

.....Wpkgtukf cf 'P cekqpcn' Cw»pqo c'f g'O² zleq

"

.....Hcewncf 'f g' Hkquqllc' { 'Ngvtcu'

"

**Escepticismo e inefabilidad.
Revisión del concepto *aphasia* en el
pensamiento escéptico griego antiguo.
Puente hacia el cese de la reflexión filosófica
a través del ejercicio filosófico mismo**

Juan Carlos Serrano Aguirre

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
Licenciado en Filosofía

Asesor: Dra. Padilla Longoria Ma. Teresa.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A mi madre, enteramente.
Honor a quien honor merece.*

Índice:

I. Introducción

1. Panorama general de la cuestión ¿Qué entendemos por inefabilidad filosófica?.....4
2. Objetivos generales del presente trabajo.....9
3. ¿A qué tipo de escepticismo nos referimos aquí? Etapas históricas de su desarrollo.....12

II. Pirrón: figura central del escepticismo

1. Introducción.....19
2. La aparición del vocablo *aphasia* desde el testimonio doxográfico de Aristocles de Mesena en las *Praeparatio evangelica* de Eusebio: la inefabilidad filosófica como término instrumental en el Pirrón timónico.....21
3. La presunta contradicción dogmática en la *aphasia* pirrónica:
¿realmente un problema?.....25
4. ¿Es posible encontrar *epojé* ya en Pirrón? Las consecuencias de esta afirmación y su relación con la inefabilidad filosófica.....28

III. Enesidemo de Cnosos y sus diez *tropoi*

1. ¿Omisión deliberada del escepticismo académico?.....35
2. ¿Es posible rastrear *aphasia* en Enesidemo de Cnosos? Breve semblanza.....36
3. Disección y estudio de los diez *tropoi* enesidémicos.....41
4. El sentido afásico del discurso enesidémico como síntoma de recuperación del pirronismo original.....51

IV. Sexto Empírico: ¿sólo el gran recopilador?

1. Introducción.....54
2. ¿En qué sentidos podemos entender el término *aphasia* en las *Hipotiposis Pirrónicas* (I, xx, 192-193)?.....57

V. Conclusión

1. *Epojé*, *aphasia* y *ataraxia*: el trinomio escéptico de la redención filosófica.....62
2. Reivindicación final del término *escepticismo*: el método filosófico para salir de la filosofía.....66

VI. Apéndice

Imágenes del silencio: ideas, aforismos y alusiones en la historia de la filosofía posterior al pirronismo griego en relación con el fenómeno de la inefabilidad.....74

VII. Fuentes recomendadas para el estudio del escepticismo griego antiguo.....78

VIII. Bibliografía.....80

I. Introducción

1. Panorama general de la cuestión ¿Qué entendemos por inefabilidad filosófica?

La filosofía en la antigua Grecia, en un sentido amplio del término, salvo raras y contadas excepciones, fue definida y valorada como una especie muy particular de *logos*, un *logos* privilegiado por encima de muchos otros, quizás el más importante de todos, aquel *logos* en donde todos los demás encontraban su centro, su eje, su base, su orientación más nítida, más diáfana. *Logos* filosófico era equivalente entonces a *racionalidad*, a *discurso racional*, pero sobre todo lo demás, a *palabra* o *enunciación* que “da razón de las cosas”: un establecimiento argumentativo y teórico de la explicación definitiva sobre el estatuto último de lo existente, un descubrimiento de su sentido más íntimo y originario, la revelación fidedigna de la verdad absoluta de las cosas; el *logos* humano en plena correspondencia con el *Logos* universal, aquella pretendida Razón del Mundo que nunca se equivoca y que mantiene el orden del universo de manera incesante, un *logos* humano capaz de reflejar de manera diáfana y sin mácula, mediante una serie de elevadas operaciones del intelecto, el mecanismo perfecto e inmutable de todo lo que es, la esencia más profunda de la naturaleza y de nosotros mismos. Una de estas raras excepciones griegas que logró poner en crisis semejante paradigma al dudar de manera sistemática sobre la eficacia y la veracidad del discurso filosófico en tanto creencia justificada argumentativamente, tiene ahora un nombre en la historia del pensamiento, y tuvo existencia física hace ya más de veinte siglos: la escuela filosófica del escepticismo.

Desde nuestro punto de vista, la noción de *logos* filosófico vista como este discurso orientador y legislativo de la vida del hombre, se encuentra hoy por hoy bastante desgastada, sumamente desacreditada e incluso podríamos decir, parcialmente desvencijada, sobre todo para el juicio general del común de la población, pero aun dentro del contexto académico del “filósofo profesional”, aquel individuo que ha recibido una formación filosófica, y estudiado históricamente esta disciplina en alguna universidad, escuela o instituto docente. El rechazo tajante de esencialismos metafísicos, el abuso metodológico del estudio multi-disciplinario entre saberes o ciencias diversas, y la excesiva laxitud interpretativa de las tesis filosóficas canónicas por medio del libre juego con los niveles semánticos del lenguaje, son, a nuestro parecer, algunas de las características fundamentales que posee el discurso filosófico de nuestros tiempos, insoslayable herencia histórica del siglo pasado que llega con singular fuerza hasta nuestro naciente siglo XXI.

El pensamiento filosófico, este tipo tan particular de racionalidad discursiva, ya clásica sin lugar a dudas, se encuentra innegablemente en crisis en la actualidad, quizás la más seria de toda la historia de Occidente. Al parecer, algo similar sucedía con la filosofía en la

época de la helenística griega tardía: fenómenos sociales como la influencia de otras culturas y religiones “paganas” en las ciudades y provincias griegas debida a la expansión militar alejandrina, los constantes conflictos bélicos con un gran número de pueblos “bárbaros” que se pretendían conquistar, la inestabilidad política reinante de las diversas formas de gobierno entre puntos geográficos sumamente lejanos entre sí, pero sobre todo la gradual decadencia intelectual y moral posterior a la llamada “Edad de Oro” de Grecia, resonaba estruendosamente entre la gente con ecos de confusión, rebelión y desencanto, dando lugar al surgimiento de numerosas “sectas” filosóficas y religiosas de los más heterogéneos cortes; una permanente inseguridad y una creciente desconfianza por las grandes estructuras pasadas se hacía sentir como clima general, o, por así decirlo, ante cualquier camino de redención que pudiera otorgar algún tipo de orden y de coherencia a todos los quehaceres y experiencias de la vida humana, darles unidad, una directriz desde donde moverse. De este conjunto de condiciones y de *a priori* históricos que hemos mencionado, es de donde emerge, como erupción volcánica, el pensamiento escéptico en la antigüedad.

Sin embargo, pese a la mayoría de las pretensiones correctivas o deconstructivas que hicieran populares variadas corrientes filosóficas durante casi todo el siglo veinte, y pese a que éstas podrían pasar fácilmente para muchas personas (incluidos una gran cantidad de profesionales de la filosofía) como vertientes de corte “escéptico” por el solo hecho de haber puesto en entredicho (mediante sus muy particulares métodos genealógico-historicistas¹ o de análisis lógico del lenguaje², por citar algunos) numerosos basamentos teóricos y certezas filosóficas dentro del marco de lo que ellos consideraban como *metafísica* (sobre todo desde su lucha frontal contra el esencialismo filosófico y las realidades trascendentes, coincidiendo extrañamente en esto desde los más opuestos

¹ Dice Michel Foucault en uno de sus libros: “Uno se esfuerza en recoger la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma inmóvil y anterior a lo que es externo, accidental y sucesivo. Buscar tal origen es tratar de encontrar ‘lo que ya existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tiene esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ellas.” M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 25).

