fenómenos” (HP I, 19) Por otro lado, el pirrónico reconoce que para actuar necesita de un criterio pero no necesita ser un criterio de verdad, que pretende regular la ciencia según la realidad o irrealidad del objeto.

El criterio pirrónico para la acción es el fenómeno, el pirrónico seguramente no moriría de inactividad ya que su naturaleza, que le da un cuerpo con determinadas capacidades y tendencias, lo lleva a actuar de cierta manera. La suspensión del juicio, por lo tanto, no se aplica respecto a esos fenómenos (o representaciones) que se imponen a nosotros y que nos arrancan el asentimiento. Así, la creencia pirrónica es un asentimiento involuntario, irrecusable y sin intensidad, como un dejarse llevar por lo que aparece ante nosotros y no podemos sino aceptarlo como tal.

Si comparamos la creencia pirrónica con la humeana, entonces, podemos constatar semejanzas y diferencias. Entre las semejanzas podemos identificar que las dos creencias se imponen con una irrecusabilidad o involuntariedad. La creencia pirrónica, al igual que la creencia humeana, es

pasiva, se impone a nosotros, es un fenómeno irrecusable y no se refiere a una realidad más allá de lo que se muestra a nosotros. Aunque también es cierto que podemos constatar algunas diferencias, por ejemplo, para el filósofo escocés las características fundamentales de la creencia son la fuerza, intensidad e inclinación, mientras que la creencia pirrónica solamente es el reconocimiento de cómo las cosas le aparecen.

Ahora bien, Hume empieza su filosofía de modo optimista, con la confianza de que su investigación lo llevará a producir una teoría verdadera sobre determinados asuntos que se propone investigar. Y, quizás también como el escéptico, el resultado de su investigación no sea exactamente la verdad que al principio buscaba sino algo distinto. Aunque, de un lado, Hume no llegue a la suspensión del juicio ya que reconoce que la creencia es inevitable. Por otro lado, parece admitir que no hay verdad alcanzable sobre la esencia de las cosas o un conocimiento de las cosas en sí mismas. Tanto en un caso, como en el otro, estaríamos limitados al dominio de los fenómenos, lo que mostraría ciertas semejanzas importantes entre Hume y los escépticos pirrónicos.

Ahora bien, por otro lado, podemos notar cómo el escepticismo académico es caracterizado por su teoría probabilística que posee tres niveles. El nivel más básico en el cual puede llamarse probable una representación aislada, dependiendo de la fuerza y vivacidad con que nos la representamos. El segundo nivel considera la coherencia entre las representaciones, aumentando el grado de convicción que tenemos en ellas. En el tercer nivel de probabilidad ponemos a prueba cada una de las representaciones para ver si resisten nuestro escrutinio (AM VII, 176-183).

Una de las primeras afinidades que podemos encontrar entre Carneades (representante del escepticismo académico) y Hume es la importancia que ambos atribuyen a la idea de intensidad o fuerza de las representaciones. Para Hume una creencia es "una idea vivaz relacionada o asociada a una impresión presente" (TNH 1.3.7.161) Tanto Carneades y Hume entienden la creencia en términos de la intensidad de las representaciones: es la fuerza y vivacidad de una representación lo que hace que la aceptemos, que la consideremos como verdadera. Una característica importante de la representación es su intensidad y fuerza.

Otra semejanza que observamos es que para ambos la suspensión del juicio es un problema que atañe a la acción y así debemos enfrentarlo; por lo demás, la solución de este problema se encuentra en la noción de

creencia. Sin las creencias no se puede vivir, tenemos que seguir la naturaleza. Y como anteriormente hemos expuesto, para Hume la naturaleza por una necesidad absoluta e incontrolable nos determina a realizar juicios del mismo modo que a respirar y a sentir.