² Enuncia Rudolph Carnap en uno de sus pasajes más famosos: “Las investigaciones de la lógica aplicada o de la teoría del conocimiento, cuyo propósito es esclarecer por medio del análisis lógico el contenido cognoscitivo de las proposiciones científicas y, a través de ello, el significado las palabras que aparecen en dichas proposiciones, conducen a un resultado positivo y a uno negativo. El resultado positivo es elaborado en el campo de la ciencia empírica: se esclarecen los conceptos particulares de distintas ramas de la ciencia, se explicitan tanto sus condiciones lógico-formales como epistemológicas. En el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido.*” R. Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*, p. 66.

flancos), nos parece que no lograron penetrar del todo la médula intuitiva que implica el reconocimiento y desarrollo de un auténtico escepticismo, y por ende, no comprendieron sino de manera sesgada y parcial en la mayoría de los casos, la propuesta original que esta forma de pensamiento griego desarrollara veinte siglos atrás como un pretendido remedio en contra del “dogmatismo” filosófico (y en otros casos, muy probablemente, la hayan comprendido bastante bien, readaptando algunas de sus características posteriormente como nutrimento de sus posturas particulares, enriqueciendo su pensamiento).

Por esta razón, mediante este trabajo en particular se pretende, principalmente, realizar la tarea de recuperar la significación original de la que nos parece una de las escuelas más importantes en el desarrollo histórico de la filosofía en general, todo esto a partir de una revaloración de un tipo muy particular de abstención del *logos* filosófico (una especie de *a-logos*, o al menos tratar de mostrar otra cara, no tan común, de ese mismo *logos* filosófico); un rescate de lo no-pronunciado, de lo no-explicito, pero igualmente fundamental y profundamente significativo: una especie de “purga” o de “decantación” de la mayoría de nuestros presupuestos teóricos y contenidos doctrinales. De allí que surja como motor de nuestra tesis, la imperiosa necesidad personal de una revaloración de la figura de la inefabilidad como posibilidad semántica al interior del discurso filosófico, todo esto desde la óptica del escepticismo antiguo, a partir de un replanteamiento del enfoque (más que del método) de abordar cualquier tesis de naturaleza metafísica, y de una revaloración del lenguaje y del pensamiento filosóficos en general, no sólo a través de su total negación como criterio de validación o de su completo rechazo como herramienta útil para la obtención de certezas propias (nihilismo estancado y radical, igualmente dogmático, cómodo e ineficaz), sino de una “puesta entre paréntesis” de aquello que se critica, una abstención discursiva sobre la justificación de ciertas teorías, valores e instauraciones “arbitrarias” (o no) de sentido en el terreno argumentativo. A partir de ahora privilegiaremos, de manera instrumental, al silencio por encima de la palabra.

Este silencio, desde luego, debe pensarse principalmente como un silencio metafórico, y no como uno literal, aunque bien podría éste último hacerse presente en algún momento de nuestro proceso racional como una abstención del habla rotunda, resultado de sucesos anímicos “espontáneos” que mencionaremos más adelante. Es más o menos sabido que la palabra *inefabilidad* remite directamente a la incapacidad de hablar, a no poder decir algo sobre cierto acontecimiento o experiencia, al fracaso al tratar de describir algún fenómeno por falta de palabras o de conceptos que le acomoden: al parecer es éste el caso del fenómeno de la mística, por ejemplo, aunque también el de toda una gama de reacciones de emocionalidad desbordada, como el asombro, la estupefacción, el terror, el desasosiego, el júbilo, la rabia, el éxtasis, y en general, cualquier exceso abrupto de *pathos*. La inefabilidad regularmente responde a aquellos álgidos momentos en los que no nos es posible hilar idea o imagen alguna coherentemente, y por ende, no podemos poner de manera inteligible aquella vivencia que nos encontramos experimentando: la inefabilidad como fruto del paroxismo ¿Es este tipo de inefabilidad al que nosotros nos referimos con la noción de inefabilidad filosófica? No; sin embargo, se encuentran

estrechamente vinculadas, pues el tipo de abstención lingüística y racional que implica la inefabilidad filosófica también se ve regulada por una sucesión de ciertos estados anímicos según los pirrónicos, los cuáles durante su decurso desatan igualmente algún tipo de “enmudecimiento”. La diferencia más grande que encontramos entre la inefabilidad de desbordamiento emocional y la inefabilidad filosófica es que la primera nos parece ser impuesta y abrupta, es decir, nos sobrevienen y nos sobrepasan en contra de nuestra voluntad la mayor parte de las veces, siendo sujetos pasivos, afectados por lo que nos asalta súbitamente y nos provoca sobresalto; la que llamamos aquí *inefabilidad filosófica* llega a través de una mediación intelectual y resulta mucho más sutil y menos agresiva, producto de un proceso racional voluntario y bien definido (el discurso dialéctico), impuesto por y desde nosotros mismos. Para acabar pronto, consideramos que no es posible llegar al estado de inefabilidad filosófica si no es a través del ejercicio de la indagación filosófica, y de manera más eficaz, mediante el método dialéctico comparativo entre tesis y antítesis de igual “peso” argumentativo, empleado por el escéptico, teniendo como meta preliminar la suspensión de nuestro juicio sobre algunos presupuestos que consideramos inciertos en tanto explicaciones plausibles de todo lo que acontece.

También se podría pensar que el fenómeno de la inefabilidad, en el caso de su relación con la filosofía, se debe a un franco desinterés sobre la materia en que se versa, o en todo caso, a una especie de “pereza intelectual” que descartaría, de entrada, toda posibilidad de conocimiento y de saber efectivo, sin otorgar ninguna oportunidad a nuestra capacidad gnoseológica de desentrañar lo que se problematiza. La inefabilidad filosófica a la que nos referimos aquí no representa un simple “dejar de lado” ni un rendirse ante cualquier tesis o planteamiento al interior del discurso filosófico por mera apatía o por rechazo arrogante de la cuestión, sino por el contrario, nos parece que se encuentra potenciada por un comprometido y persistente interés de llegar hasta las últimas consecuencias del problema filosófico en el terreno de la argumentación, todo mediante un proceso dialéctico de aseveración y refutación constante ¿Cómo es que se da esto exactamente? Algo que podemos adelantar, en la forma de una definición provisional de nuestro término acuñado y su relación con el desarrollo ulterior de nuestro trabajo, es que la inefabilidad filosófica representa, antes que nada, una reacción anímica (en clara co-participación con nuestros procesos racionales y lingüísticos) concerniente a la identificación de los pretendidos límites de nuestro conocimiento y razonamiento en tanto seres humanos, falibles y contingentes, frente a aquellas milenarias barreras epistemológicas que se han creído imposibles de superar en muchas circunstancias; o, en el mejor de los casos, identificada como una posición filosófica frente a problemáticas que todavía no hemos profundizado lo suficiente como para resolverlas de manera definitiva, y que es necesario seguir investigando, permanecer en la indagación constante sin conformarnos con tesis absolutas ni anquilosamientos dogmáticos en el campo de la filosofía, esto es, realizando una verdadera *sképsis* (investigación) de lo real.

La inefabilidad filosófica debe pensarse, según creemos, como un problema milenario y recurrente en la historia de la filosofía, y no sólo como una herramienta propia del

pirrónico, creada especialmente por éste para sus fines muy particulares; quizás más que un problema, debería de pensarse sobre todo como una respuesta inherente a la auto-reflexividad que propicia el ejercicio del filosofar, un constante descubrirnos a nosotros mismos, desnudos y desamparados, ante la vulnerabilidad que produce el reconocimiento de nuestra inmensa ignorancia respecto de los aspectos más profundos y abismales que percibe el hombre en el Universo y en su misma constitución existencial. Un guardar silencio, casi literal, ante las fronteras de nuestra sabiduría y de nuestra pretendida científicidad.