El refugio escéptico

Una vez examinadas las diferencias y similitudes del escepticismo pirrónico y académico con respecto a la filosofía de Hume podemos observar las cercanías que existen con cada uno de los escepticismos. Mientras algunos estudiosos como Norton (1987) y Olaso (1981) lo han calificado al filósofo escocés como un escéptico académico debido a ciertas similitudes que pueden encontrarse entre ellos. Otros, en cambio, entre los que podemos nombrar a Fogelin (2009) y Popkin (1993), lo asocian más estrechamente al escepticismo pirrónico. Esto resalta también lo ambiguo y oscuro de la actitud de Hume con respecto al escepticismo. Los intérpretes que invocan con autoridad los textos humeanos sobre el escepticismo pueden sustentar sin inconsistencia, posiciones irreconciliables. Esta diversidad de perspectivas ilustra también los malentendidos que pueden surgir sobre el tema.

Sin embargo, en el análisis previo, pudimos identificar que Hume comparte ciertas similitudes con ambas corrientes. Por un lado, su rechazo a la suspensión del juicio y un énfasis en la importancia de la fuerza y vivacidad de las representaciones lo asemejan al escepticismo académico. Por otro lado, las semejanzas con el escepticismo pirrónico son igualmente notables, por ejemplo, podemos identificar cómo la creencia se impone a nosotros con irrecusabilidad o involuntariedad. Así también es posible observar cómo el filósofo escocés y la corriente pirrónica mantienen un espíritu de investigación frente a los temas a estudiar, con una actitud cauta y precavida, aunque el resultado de su investigación no sea el esperado en un comienzo.

Así también debemos recordar que si bien Hume crítica al escepticismo pirrónico debido a que según él la suspensión del juicio imposibilita la acción lo cierto es que el pirronismo antiguo utiliza la suspensión del juicio para atacar al dogmatismo y llama juicio a aquello que versa sobre cosas ocultas, por lo tanto, la suspensión del juicio es respecto a lo oculto. A raíz de estas observaciones podemos notar que en el problema de la

identidad personal el autor del *Tratado* termina refugiándose en un “privilegio escéptico” porque le permite o le da la posibilidad de no realizar afirmaciones concluyentes frente a cuestiones abstrusas. Resulta por tanto indecible la naturaleza última del problema de la identidad personal, no es posible diseñar un criterio que resuelva de modo definitivo y acabado el problema. No obstante, esta actitud escéptica no lo paraliza ni lo lleva a renunciar a sus investigaciones. Por el contrario, le permite continuar con sus indagaciones manteniendo una postura crítica y de búsqueda constante. Esta moderación y cautela en la formulación de hipótesis reflejan su intención de evitar caer en el dogmatismo. En el *Apéndice* la aproximación de Hume al problema de la identidad personal al ser cauta y precavida le permite construir con gran cuidado y poder de síntesis lo principal del esquema argumentativo del cuerpo del *Tratado*. Esto denota su actitud moderada y renuncia a precipitarse en afirmaciones dogmáticas.

A partir de lo desarrollado sostenemos que el interés principal del *Apéndice* es resaltar con mayor insistencia su conclusión escéptica. Sin renunciar a intentar esbozar una explicación acerca de la identidad personal, advierte ciertos límites que lo hacen dudar sobre la posibilidad de alcanzar una respuesta definitiva. Debemos avanzar con mayor sospecha y desconfianza con respecto a aquellas aproximaciones filosóficas que pretenden dar cuenta de la naturaleza última de las cosas.

El filósofo escocés reconoce, entonces, la importancia de acercarse con cuidado al problema de la identidad personal ya que identifica las limitaciones de su explicación:

Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la identidad personal, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes. Si ésta no es una buena razón general en favor del escepticismo, al menos para mí representa una suficiente razón (por si no tuviera ya bastantes) para aventurar todas mis conclusiones con desconfianza y modestia (TNH, *Apéndice*, 633)

El autor del *Tratado* nos muestra su perplejidad al volver a enfrentar el problema de la identidad personal. A pesar de sus esfuerzos no encuentra cómo hacer consistentes sus opiniones. Aunque no afirma que haya abandonado sus opiniones reconoce los límites de su explicación. Frente a

estas dificultades asume una actitud modesta y desconfiada. Esto demuestra su cautela y su disposición a no hacer afirmaciones que desemboquen en un dogmatismo.