Hemos logrado rastrear, a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, de manera destacada por encima de varias otras, un par de figuras que por sí solas han reivindicado este revés de “la racionalidad callada” mediante la percatación de su impotencia lingüística y conceptual en el terreno de la metafísica: un rescate de la inefabilidad filosófica frente al quiebre de nuestras capacidades racionales y discursivas de manera instrumental, metódica y efectiva. Por la similitud en los puntos de partida y de llegada de sus “teorías” y por la cercanía de intereses en sus resultados prácticos, pero aún más por llevar dentro de sus propuestas de manera evidente una cierta idea de *inefabilidad filosófica*, estos paradigmas corresponden a dos cosmovisiones muy distintas en métodos y muy distantes en la historia de la filosofía: me refiero, en primer lugar, al escepticismo griego antiguo (a partir, sobre todo, de las tres figuras paradigmáticas que estudiaremos aquí: Pirrón de Elis, Enesidemo de Cnoso y Sexto Empírico) y, en segundo, a Ludwig Wittgenstein, particularmente en su *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Las nociones de *inefabilidad filosófica* entre ambos pensamientos, desde nuestro particular punto de vista, son sorprendentemente similares, sin perder ambas su sesgo de originalidad y de independencia conceptual propias, por lo cual debemos medir de manera prudente las distancias temporales y espaciales que separan a ambos: la *suspensión del juicio* y la *no-pronunciación* frente a las cosas indeterminadas y oscuras para nuestra razón, y la equipolencia de todo posible postulado dogmático en cualquier rama de la filosofía en el caso de los pirrónicos; y la posibilidad lingüística y racional de evidenciar aquello susceptible de ser *mostrado*, pero no *dicho*, concepción derivada de una crítica frontal desde el análisis lógico del lenguaje, al señalar un pretendido uso ilegítimo y erróneo de la discursividad para la validación epistemológica de realidades sustanciales en el campo de la metafísica: el caso, desde luego, de Wittgenstein.

Otro punto en común que hemos identificado entre estos dos paradigmas de inefabilidad filosófica (uno desde la Hélade tardía, otro desde la Cambridge del siglo pasado), es la tendencia constante a dejar de lado el ejercicio de la especulación filosófica en aras de realizarse en otros ámbitos de la vida humana mayormente emparentados con la acción concreta en el mundo y la toma de decisiones en el ámbito de lo político y lo social, alentando la diversificación de nuestras capacidades mediante las más diversas actividades que somos capaces de desempeñar: quizás de allí proviene la connotación preponderantemente ética del escepticismo, tan característica de las filosofías helenísticas, en la que esta escuela jugaba un papel importante, casi insustituible.

Una de las razones por las cuales nos hemos inclinado hacia la elección explicativa de la tradición del escepticismo griego antiguo como primer paradigma para ejemplificar esta forma de inefabilidad filosófica dentro del propio discurso filosófico radica en que, entre otras cosas, ha aparecido para nosotros como la única (hasta donde tenemos noticia o conocimiento), aparte de la que aparece como conclusión en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, que ha usado esta noción de inefabilidad filosófica de manera laica, instrumental y deliberada en la historia de la filosofía, condensada bajo la tutela de un término, de una palabra: *aphasia*.

Otra razón de peso para nuestra singular elección ha sido el muy marcado descuido y olvido sobre el tratamiento teórico, el estudio y la investigación acerca del pensamiento escéptico griego antiguo en general, sobre todo en México y en Latinoamérica: cosa que no ha pasado con la filosofía de Wittgenstein desde luego, sin duda uno de los filósofos más populares hoy día, más ampliamente estudiados y revisados en la actualidad, ya desde mediados del siglo pasado.

2. Objetivos generales del presente trabajo

La razón principal para la elaboración de este texto, responde a la necesidad personal de rescatar la que creemos que representa la significación más apropiada de *escepticismo*, transgiversada o malinterpretada con regularidad por los profesionales en filosofía a través de su empleo (y no se diga por parte de los no-profesionales, en los que el uso del vocablo “escepticismo” es francamente inaceptable), prejuiciados quizás, de manera curiosa pero hasta cierto punto comprensible, por parte de variadas figuras prestigiadas pertenecientes al canon filosófico occidental posteriores a la helenística griega. Nuestra tesis, la cual propone principalmente una reivindicación del término *escepticismo* en su uso estrictamente filosófico, se basa principalmente en la premisa de que, pese a las divergencias claras y muchas veces abruptas que existen entre los diversos exponentes del escepticismo como corriente filosófica a lo largo de sus diversos momentos históricos y situacionales en la Grecia antigua, subyace en el fondo el mismo propósito práctico, y si se quiere ver de una manera más eufemística, emancipador: el de poder, mediante la práctica del ejercicio filosófico, abandonar tal práctica y tal ejercicio, una vez llegando a las pretendidas lindes de nuestras capacidades lógicas y epistemológicas. Para realizar tal empresa, se realizará una revisión del concepto de *aphasia* a lo largo de la tradición escéptica griega.

Es así como pretendemos señalar, mediante una aproximación crítica y meticulosa del término *aphasia* en su uso por la tradición escéptica griega antigua (aminorando las divergencias doctrinales y la heterogeneidad de los métodos filosóficos empleados por los personajes alineados bajo la determinación escolarca de *escepticismo*), que todos estos comparten, a nuestro juicio, un fin en común, el ya antes citado: hacer uso de la argumentación y refutación en el terreno de la filosofía de manera exhaustiva y radical

para después jalar las bridas a este impulso primigenio del filosofar, todo esto en aras de conseguir emerger (“salir del atolladero”) de las polémicas turbadoras y de los problemas existenciales que plantea el constante recurso desbordado del cuestionamiento filosófico.

Trataremos de señalar, tomando como base el análisis del concepto *aphasia* en el pensamiento de tres filósofos representantes de la escuela escéptica griega (a saber: Pirrón de Elis, Enesidemo de Cnoso y Sexto Empírico), que el escepticismo original, contra una concepción incompleta e infundada que se tiene a menudo de éste, *no sólo* consiste en mantener una posición radicalmente crítica, capaz de deconstruir cualquier postulado dogmático en la filosofía o de derribar cualquier edificio argumentativo que pretenda dar cuenta de la constitución última y sustancial de la realidad, asumiendo una actitud de negación absoluta que encuentre su solaz y su contento en la constante falsación del discurso metafísico y en el abandono de toda posibilidad de su existencia efectiva, aquella diseminación radical del sentido que nos suele dejar en la más estéril de las nihilidades. Más bien, intentaremos señalar en qué sentido el escepticismo original (el pirronismo) consistiría en tomar al ejercicio filosófico como ruta de escape de él mismo mediante una puesta entre paréntesis de sus propias estructuras de coherencia y de sentido que lo constituyen desde su interior, pero nunca en un tono despreciativo ni de repulsión total ante las certezas metafísicas, posición igualmente dogmática: salir de la filosofía desde la filosofía misma implica ocuparse del discurso filosófico (esto es, metafísico), por lo que el filosofar para el escéptico, en tanto ejercicio, se considera todavía altamente estimable, ya que, al filosofar, realmente nunca se deja de ir en búsqueda de la verdad, aunque, en este caso, habiéndose desligado ya del apasionamiento desbocado que implica el querer encontrarla: es claro entonces, que para este tipo de carácter filosófico es igual de plausible esperar algo de la metafísica que no esperar nada. La *aphasia* representaría este estado o momento decisivo en el que, después de haber filosofado de manera suficiente según el criterio del escéptico, uno deja espontáneamente de filosofar, y encuentra la calma.

Es menester establecer mediante este trabajo que, desde cierto punto de vista filosófico, la *aphasia* representa indudablemente una reacción espontánea resultado de una posición ética y existencial muy concreta (la *epojé*) frente a las problemáticas y las discusiones filosóficas, un *hábito* (Aristóteles) o un *ser-en-el-mundo* (Heidegger) muy particulares. Sin embargo, esta determinación ética y existencial de la *epojé* que desemboca espontáneamente en *aphasia* sólo puede ser establecida, como creemos es claro, desde el interior mismo de la reflexión filosófica; ya que, después de aplicada la *epojé* o suspensión de juicio (estado previo y necesario de la inefabilidad filosófica) sobre las tesis filosóficas o las determinaciones definitorias del vocabulario filosófico mismo (su *argot* muy particular), y una vez que nos vemos inmersos en la “experiencia” de la *aphasia*, pierde de inmediato su sentido y su pertinencia el hablar definitoria y categorialmente de “una posición ética”, de “una posición existencial”, e incluso el simple hecho de delimitar y de asumir posición filosófica alguna: se pasa del estado de *aphasia* al estado de *ataraxía*, de la famosa *tranquilidad de ánimo* en la helenística griega, estado de

despreocupación por la demostración y la confrontación dialéctica en el terreno argumentativo, de construcción y sistematización filosófica.

Son pues, ambas posibilidades discursivas, siguiendo la línea del pensamiento escéptico griego, al mismo tiempo verdaderas y falsas al mismo tiempo: el trinomio *epojé-aphasía-ataraxía* es a la vez una ética, un existenciario y una posición filosófica desde la filosofía; y al mismo tiempo, una “anti-ética”, un “anti-existenciario” y una “anti-posición filosófica” fuera del ejercicio reflexivo del filosofar, inmersos en la atarásica superación de los conflictos lingüístico de imposición voluntaria, posterior al efecto de la inefabilidad filosófica. Es claro también, según se cree, que es necesario superar la rigidez del principio lógico de no-contradicción aristotélico para asimilar de manera adecuada esta certeza en apariencia paradójica y absurda.

Más que llegar a poseer “la comprensión correcta del mundo”, o más que haber aprehendido la manera más adecuada de abordar los problemas filosóficos desde una situación epistemológicamente privilegiada (de *episteme* platónica: la verdad sin mácula y sin tacha), la *aphasía* o inefabilidad filosófica representa, en gran medida, un *desprendimiento*, un *deshacimiento*, un “dejar atrás”; pues siguiendo a la doctrina general de los pirrónicos, una vez que se comprenda la naturaleza imprecisa e indeterminada de la gran mayoría de las antinomias y aporías filosóficas, la teoría filosófica, acompañada de su constante problematización y sistematización, debería ser superada y olvidada gradualmente en el decurso de nuestra cotidianidad: al menos parece ser éste el propósito práctico y vivencial enseñado por Pirrón de Elis, padre del escepticismo original, según gran parte de la doxografía que refiere a su biografía, y en un sentido distinto, de su continuador, Enesidemo de Cnoso, mismo que proponía al pirronismo como “una terapia contra las enfermedades del dogmatismo, un purgante que permite expulsarse él mismo junto con las causas de la enfermedad”³.

También queremos señalar, como ya habíamos esbozado, que la *aphasía*, además, podría ser vista desde una cierta óptica filosófica, como un gesto de modestia intelectual y de humildad epistemológica en relación con tesis y posturas definitivas y definitorias en la historia de la filosofía (entendidas como “dogmáticas” para el escéptico griego). “No se habla (opina, discurre, postula) de lo que no se sabe a ciencia cierta”: una asunción muy cercana a la *docta ignorantia* socrática si miramos ésta con mayor detenimiento, aunque mucho más desarrollada en términos de argumentación y de estructura teórica. Podría aparecer también esta posición, si se quiere ver así, como una especie de “dogmática provisional pirrónica”, en el cual subyace, de fondo, un compromiso ético (metafísico) muy fuerte: el haber encontrado la mejor manera de vivir (*ataraxía*), y de poseer, aunque sea de manera indefinible e irrepresentable en su totalidad, la verdad de las cosas al desempeñar la práctica de lo mejor para el hombre (el paradigma vital de Pirrón de Elis).

³ Pyrr. Hyp. I, 14, en: Maria Lorenza Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, p. 100.

Sin embargo, por el otro lado, esta misma efectividad del método escéptico para alcanzar la tan anhelada *tranquilidad de ánimo* podría ser igualmente ilusoria, susceptible de discusión y de argumentación desde el pirronismo mismo, en tanto sigue siendo parte de un discurso metafísico: la posibilidad auto-refutativa dentro del razonamiento escéptico es una de sus principales características como método, e incluso parecería que resulta *necesaria* para la completud de su pensamiento. No obstante, según la lógica inherente al discurso escéptico griego, lo importante aquí no es continuar con las cadenas argumentativas filosóficas respecto de la demostración de la efectividad lógica de su discurso, de su verdad preponderante o de su ética privilegiada por encima de las demás, sino por el contrario, romper esas cadenas argumentativas en el acto mismo de la abstinencia discursiva, en la inefabilidad filosófica misma (*aphasia*), en el “dejar atrás” el ejercicio incesante y auto-destructivo del filosofar desbocado, en exceso, angustiante y corrosivo. Es de este modo como emerge la *aphasia* de manera espontánea y directa frente a la filosofía, misma reacción que nos deslinda, desde la reflexión filosófica misma, de la problematización y de la sistematización filosófica viciada, innecesaria, desgastante: un pretendido roce con las lindes de nuestras posibilidades, y más aún, una percatación prudente de las mismas.

3. ¿A qué tipo de escepticismo nos referimos aquí? Etapas históricas de su desarrollo

Al tratar nuestro trabajo sobre la actitud escéptica particularmente abordada desde el pirronismo griego, es claro que no tratamos de referirnos a cualquier tipo de escepticismo. El sentido en el que se dice que un filósofo es escéptico, puede variar mucho de contexto en contexto, de autor en autor, como con casi cualquier designación de este tipo. Si suponemos, por ejemplo, que se es escéptico por el sólo hecho de dudar de las opiniones establecidas por el común de la población, o por tender a problematizar diversas posturas filosóficas por considerarlas de algún modo falsas, podríamos decir que casi cualquier filosofía podría pasar por escéptica, y más aún, la filosofía sería, casi por definición, idéntica al escepticismo.

Otra cosa es la duda metódica, por ejemplo, un tipo de escepticismo diferente en matiz al pirrónico. El nombre de René Descartes, a menudo emparentado con la palabra “escepticismo” en la época moderna, se suele dejar ver muy comúnmente como un tipo bastante radical de pensamiento escéptico, el que todas nuestras creencias, aún las más sensatas, son echadas por la borda, dejando desnuda y desamparada a nuestra conciencia, sin ningún parámetro o basamento al que aferrarse. Sin embargo, nos parece que, al final del día, la duda escéptica desde la que parte mediante el método cartesiano resulta ser sólo eso, *metódica*, ya que ésta misma únicamente sirve como herramienta hipotética a lo largo de su deconstrucción del mundo tal y como lo conocemos (y con esto de nuestro conocimiento en general), para dar paso a una instauración teórica posterior, partiendo, sí, de su supuesta duda radical sobre la existencia de las cosas y del “mundo exterior”, pero terminando “urobóricamente” en la fundamentación de la certeza

epistemológica de la existencia de Dios y del yo individual, dejando asentada así la seguridad y claridad sobre todo nuestros demás conocimientos, basados según Descartes, ahora sí, en realidades incuestionables, indubitables, infalibles a cualquier refutación⁴. Un escéptico originario, en el sentido estricto de la palabra al que estamos apuntando (i. e.: un pirrónico), no realizaría tal acrobacia autorreferente de ninguna manera y bajo ninguna circunstancia; muy por el contrario, la atacaría por definición. Tal circularidad desplegada en el terreno de la gratuidad filosófica (partir de un presupuesto o axioma, para regresar a él después de haberlo “fortalecido” mediante su puesta en cuestión) no encaja ni con el procedimiento ni con las pretensiones filosóficas de Pirrón de Elis ni de sus seguidores⁵. El escéptico original persevera en la duda acerca de las tesis en filosofía de manera confrontativa e indistinta (incluso contra las suyas propias de manera inevitable: sólo en este sentido el escepticismo puede ser considerado como “urobórico” o “circular”), pues no se usa de ella para recaer posteriormente en la construcción de sus propósitos dogmáticos, o al menos no de manera tan descarada. Bajo esta luz, el pirrónico resulta uno de los mayores opositores a este tipo de duda metódica cartesiana, al permanecer en el constante rechazo de un método dubitativo artificial con el fin de justificar finalmente sus principios que ya había establecido como válidos desde el inicio, sin hacer manifiesto tal propósito en su argumentación.