Sin embargo, como indicamos anteriormente, esto no clausura el camino para continuar investigando. Aunque el objetivo de Hume (construir una ciencia empírica de la naturaleza humana) sea muy distinto al del escepticismo pirrónico (examinar críticamente los discursos producidos por los seres humanos que aparentan ser verdaderos) y no llegue a la suspensión del juicio. No podemos dejar de lado la actitud filosófica crítica y abierta de búsqueda constante compartida de ambos, evitando así la aceptación de supuestos infundados.

El “privilegio escéptico” en el que se refugia Hume es un lugar de resguardo, pero también una puerta abierta a la exploración filosófica constante. En su cautela y moderación el filósofo escocés nos enseña la importancia de no precipitarnos en hacer afirmaciones tajantes, reconociendo la complejidad inherente a los problemas filosóficos y la necesidad de continuar investigando en busca de una comprensión más profunda. Esta actitud nos exhorta a mantener siempre nuestra curiosidad para inquirir en los problemas más inherentes de nuestra naturaleza humana.

Referencias

- Fogelin, Robert, J (2009). *Hume's Skeptical Crisis a textual study*, OUP, Oxford.
- Hume, David (1992). *Tratado de la naturaleza humana*, edición de Félix Duque, Madrid, Tecnos.
- Hume, David (1992). *Investigación sobre el conocimiento humano*, traducción, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta, Barcelona, Alianza.
- Norton, David Fate (1982). *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, Princeton University Press.
- Olaso, Ezequiel de (1977). “La crisis pirrónica de Hume”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. III, N° 2, julio, pp. . 131-143.

- Olaso, Ezequiel de (1981). *Escepticismo e ilustración. La crisis pirrónica de Hume a Rousseau*, Venezuela, Universidad de Carabobo, pp. 1-100.
- Popkin, Richard (1992). «Viejo y nuevo escepticismo» en *Filosofía y sistema*, Laura Benítez y José A. Robles (comp.), UNAM, México.
- Popkin, Richard (1993). «Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time», *Journal of the History of Ideas* Vol. 54, Pp. 137-141
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Gredos.
- Sexto Empírico (1997). *Hipotiposis pirrónicas*. Akal.
- Sexto Empírico (1997). *Contra los profesores*. Gredos.



El pirronismo en el argumento de la apuesta de Blaise Pascal

Alison Caceres*

Introducción

Es conocido que en el pensamiento de los intelectuales del siglo XVII repercutieron las consecuencias de la Reforma, de la Contrarreforma y de la ‘crisis pirrónica’ (Popkin, 1983). En este ambiente histórico-religioso ciertos pensadores buscaron una manera de combatir al pirronismo que se presentaba como una amenaza para la vida práctica y religiosa (Olaso, 1994). En particular, el filósofo moderno Blaise Pascal (1623-62) comprendió al pirronismo como un germen amenazador para la experiencia religiosa cristiana y para la vida práctica en general.

Este autor es considerado uno de los pensadores clásicos de la lengua francesa en los campos de la filosofía, la religión y la ciencia. En el ámbito de las reflexiones filosóficas debe su notoriedad a la obra inacabada, y publicada póstumamente, *Pensées* (Pensamientos), redactada durante los últimos seis años de su vida (1656-62) con la intención de que fuera su “Apología de la Religión Cristiana” (título tentativo que Pascal había elegido para la obra que se publicó como *Pensamientos*). Este proyecto filosófico y religioso se caracteriza por estar compuesto de fragmentos breves dedicados a diversos problemas y dispuestos en diferentes secciones. Por ello, *Pensamientos* es el esbozo de un proyecto religioso-filosófico y no de un sistema concluido.

Este modo fragmentario de presentación de las ideas, si bien refleja la complejidad de los pensamientos y reflexiones del autor, plantea desafíos significativos para la interpretación y comprensión de la obra en su totalidad. La falta de una estructura narrativa lineal o un desarrollo sistemático de argumentos dificulta la identificación de un hilo conductor claro y coherente, lo que puede resultar confuso para ciertos intérpretes al tratar de reconstruir la visión general y las ideas fundamentales del autor.

* CIFYH, Universidad Nacional de Córdoba; alison.caceres@mi.unc.edu.ar

La discontinuidad en la presentación de los temas y la falta de un marco estructural sólido también pueden dificultar la captación de la profundidad y coherencia de los argumentos de Pascal, lo que requiere un esfuerzo adicional por parte de los investigadores para discernir y reconstruir el significado global de la obra o analizar ciertos aspectos de ella. A pesar de ello, creemos posible la investigación de ciertos temas centrales de su pensamiento, tales como la interpretación del “pirronismo”, o las nociones de “miseria”, “grandeza”, “gracia”, “diversión”, entre otras. Creemos que Blaise Pascal escribió esta obra motivado, en parte, aunque no exclusivamente, con la intención de mostrar que el pirronismo no conduce de ninguna manera a la fe, ni a una vida plena (Maia Neto, 1963), entre otras cosas. De hecho, a pesar del carácter inconcluso y fragmentado de la obra, es posible delimitar un conjunto articulado de fragmentos en los que presenta su interpretación del pirronismo.

La presente investigación tiene por objetivo específico analizar la presencia del pirrónico dentro del fragmento titulado “El argumento de la apuesta” (Pascal, 2012, Fr. 418-233) de la obra *Pensamientos*. El mencionado fragmento resume muchas de las convicciones y preocupaciones de Pascal que se encuentran dispersas en varios pasajes de su obra. Nuestro objetivo específico permite abordar un tema de fondo ético, religioso y práctico planteado por el francés dentro del argumento, a saber, qué clase de vida es preferible de ser vivida: si la agnóstica o la del creyente cristiano.

Al respecto, conviene aclarar que en este trabajo se hará uso indistinto de las expresiones ‘escepticismo’, ‘pirronismo’, ‘agnosticismo’, y expresiones familiares, para evitar repeticiones y referir al pirronismo como lo interpreta Pascal en “El argumento de la apuesta”.

La interpretación general de B. Pascal sobre el pirronismo

Para dar inicio a este breve escrito, es crucial reconstruir la interpretación general de Pascal sobre el pirronismo a fin de comprender las ideas sugeridas en el fragmento que nos proponemos examinar.

Sabemos por el análisis de la obra pascaliana que la noción de ‘pirronismo’ tratada allí no está relacionada directamente con la fuente más importante de la antigüedad: Sexto Empírico (ca. 160-ca. 210). Autor que, a pesar de centrarse en problemas sobre el conocimiento, no orientaba exclusivamente su propuesta en las dudas sobre las condiciones de posibi-

lidad del conocimiento, sino que incorporaba su enfoque epistemológico a una discusión ética y promovía una filosofía ético-terapéutica para la consecución de cierta clase de vida apacible. (*HP*, I, 25). De hecho, las primeras interpretaciones que Pascal realizó del escepticismo griego antiguo están influenciadas principalmente por su lectura del ensayo “Apología de Ramón Sibiuda” de Michel de Montaigne (Cf. Maia Neto, 1963; Kolkowski, 1995; Raga Rosaleny, 2019; entre otros), aunque no desconocemos que la obra *De la sagesse* de Pierre Charron parece haber sido otro de los principales influjos de Pascal para la escritura de la primera parte de *Pensamientos* y para sus enfrentamientos con el escepticismo (Cf. Maia Neto, 2014).

Para nosotros, el modo de vida promovido por el escepticismo constituye un tema central, aunque no excepcional, en la escritura de *Pensamientos*. Esta obra desenvuelve una de las preocupaciones más relevantes que motivaron a nuestro pensador a escribirla, a saber, “la necesidad” que tienen los seres humanos de la fe en Dios (Cf. Villar, 1983, p. 276). En términos generales, la intención de Pascal era demostrar, mediante un análisis de la naturaleza humana, que el cristianismo es precisamente el tipo de religión que mejor se adapta a la naturaleza y a las necesidades reales de la vida humana.