El tipo de escepticismo que pretendemos estudiar tampoco se refiere a un escepticismo que podríamos denominar como “ingenuo”, correspondiente a aquel individuo que niega de entrada cualquier tipo de realidad que no se le presente en forma de representación efectiva, o que ponga en entredicho el conocimiento práctico obtenido por la serie de experiencias sensoriales con el mundo en el que existimos, esto es, una especie de idealista radical berkeleyano o de eleático constructor de sofismas, cuyo empeño se centra en negar la existencia concreta de las cosas fuera de nuestra percepción más inmediata, o bien, de relativizar suposiciones familiares para nosotros en la práctica, como la existencia del tiempo transcurrido a lo largo del día, la distancia recorrida por alguien al caminar, la puesta en duda de que las cosas caigan al suelo al tirarlas o que se quemen al acercarlas al fuego, de que salga el sol al amanecer y la luna al anochecer, etc. Sobre esta misma línea, el considerado normalmente como el mayor escéptico de la modernidad, David Hume, resulta a fin de cuentas, un tipo de escéptico muy poco cercano a nuestra

⁴ R. Descartes, *Discurso del método*: Cuarta Parte, pp. 85-92; *Meditaciones metafísicas*: Meditaciones Segunda, Tercera y Cuarta, pp. 35-59

⁵ A este respecto, se sugiere la lectura del artículo “Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?” de Gail Fine. Allí, Fine pone especial énfasis en destacar las diferencias entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno, que desde su punto de vista puede clasificarse como escepticismos pre-cartesiano y post-cartesiano, sobre todo al tratar de caracterizar al primero como una forma de vida, y al segundo sólo como un método al servicio del avance científico y racionalista de su tiempo. Fuente: *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 2 (Abril, 2000), pp. 195-234; Publicado previamente por: Duke University Press en colaboración con la Philosophical Review Stable. URL del artículo en J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/2693580>

definición pirrónica de escepticismo⁶. No podemos negar que Hume fue uno de los filósofos que más se acercó al pirronismo en su forma de proceder filosóficamente, como podemos corroborar en su aserción: “Un verdadero escéptico desconfiará de sus dudas filosóficas lo mismo que de sus convicciones filosóficas y no rehusará jamás una satisfacción inocente que se presente por razón alguna de ellas”⁷. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, no alcanza a representarlo de manera digna aún⁸. Para empezar Hume, quizás sin darse cuenta, sigue postulando entidades inamovibles metafísicamente que se juegan en su dicotomía como instauración de un cierto tipo de sistema filosófico en el campo de la epistemología, como “sentir y pensar”⁹, “impresiones simples y complejas”¹⁰, etc. Un pirrónico pondría en duda incluso la existencia real de tales dualidades consistentes como “pensamiento / sentimiento”, “impresión simple / impresión compleja”, “mundo externo / mundo interno”, etc. La disposición de establecer teóricamente este tipo de postulados metafísicos o de entidades sustanciales de los cuales se parte para la construcción de un sistema o de una teoría que dé cuenta del funcionamiento de los múltiples aspectos de la realidad y del hombre, eran asumidos por el pirrónico como “filosofía dogmática”, y sus practicantes como “filósofos dogmáticos”.

El pirrónico no es capaz de negar la experiencia sensible del mundo (*phainómena*), la realidad fenoménica en tanto dato sensorial (*sense data*) recibido e interpretado por nuestro aparato cognoscitivo en el campo de la vivencia concreta; su lucha no es contra de la percepción normal de las cosas como fenómenos existentes¹¹; la negación de esto

⁶ Contraria a esta opinión personal, se encuentra el artículo de Richard H. Popkin, “David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism”, mismo en el que se trata de demostrar, de manera mesurada, la autenticidad filosófica del pirronismo de Hume, misma que subyace debajo de su método refutativo y de confrontación argumentativa en la mayoría de sus obras escritas dedicadas sobre todo a cuestiones metafísicas, epistemológicas y religiosas. Interesante corolario que ayuda a ver de mejor manera la concepción que el filósofo escocés tenía del escepticismo antiguo, y de qué manera y desde qué puntos de vista podría adscribirsele a la misma categoría de pensamiento que Pirrón, Enesidemo y Sexto. Fuente: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, No. 5 (Oct., 1951), pp. 385-407. Publicado por: Blackwell Publishing para la Philosophical Quarterly Stable. URL del artículo en J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/2216311>

⁷ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, I, 4, VII, p. 352

⁸ En un artículo de Thomas M. Olshewsky titulado “The Classical Roots of Hume's Skepticism”, son explorados de manera bastante convincente los antecedentes históricos y las divergencias conceptuales entre ambas propuestas; a saber, la del “escepticismo” moderno de David Hume y el pirronismo griego, sobre todo con base en constantes confortaciones con las *Hipotiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico y las argumentaciones humeanas en su *Treatise of Human Nature*. Fuente: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 2 (Abr. - Jun., 1991), pp. 269-287. Publicado por: University of Pennsylvania Press Stable. URL del artículo en J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/2709528>

⁹ Hume, I, 1, I, p. 12

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 11-18

último los acercaría definitivamente más a una especie de excentricidad doctrinal o de retórica sofisticada, incluso a la locura misma o la discapacidad perceptual en el ámbito fisiológico. Únicamente, y allí su importancia, reniega de la posible obtención de un *saber filosófico*, de un *conocimiento certero y absoluto* acerca de la “esencia” o de la “naturaleza” última de lo real, de lo “en sí” de las cosas; más precisamente, de los fundamentos metafísicos (u ontológicos, hablando modernamente) de la realidad, cuya crítica se extiende hacia la epistemología, la ética, la estética, la lógica, y todas las ramas de la filosofía posibles.

Regresando al contraste anterior, Hume contradice el temperamento ideal del pirrónico al ser dominado a lo largo de sus reflexiones por la “melancolía y e indolencia”, la “confusión, desamparo y desesperación” que denuncia como trágicos resultados de la práctica implacable del escepticismo filosófico hacia el final del Primer Libro del *Tratado de la naturaleza humana*¹². Son precisamente estos estados negativos del temperamento los que el pirrónico desea superar, al tratar de eliminar por completo la perturbación anímica, la desazón y el desolador vacío de fundamento que la auto-destrucción filosófica en el escepticismo deja a su paso en el individuo. En ese sentido, la designación hegeliana del escepticismo vista como el “en-sí de lo negativo” o “negatividad real”, colocada como el precedente de la conciencia desventurada en su *Fenomenología del espíritu*, es sólo parcial incluso en Hegel, y se asume como uno de las etapas críticas (momentos negativos) en el proceso de nuestra conciencia en pos de llegar al Saber Absoluto¹³. Aquí, Hegel, de manera similar a Hume (y en algún sentido perfeccionando la gratuidad circular del filosofar cartesiano, observando con detenimiento el asunto desde nuestro punto particular de vista), asume como metáfora representativa sólo al primer momento del ejercicio filosófico pirrónico, es decir, el de deconstrucción y refutación incesantes de las tesis metafísicas, de manera auto-destructiva y “urobórica” (que parecen no dejar ningún fundamento metafísico en pie, en efecto); pero definitivamente hace a un lado u olvida (deliberadamente, podemos suponer) el segundo momento, quizás más importante para el pirrónico, de su proceder: la de la persecución del ideal de la *ataraxía*, de la tranquilidad del ánimo, la de la salida de la filosofía a través de la filosofía misma. Hasta aquí las comparaciones.

¹¹ “Importa señalar que la duda escéptica no se refiere a las apariencias o fenómenos (*phainómena*) que son evidentes, sino únicamente a las cosas oscuras u ocultas (*ádela*). Ningún escéptico duda de su propio pensamiento, y el escéptico reconoce que es de día, que vive, que ve. No pone en duda que tal objeto le parezca blanco, que la miel le parezca dulce. Pero el objeto ¿es blanco? La miel ¿es dulce? he aquí lo que no sabe. Ignora todo lo que no aparece a los sentidos; no niega la visión, pero no sabe cómo se cumple. Siente que el fuego quema, pero ignora si está en su naturaleza el quemar”. Victor Brochard, *Los escépticos griegos*, pp. 74-75

¹² Hume, I, 4, VII, pp. 340-353

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*: B. Libertad de la autoconciencia: estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada, 2. El escepticismo, pp. 124-128

Para su estudio, la tradición escéptica antigua ha sido sujeta de variadas taxonomías históricas, y tal vez la más común sea la escisión que han realizado variados comentaristas entre la escuela escéptica pirrónica, y la escuela escéptica académica. Brochard, inconforme con esta forma de dividir la historia del escepticismo antiguo¹⁴, en 1887, postula una nueva¹⁵, la cual tomaremos provisionalmente como base por comodidad expositiva.