Durante el siglo XIX, los intelectuales franceses destacaron *Pensamientos* como una expresión del pirronismo moderno en filosofía (Cf. Cousin 1844, 1845; Janet, 1865; Émile Saisset, 1845; entre otros), ya sea por hallar en la obra pascaliana afirmaciones sobre la insuficiencia de la razón para alcanzar un conocimiento verdadero o sobre la imposibilidad de la razón para conocer. Estos estudios se centraron principalmente en los problemas epistemológicos que Pascal planteó y pasaron por alto su relación con los problemas éticos y religiosos que configuran la obra.

Desde nuestra lectura, sostenemos que *Pensamientos* revela una actitud compleja y esencialmente negativa hacia el pirronismo. Defendemos que el reconocimiento de los límites y de la insuficiencia de la razón que advierte Pascal no implica una negación a las facultades de la razón. Además, es importante destacar que su perspectiva no implica un enfoque irracionalista que promueve al escepticismo como una defensa exclusiva de la religión basada únicamente en la fe (Cf. Vanegas, 2005). En este sentido, Pascal se distancia del “fideísmo escéptico” de Montaigne (Cf. Raga Rosaleny, 2019) y de tendencias similares de la época (Cf. Bayle, 2010).

La interpretación de Pascal sobre el pirronismo es compleja y tiene en cuenta varios factores. Como otros investigadores han observado, nuestro filósofo considera al pirronismo, en términos generales, como una forma de vida miserable caracterizada por la duda deliberada sobre todas o algunas cuestiones, la suspensión del juicio y la indecisión (Cf. Pascal, 2012, Frg. 109-392; Frg. 131-434; Frg. 655-377; Frg. 183-253; Frg. 518-378; entre otros). Coincidimos en que la interpretación pascaliana es negativa ya que considera que el pirronismo es un producto de la mala dirección de la razón, a la vez que lo considera una expresión del pecado original y del estado miserable actual de los seres humanos (Cf. Maia Neto, 1963; Kolakowski, 1995; entre otros). Queda entendido como un germen que afecta negativamente la vida religiosa de las personas ya que resulta una realidad inevitable que enferma el alma y se propaga fácilmente entre aquellos que se dejan persuadir por los argumentos escépticos (Cf. Pascal, 2012, Frg. 131-434). Por lo tanto, creemos que la preocupación que lleva a Pascal a escribir sobre el pirronismo no es principalmente epistemológica, sino ética-religiosa, y lo lleva a plantear la cuestión existencial de qué tipo de vida es preferible vivir.

El argumento de la apuesta

“El argumento de la apuesta” es un fragmento con forma de diálogo dado entre un escéptico que duda acerca de la existencia o inexistencia de Dios y la voz de Pascal, acerca de por qué es conveniente apostar a favor de la existencia de Dios a que no hacerlo. Si bien el fragmento no constituye una refutación al escepticismo, sí constituye un intento de Pascal de ‘inculcar’ al escéptico una toma de decisión o apuesta entre dos opciones, a saber, la existencia o no de Dios.

Conviene enfatizar que el argumento se dirige en general hacia los no creyentes que abarca a pirrónicos que dudan acerca de la existencia de Dios, pero también a los ateos que niegan rotundamente su existencia, y a otras religiones diferentes a la cristiana. A pesar de esto, a lo largo de todo el discurso argumentativo el hincapié está sobre los pirrónicos y su fin último es convencer al lector, escéptico, ateo, o de otra religión, a realizar un acto de fe al “apostar” por Dios. Podría interpretarse como un tipo de argumento “pragmático”, término que utilizamos desde el sentido común y no desde la corriente filosófica de William James. Decimos que

la “apuesta” de Pascal podría comprenderse como un tipo de argumento “pragmático” porque se trata de un discurso persuasivo, no demostrativo, orientado a transformar *praxis* en búsqueda de resultados útiles, concretos, eficaces y positivos para la vida cotidiana.

El mencionado argumento es, en rigor, una respuesta al modo de vivir escéptico. Mediante esta contestación, Pascal intenta inculcar a su interlocutor el modo de vivir de un creyente cristiano. Pero la ‘apuesta’ pascaliana no se agota en ello, pues tiene otra preocupación de fondo. De hecho, el texto plantea el problema sobre qué clase de vida es preferible, conveniente o beneficiosa de ser vivida: una sumida en el pirronismo que por efectos de la suspensión del juicio no apuesta a favor ni en contra de la existencia de Dios, entre otras cosas, o aquella que apuesta a favor de la existencia de Dios y vive según las costumbres del cristiano.

La denominación “El argumento de la apuesta” no fue dado por Pascal, sino que comúnmente es calificado por los investigadores de esa manera. De hecho, no aparece la palabra ‘apuesta’ dentro del fragmento, sino las palabras ‘apostar’ (*parier*) y ‘partido’ (*parti*). En cambio, en el comienzo del argumento nuestro filósofo escribió “Infinito nada” (*Infini-rien*), que hace referencia a los dos estados de cosas en los que el hombre puede depositar su apuesta: El infinito, entendido como una vida con Dios, cristiana y que promete vida eterna y felicidad. O la nada, entendida como una vida sin Dios, escéptica o atea, que no promete nada y solamente tiene miseria e infelicidad.

Podemos comprender la apuesta como un acto realizado deliberadamente por un ser humano mediante el cual se elige una cosa entre dos o más opciones con la intención de sacar algún provecho o beneficio de ello. El apostar sobre algo implica el riesgo de pérdida, pues cabe la posibilidad de que lo elegido sea menos conveniente que otra de las opciones dejadas de lado. Por ello, el acto de la apuesta conlleva especulación y expectativa. Especulación en cuanto a lo que se puede ganar en detrimento de lo otro y expectativa en cuanto a los resultados probablemente beneficiosos y útiles que puede acarrear. Pero también la noción de “apuesta” de Pascal abarca un elemento crucial de confianza en el amor de Dios y conlleva un salto hacia la fe que va más allá de un mero cálculo racional.

Aunque el argumento pascaliano se basa en consideraciones pragmáticas y en la ponderación de posibles ganancias y pérdidas, se puede interpretar de manera más profunda como un gesto de rendición a la gracia

divina. Esta “apuesta” no es simplemente una evaluación fría de probabilidades, sino un acto de entrega confiado en la bondad y el amor de un Dios misericordioso. Mediante la apuesta, se confía en que el amor de Dios y la felicidad prometida es real y transformadora.

En el argumento de Pascal, las expectativas sobre la utilidad y el beneficio de la apuesta en la existencia de Dios se fundan en virtud de un futuro hipotético. Apostar a favor de la existencia de Dios implica, de alguna manera, creer que el resultado de esa apuesta será beneficioso para la vida del individuo, es decir, que le traerá felicidad. Por otro lado, la apuesta se da sobre lo improbable epistémicamente: la existencia o inexistencia de Dios. De manera que Pascal coloca a su interlocutor, al escéptico, y a sus lectores, en frente de dos situaciones que escapan del control de la razón, a saber, la incapacidad de la razón de probar la existencia o no existencia de Dios, y la incapacidad de determinar con certeza un ‘producto’ beneficioso o una realidad de hecho conveniente después de la apuesta.

En cuanto al ‘producto’, solamente se puede hipotetizar el cómo sería, tener la expectativa de que será así o así la realidad después de la apuesta; básicamente pensar probabilidades. Por esto mismo se trata de una apuesta: jugamos, o más bien, trabajamos por lo incierto (Pascal, 2012, Fr. 577-234). La felicidad o la infelicidad del hombre se juega en una decisión, que para Pascal es la más importante. De allí el dilema y el comienzo del argumento “Infinito nada” que expresa los dos extremos entre los que el ser humano lucha internamente en busca de una decisión inevitable.