Brochard, hace ya más de un siglo, decide postular una taxonomía propia de la historia del escepticismo, proponiendo una clasificación tripartita¹⁶: 1) el *escepticismo moral o práctico*, representada por los escépticos antiguos Pirrón y Timón; 2) el *escepticismo dialéctico*, del cual Enesidemo y Agripa son los principales expositores; y 3) el *escepticismo empírico*, en el que Sexto Empírico encarna la figura sobre la cual recae esta determinación.

La primera etapa del escepticismo se caracteriza, según el francés, por el desprecio por el método dialéctico y las arrebatadas discusiones filosóficas que se debieron de suscitar frecuentemente en la Grecia de ese periodo. La ausencia de un conocimiento firme al suspender su juicio respecto de las cosas (*epojé*), y más aún, la abstención de opinión alguna en particular (*aphasía*), serían sus principales rasgos distintivos. Su preocupación era preponderantemente ética, con el fin firme de encontrar la tranquilidad (*ataraxía*) y el bienestar espiritual resultado de la indiferencia ante las vicisitudes del mundo (*adiaphoría*), todo esto proporcionado y desempeñado dentro de la vida corriente, de las prácticas cotidianas.

El escepticismo dialéctico, su segunda etapa, parece ser, en forma, contrario a su predecesor: toda su empresa esta encaminada a, por medio de la palabra y del uso de la razón, en el diálogo y la discusión mismas, demostrar la impotencia de ambas y sus alcances limitados en pos de la comprensión absoluta de lo existente. Su método, completamente lógico y lingüístico, perseguía, precisamente, el descrédito de la lógica y

¹⁴ Brochard mismo señala a Haas (*De philos, scepticor, successionibus*, disc. inaug. *Wirceburgi*, Stuber, 1875, p. 28) como su antecesor en esta "más adecuada" taxonomía del escepticismo, aunque el segundo al parecer sólo había esbozado algunas dudas respecto de la clasificación clásica, y nunca se atrevió a postular una nueva manera de catalogación. Cfr.: Brochard, pp. 49-50

¹⁵ "Los historiadores dividen de ordinario la historia del escepticismo en dos partes: distinguen el antiguo escepticismo y el nuevo; entre los dos se coloca, naturalmente, la Academia nueva. Entre los antiguos escépticos, Pirrón y Timón son los únicos sobre los cuales tenemos informes precisos; el nuevo escepticismo comienza con Enesidemo; Agripa y Sexto Empírico son sus principales representantes. Esta división tiene un gran defecto: está en desacuerdo con la que indican los escépticos mismos". *Ibíd.*, p. 49

¹⁶ Cfr.: *Ibíd.*, pp. 52-54. Podría asumirse también una división histórica tetrapartita desde cierta lectura de Brochard: 1) escepticismo moral o práctico, 2) escepticismo académico (de la Nueva Academia platónica: Carnéades, Arcesilao y Filón), 3) escepticismo dialéctico, y 4) escepticismo empírico. En el texto mismo, a nuestro parecer, no queda bien claro si Brochard inscribe el escepticismo académico dentro del dialéctico, o lo sitúa en una clasificación completamente independiente.

del lenguaje mismo, penetrando de manera deliberada en contradicciones, aporías, *reductio ad absurdum*, y demás falacias. Su inclinación era teórico-demostrativa sin duda alguna, perseverante en la refutación constante y en la deconstrucción de teorías filosóficas rivales.

Finalmente, en el escepticismo empírico, se descubrió que mediante la experimentación y el roce cotidiano con las cosas, es decir, en su uso práctico o manejo constante, es posible encontrar más verdad o consistencia epistémica que en los discursos y refutaciones filosóficas que llenaban las páginas de los famosos *Logoi*. Mediante una suerte de positivismo, como bien sugiere Brochard, este tipo de escépticos conciben la posibilidad de descubrir un canon, no absoluto, sino particular, de ciertos hechos verdaderos corroborados en lo fenoménico. Son una suerte de artistas (*técnicos, especialistas*, del vocablo *tejné* griego) que ponen en práctica el pensamiento escéptico. La mayoría de estos filósofos practicaban el oficio de la medicina, equiparando así, de manera metafórica, los problemas filosóficos con dilemas médicos, y adaptando muy a menudo remedios extraídos de la medicina sobre tesis preponderantes en la filosofía.

Desde un punto de vista particular, trátase de cualquiera de las tres anteriores divisiones brochardianas de la escuela escéptica antigua, el descreimiento y la negación de un criterio epistemológico o de un sustento metafísico, la falta de adhesión a las aserciones que se puedan tener respecto de cualquier tesis filosófica, pero sobre todo el rechazo tácito a integrarse en las filas de algún grupo de pensadores con convicciones filosóficas uniformes que pudieran ser catalogadas como “dogmáticas” (el caso de las críticas al escepticismo neo-académico por parte de Enesidemo, por ejemplo, situación que destacaremos más adelante) es el mayor obstáculo al hablar del escepticismo antiguo como “doctrina”, “escuela” o “filosofía”, contraviniendo la posibilidad de agruparlos “bajo de un mismo techo”. Quizás sería más fácil designarlos tan sólo como parte del movimiento de los filósofos pertenecientes al periodo de la helenística griega, siendo notoria su preponderante tendencia a dotar de mayor importancia el aspecto ético en su “teoría” filosófica, característica que comparte la mayoría según creemos, de las escuelas pertenecientes a este periodo histórico.

El problema principal de estudio del escepticismo antiguo como “doctrina” o como “escuela” es que, como se ve aquí bajo una primera lectura, resulta muy difícil establecer tal cosa como *el* esquema básico del sistema crítico dentro del escepticismo antiguo. En primera instancia, afirmar esto, es decir, que el escepticismo posee un *esquema básico* y un *sistema*, sería, como hemos esbozado, algo así como un contrasentido ante el espíritu y la propuesta filosófica escéptica originaria, lo cual no lo exime, bien es cierto, de mantener una serie de convicciones filosóficas en común que aparecen constantemente como reflejo del carácter (*éthos*) de esta serie de pensadores. En un segundo término, las etapas históricas en que se ha manifestado esta tendencia de pensamiento como doctrina han sido, en forma, muy diversas, bastante heterogéneas en sus procedimientos, aunque quizás no tanto en uno de sus propósitos principales: la abstención de la pronunciación, positiva o negativa, sobre tesis filosóficas canónicas y definitivas. Como veremos más

adelante, la contradicción lógica (la paradoja) envuelve, por su misma naturaleza “urobórica”, la manera argumentativa y contra-argumentativa (dialéctica) de proceder de los escépticos, con lo cual resulta aún más problemático establecer sus rasgos característicos.

II. Pirrón: figura central del escepticismo

1. Introducción

Gran parte de las escuelas filosóficas en la Grecia antigua, posee, por lo general, una o varias figuras paradigmáticas de las cuales las historias de la filosofía se sirven comúnmente de manera instrumental y pedagógica para dar a conocer y representar esquemáticamente algún tipo particular de cosmovisión, una cierta *Weltanschauung* filosófica, si así se quiere entender. Así, cada corriente filosófica clásica es representada generalmente por su fundador o por el filósofo más destacado y célebre de su escuela; este representante particular, como una especie de icono vital e histórico, encabeza y respalda de manera fuerte una forma particular de concebir la realidad, bajo una amalgama de principios y de vivencias particulares, de posiciones filosóficas y de su práctica ética y política congruente con esas posiciones, todo esto documentado normalmente por la doxografía en su conjunto. Éste es, precisamente según consideramos, el caso que se aplica a la relación de Pirrón de Elis con el llamado escepticismo griego antiguo.

Pirrón de Elis (o de Élide), considerado generalmente como el fundador mismo del escepticismo como una escuela filosófica o como un movimiento de la misma índole, ha llegado a ser tan determinante como figura paradigmática de cierto tipo de pensamiento, que a la escuela o movimiento del escepticismo se le suele denominar todavía sinonímicamente como *pirronismo*, calificando a sus seguidores como *pirrónicos*. La figura de Pirrón de Elis aparece en nuestros días de manera borrosa y ambigua desde la historiografía existente, pues muy poco sabemos de su vida y de su obra en comparación con otros pensadores contemporáneos suyos: el esqueleto historiográfico que se ha podido rescatar a través de algunos testimonios decisivos recogidos por variados estudiosos de la doxografía es aún, según creemos, bastante precario¹⁷. Otra dificultad que encontramos al tratar de aproximarnos a la figura sola de Pirrón es la siguiente: en tanto filósofo ágrafo¹⁸, casi todas las noticias de su doctrina filosófica y de sus ideas muy

¹⁷ “Los escépticos antiguos reconocían expresamente a Pirrón por su maestro, y su doctrina ha conservado entre los modernos el nombre de pirronismo. Parece que los escritores escépticos hayan adoptado como deber o como hábito inscribir su nombre en el título de sus obras. Enesidemo intitula una de sus obras *Pirrónēioi lógoi*, y cuatro siglos después de la muerte de Pirrón, Sexto Empírico da aún a uno de sus libros el nombre de *Hipótesis pirrónicas*. Sin embargo, Pirrón es uno de los filósofos menos conocidos de la antigüedad. Tenemos pocos informes sobre él, y todavía estos informes no concuerdan muy bien entre sí. Hay, a decir verdad, dos Pirrones: el de la tradición escéptica representada por Aristocles, Sexto Empírico y Diógenes; el de la tradición académica conservada por Cicerón”. Brochard, p. 68

¹⁸ En esta característica muy a menudo se quiere ver la influencia tardía de la figura de Sócrates sobre nuestro pensador, aunque aquí más bien nos pronunciamos por ver en el fenómeno de la agrafía pirrónica un síntoma práctico congruentemente radical con su modo de pensamiento, el eje mismo de nuestra tesis sobre la relación entre escepticismo e inefabilidad: el carácter innecesario de fundamentación de tesis

particulares que tenemos sobre él han pasado por vía de los escritos de su pretendido discípulo directo Timón de Fliunte¹⁹, ésta, a su vez, vía otro doxógrafo, Aristocles de Mesena principalmente (vía Eusebio en sus *Praeparatio evangelicas*); lo anterior sin considerar las alusiones que sobre él merecen comentaristas posteriores como Cicerón, e incluso pensadores escépticos como el mismo Sexto Empírico, figura preponderante de un pirronismo muy posterior. Sin embargo, hay que aceptar que la mayoría de estas disertaciones doxográficas se apoyan de manera fundamental en los escritos legados por Timón respecto de su maestro.

De cualquier manera, y pese a lo fragmentario y vago de su figura histórica, pero, sobre todo, de la documentación de sus ideas filosóficas, se ha considerado imprescindible para nuestro estudio abordarse desde los materiales que tenemos actualmente sobre él (y en particular de un fragmento doxográfico que revisaremos a continuación), por contenerse en este pensador de manera acuñada y concreta, el término en el que nos interesa profundizar en este trabajo: *aphasia*. La noción de *epojé*²⁰ o *suspensión del juicio*, tan cara a la historia de la filosofía en general para designar una término instrumental del pensamiento pirrónico, no será acuñada como tal al parecer hasta el uso técnico que le otorga Arcesilao de Pítana desde el escepticismo académico²¹, aunque nosotros juzgamos que se presenta aquí de manera potencial y primitiva bajo la tesis de la indeterminabilidad (*ádela*) de las cosas. Por ello es preciso no perder de vista esta pretendida *suspensión de juicio* como un término provisional que aún no aparece como tal en las noticias que tenemos sobre las ideas filosóficas de Pirrón, pero que ya se esbozaba, en algún sentido, dentro de los textos de Timón, como hemos anticipado.

Como veníamos diciendo, y sólo a manera de recordatorio, a este desconocimiento de la figura histórica y anecdótica de Pirrón hay que adjudicarle de manera preponderante que, al igual que Sócrates y que otros filósofos más o menos contemporáneos de la etapa helenística, fue un filósofo ágrafo. Difícil decidir, como sucede a la hora de enfrentarnos con las biografías de los antiguos pensadores (que, en último término según parece, son irresolublemente obscuras desde este punto de vista), si ha sido por una decisión personal de Pirrón el abstenerse de la escritura o no. Sin embargo, nos pronunciaríamos

filosóficas definitivas, anquilosadas sobre textos impresos. Así, Pirrón de Elis parece guardar una suerte de “silencio historiográfico”, congruente con su propuesta filosófica.

¹⁹ Hay dudas respecto de si Timón de Fliunte fue en realidad discípulo directo de Pirrón, o si usaba este argumento sólo como estrategia para aumentar su credibilidad filosófica. Es ésta la posición crítica de Untersteiner (1954) y de Long (1978). Cfr. Chiesara, p. 33, nota 55.

²⁰ La polémica en el campo de la filosofía contemporánea respecto de la reinterpretación del concepto *epojé* en el siglo XX por Edmund Husserl y la inserción del mismo dentro de su método fenomenológico, y las posteriores discusiones y desacuerdos con otros filósofos contemporáneos y herederos suyos, se mantendrán al margen a lo largo de nuestro estudio. Nos enfocaremos únicamente en la concepción original del concepto, formulada en la Grecia Antigua por la escuela filosófica escéptica.

²¹ Cfr. Chiesara, pp. 48-53

ciertamente, guiados por la naturaleza de su “doctrina”, a aceptar la idea de un rechazo deliberado del filósofo de Elis por dejar algún documento escrito a la posteridad. Por pura coherencia con su enseñanza, Pirrón no habría escrito una sola línea sobre lo enseñado en su consecución radical y vital escéptica: ya se verá de qué manera se puede sostener esta aseveración en el orden de nuestra exposición.

Es bien sabido que, como es más o menos consenso, al igual que la mayoría de las escuelas del periodo helenístico en Grecia y, sobre todos, las de corte socrático, la preocupación filosófica de los pirrónicos fue preponderantemente ética. Sobre el supremo fundamento ético buscado por el propio Pirrón (*ataraxía*, *apatheia*) y alcanzado mediante la *aphasia* o *inefabilidad filosófica*, no existe un consenso decisivo en cuanto a la unanimidad de su nomenclatura instrumental²²; no obstante, sí es posible saber que era referido más a un cierto estado anímico, y por tanto, encaminado hacia un ámbito más bien ético que dialéctico, más práctico que argumentativo. Por lo tanto, tomaremos *ataraxía* como el que manejaremos aquí, que será, en su amplia significación, traducida como “tranquilidad del ánimo”.

2. La aparición del vocablo *aphasia* desde el testimonio doxográfico de Aristocles de Mesena en las *Praeparatio evangelica* de Eusebio: la inefabilidad filosófica como término instrumental en el Pirrón timónico

Las siguientes líneas pertenecen a una transcripción literal del fragmento de un texto del estudioso español del fenómeno escéptico, Ramón Román Alcalá, presentes en su obra *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad* (1994, pp. 28-30). Decidimos tomarlo como parte de nuestra exposición sobre la aparición fundante del vocablo *aphasia* en la filosofía de Pirrón de Elis, por contener algunos detalles documentales que en otras traducciones del mismo fragmento doxográfico se escapan o no quedan demasiado claras, siendo a nuestro juicio la de Román Alcalá la de mejor traducción al español.