El argumento intenta demostrar que (i) uno está constreñido a apostar en algo, es decir, a apostar por una proposición: Dios existe o Dios no existe; (ii) que uno *debería* creer en Dios por resultar beneficioso y (iii) que creer en la *no* existencia de Dios, como pretender suspender el juicio, conducen a una vida miserable pues (iv) solamente con Dios uno tiene garantizada la felicidad (Jordan, 2006, p. 7).

En este argumento, Pascal sostiene que creer en Dios es ‘pragmáticamente racional’. Esto implica que a uno le interesa realizar esa acción, vivir como si se creyera, al estilo de un cristiano, y tener esa creencia en Dios. Desde el punto de vista de Pascal, hay un beneficio inmediato en cultivar la creencia en Dios: la felicidad. Si el sujeto apuesta a favor de la existencia de Dios en un mundo en que existe Dios, entonces lo gana todo. Por otro lado, si el sujeto apuesta a favor de la existencia de Dios en un mundo en que no existe, se equivoca. Sin embargo, al vivir como un cris-

tiano, al menos vive bien o virtuosamente, lo cual es, según Pascal, más gratificante y conveniente que vivir en el vicio (aunque no explica por qué ser virtuoso sería actuar como un cristiano). Por otro lado, si el sujeto apuesta en contra de Dios en un mundo en que existe Dios, se equivoca y, por lo tanto, lo pierde todo y es infinitamente miserable. Y si el sujeto apuesta en contra de Dios en un mundo en que no existe Dios, entonces no pierde, ni gana nada. Simplemente no es feliz, lo cual no implica decir que es infeliz.

Los condicionales del párrafo anterior se refieren al resultado o consecuencia de la acción humana en los dos posibles escenarios. Según Pascal, entre todos esos resultados, el mejor o más beneficioso es aquel en que se gana el infinito al apostar por la existencia de Dios, sin perder nada en caso de que exista. Incluso en el caso de que Dios no exista y se apueste por Él, se obtiene una buena vida. Más allá de si existe o no existe Dios, para Pascal es importante actuar como si existiera.

Es necesario enfatizar que, en el argumento, el apostar a favor de Dios no es sinónimo de tener una creencia religiosa y no produce necesariamente la creencia religiosa. El modo de argumentar de Pascal supone que, como uno tiende a adquirir creencias que se ajustan a su comportamiento, puede ser que con el tiempo actuar como si Dios existiera resulte en una creencia teísta (Jordan, 2006, p. 18): “La costumbre es nuestra naturaleza. El que se acostumbra a la fe la cree” (Pascal, 2012, Fr. 419-89).

Puede resultar sorprendente el hecho de que un pasaje del argumento pascaliano sugiere que nuestro autor cree concebible que un ser humano quiera creer, desee llevar la vida de un cristiano, pero no pueda hacerlo por alguna razón. En el diálogo que analizamos, el agnóstico se lamenta de que, aunque está de acuerdo con el argumento de la apuesta, es incapaz de creer: “Sí, pero tengo las manos atadas y la boca sellada; se me obliga a apostar y no estoy libre, no se me suelta. Y estoy hecho de tal manera que no puedo creer” (2012, Fr. 418-233). Esto parece indicar que para Pascal apostar no es necesariamente creer en lo que se está apostando.

Siguiendo el pensamiento del filósofo, es evidente que hay ciertos seres humanos con la voluntad de desear a Dios, es decir, desean creer, tienen la necesidad de Dios y empeñan su voluntad en su búsqueda. Al mismo tiempo, el esfuerzo que realizan estos hombres de dirigirse a Él, les es dado por el propio Creador (Pascal, 2012, Fr. 380-284). Esto quiere decir que el hombre que desea creer en Dios puede ser, incluso, un escéptico

que se ve impedido, por la razón que sea, a creer y a salir de la suspensión del juicio. Esto hace pensar que, tal vez, el argumento de la apuesta no está escrito para superar el escepticismo, sino para motivar a adoptar una conducta cristiana a quien no puede salir de sus dudas. También incita a esperar, en el mejor de los casos, a que les sea dado el don de la fe o a que Dios los elija.

Siguiendo a nuestro autor, el camino hacia la fe se ve facilitado al vivir como un cristiano de forma constante. Esta idea contiene el supuesto de que las creencias se ajustarían a la conducta de manera coherente. En el pensamiento pascaliano, la *epoché* se funda en un egoísmo que impide abrirse a la experiencia religiosa. La ignorancia del Dios cristiano impide liberar del egoísmo al sujeto que suspende el juicio: “así es como el alejamiento de Dios provoca el ocultamiento de Dios” (Pascal, 2012, p. cvii). Depende de la voluntad de los hombres y de Dios salir de esto.

Consideraciones finales

Por todo lo anterior, en primer lugar, concluimos que, en el argumento de la apuesta, el escéptico no cumple un rol estratégico que ayude ver la apuesta en la existencia de Dios como conveniente. Más bien, el escéptico del diálogo es una realidad presente, contra la que Pascal combate en otros fragmentos de *Pensamientos* por ser una amenaza para la experiencia de la fe.

En segundo lugar, afirmamos que nuestro filósofo entiende el pirronismo como una manera de vivir que se da de hecho en algunas personas, lo cual les impide la creencia de corazón. Frente a esta dificultad que se impone sobre algunas existencias, Pascal intenta dar respuesta, confrontar, y criticar al pirronismo con el fin de motivar una vida cristiana en aquellos que dudan en materia de religión.

En tercer lugar, concluimos que el argumento de Pascal, sin la voz del escéptico, es solamente un discurso apologeta que intenta incitar a apostar a favor de la existencia de Dios. Pero si se considera la voz del pirrónico además de la voz de Pascal, el argumento es algo más. Con ello se redescubren las preocupaciones del pensador que permitieron, en parte, la creación de *Pensamientos*; se redescubre la amenaza de una época en la que siguieron repercutiendo las consecuencias de la Reforma y Contrarreforma.

ma, y la necesidad de una respuesta y ratificación de una mejor forma de vida, a saber, la cristiana.

Referencias

- Bayle, Pierre. (2010). *Diccionario Histórico y Crítico*. Selección. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Cousin, Victor. (1844). Du scepticisme de Pascal. *Revue des Deux Mondes*, 8(6), 1012-1033.
- Cousin, Victor. (1845). Du scepticisme de Pascal. *Seconde partie. Revue des Deux Mondes*, 9(2), 333-357.
- Janet, Paul. (1865). Le scepticisme moderne: Pascal et Kant. *Revue des Deux Mondes*, 56(2), 469-497.
- Jordan, Jeff. (2006). *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*. New York: Oxford University Press.
- Kolakowski, Leszek. (1995). *God owes us nothing. A brief remark on Pascal's religion and on the spirit of Jansenism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Maia Neto, José. (1963). *The Christianization of Pyrrhonism*. Dordrecht: Kluwer academic publishers.
- Maia Neto, José. (2014). *Academic Skepticism in Seventeenth Century French Philosophy*. Cham: Springer.
- Olaso, Ezequiel de. (1994). El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna (pp. 133-161). En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta.
- Pascal, Blaise. (2012). *Pensamientos*. Madrid: Gredos.

- Popkin, Richard. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Raga Rosaleny, Vicente. (2019). ¿Montaigne escéptico? La influencia de Pascal en nuestra comprensión de *Los Ensayos. Ideas y Valores*, 68(171), 59-80. DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n171.80135>
- Saisset, Emile. (1865). *Le Scepticisme: Anésidème, Pascal, Kant*. París: Didier
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Vanegas, Edgar. (2005). La razón y la voluntad como modos complementarios de adquirir el conocimiento según Blaise Pascal. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 139, 41-141.
- Villar, Alicia. (1983). *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal* [Tesis de Doctorado]. Departamento de Metafísica. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

ciffyh
Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

..
Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



unc



ciffyh

Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnichon
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC



Área de

Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



unc