Una definición preliminar y bastante puntual del escepticismo de Pirrón como esquema de pensamiento, nos es pertinente tomarla directamente del *Peri philosophias* del peripatético Aristocles de Mesena, recopilado a su vez dentro del documento legado por el obispo cristiano del siglo cuarto Eusebio en sus *Praeparatio Evangelica*. El texto de

²² “El tema de la *apátheia* de Pirrón no está del todo claro. Diógenes Laercio aplica a Pirrón el termino *adiaphoría*. Aristocles, por su parte, emplea el término *apátheia*. Para el tiempo de Cicerón, dice Long&Sedley, *apátheia* puede ser intercambiable con *ataraxía*. Hirzel arguye que sólo este último término es aplicable al fin ético de Pirrón, Brochard, por su parte, defiende *apátheia* como término correcto. En definitiva, no hay ninguna razón concluyente que pueda excluir alguno de los términos que los diferentes textos aplican a Pirrón.” Ramón Román Alcalá, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, pp. 229-230

Eusebio, fundamental para los comentaristas de todos los tiempos sobre el tema del escepticismo antiguo, quizás el más importante, se encuentra situado según Román Alcalá, tanto en la recopilación de Diels (*Poetarum Graecorum fragmenta*. Berlín, 1901: 9 A 2) de los textos de Timón, como la que realiza Decleva Caizzi (*Pirrone. Testimonianze*. Napoli, 1981: 53) de los textos sobre Pirrón. Leemos, entonces:

El texto, que cito *in extenso*, comienza con este título:

“Contra aquellos que seguían a Pirrón, llamados escépticos o “eféticos”, que afirman que nada es aprehensible”

y declara lo siguiente:

“Es necesario primero de todo indagar sobre nuestro conocimiento, puesto que si por naturaleza no conocemos nada, nada vale investigar sobre lo demás. Ha habido efectivamente, entre los antiguos, algunos que afirmaron esa máxima, a quienes replicó Aristóteles. Y Pirrón de Elis lo dijo con especial énfasis, pero no dejó nada escrito; sin embargo su discípulo Timón dice que quien quiera ser feliz ha de estar atento a estas tres cosas: primero, al modo como son por naturaleza las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar ante ellas; y en fin cuáles serán las consecuencias a los que se comporten así. Dice que aquel (Pirrón) declaraba que las cosas eran igualmente indeterminadas, sin estabilidad e indiscernibles. Por esta razón, ni nuestras sensaciones ni opiniones son verdaderas o falsas. Por tanto, no debemos poner nuestras confianza en ellas, sino estar sin opiniones, sin prejuicios, de modo impasible, diciendo acerca de cada una, que no más es que no es o bien que es y no es (al mismo tiempo), o bien ni es ni no es. Quienes en verdad se encuentran en esta disposición Timón dice que tendrán como resultado primero la afasia y después la ataraxia”.

Otra versión de este mismo texto en idioma inglés realizada por Richard Bett en su obra *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy* (2000), quien también cita *in extenso* toda esta declaración doxográfica, añade que el escéptico según Enesidemo (de quien hablaremos más adelante con mucho más detenimiento) tendrá como resultado, además de la afasia y la ataraxia, el placer: (...) *and Aenesidemus says pleasure. These, then, are the main points of what they said* (Bett, op. cit., p. 16). No queda claro para nosotros si aquí Enesidemo se refería al término *hedoné*, el cual en todo caso tendría que entenderse, a nuestro juicio, emparentado con una noción cuasi epicúrea de *hedoné*, es decir, de salud del cuerpo y serenidad del alma, condiciones de posibilidad del mismo Epicuro para alcanzar la ataraxia dentro de su propia doctrina, y no de un puro disfrute y goce sensual la manera cirenaica.

Hay que decir, en orden de ir recolectando interpretaciones y traducciones que puedan ser aclaratorias para nuestro trabajo en el decurso del mismo, que Bett traduce *aphasia* por “speechlessness”, y *ataraxia* como “freedom from worry”, términos que no se alejan en lo esencial de los textos en español empleados por nosotros: *no-pronunciación* y *tranquilidad de animo*. No obstante bien podría haber una ligera diferencia entre *tranquilidad de ánimo* y *despreocupación (freedom from worry)*, aproximando más este último hacia el vocablo *adiaphoría*, o *indiferencia* en español. Aquí nos inclinamos más bien, por la primera.

En la versión de este fragmento de Eusebio, traducida del italiano al español de Maria Lorenza Chiesara en su obra *Storia dello scetticismo greco* (2004, p. 21), encontramos algunas divergencias mínimas que nos pueden ayudar a enriquecer nuestra lectura del mismo: cambia “actitud” por “disposición” ante las cosas; no habla de “consecuencias”, sino de “como se comprenderán por fin las cosas” al asumir tal disposición; las cosas son, además, “indiferenciadas”, “inestables” e “indiscriminadas”; cambia “sin prejuicios” por “sin inclinaciones”, así como “de modo impasible” por “sin sobresaltos”; se lee “no es más que no es”, en lugar de “no más es que no es”; la afasia es descrita entre paréntesis como “la imposibilidad de pronunciarse sobre algo”; ataraxia se lee como “imperturbabilidad”. De cualquier manera, según creemos, el significado es más o menos unívoco en las tres traducciones.

A nuestro juicio, parece preciso repasar todo lo establecido en este breve e importante fragmento de manera puntual, al menos en lo necesario para así tratar de dilucidar el eje de la propuesta “filosófica” pirrónica original, y así pasar al siguiente punto.

El párrafo parte de la exhortación por analizar nuestro conocimiento, o más bien dicho nuestra forma de conocer, partiendo de la premisa de la inutilidad de la persecución del saber sobre la naturaleza última de las cosas, al parecer ajenas a nuestras posibilidades gnoseológicas. Esta propuesta de un aparente “pesimismo epistemológico”, de la cual ya habían revisado en sus postulados filósofos presocráticos como Xenófanes y Demócrito, y a los cuales al parecer habría criticado Aristóteles en algunos de sus textos dedicados a la lógica y a la metafísica que le precedieron, se hacen presentes de nuevo con singular fuerza en la historia de la filosofía griega bajo la figura de Pirrón de Elis, quien, sin embargo, no dejó nada escrito según este testimonio.

Dentro de sus enseñanzas principales recopiladas por su más importante discípulo, Timón de Fliunte, se enarbolan tres principales, formulados a manera de axiomas, con el fin de alcanzar la felicidad. La primera de estas máximas, nos invita a reflexionar y considerar “el modo como son las cosas”. Aquí podemos leer entre líneas una suerte de propuesta ontológica, que en apariencia se encuentra en franca oposición con el rechazo de todo tipo de conocimiento de esta clase por parte del pirrónico, es decir, de una especie de “conocimiento verdadero sobre la esencia de la realidad”²³. Más adelante confrontaremos argumentativamente esta aparente incongruencia teórica, tratando de justificarla

²³ Sobre una crítica mesurada de la figura de Pirrón como supuesto postulador de una noción dogmática de la metafísica (o de “la naturaleza de las cosas” en este caso en particular) aparentemente contraria a su modo de proceder que rechazaría todo tipo de dogmatismo y de anquilosamiento filosófico en fórmulas, puede consultarse el artículo “Pyrrho's Dogmatic Nature” de Svavar Hrafn Svavarsson. Fuente: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 52, No. 1 (2002), pp. 248-256. Publicado por: Cambridge University Press / The Classical Association Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/3556455>

Algo similar acontece con lo que Richard Bett llama “the metaphysical reading of Aristotle’s passage”, en la que plantea la posibilidad de catalogar el estatus de Pirrón como un filósofo dogmático bajo similares criterios que Svavarsson, al menos en los puntos anteriormente señalados. Cfr. Bett, capítulo 1 “Pyrrho the Non-Sceptic” (pp. 14-62).

mediante la asunción instrumental de la paradoja, fuerte característica de la argumentación escéptica según nuestro juicio.

El segundo axioma parece comportar, no sólo un compromiso epistemológico, sino también uno ético: “la actitud que debemos adoptar ante ellas (las cosas)”. Aseveramos lo anterior por considerar que tal postulado podría leerse, al menos, en dos sentidos: “la actitud” como la forma de percepción necesaria que debemos asumir respecto de la realidad, el cual al parecer presupone alguna forma de conocimiento “privilegiado” o “correcto” (la lectura epistemológica); y otra en la que es necesaria la actuación de una cierta manera, la adopción de una forma de ser en el actuar muy particular (la lectura ética). Al final, parecería que ambas lecturas podrían ser incluso complementarias aunque no idénticas, pues toda toma de postura epistemológica (de posicionamiento gnoseológico, cosmovisión, *Weltanschauung*), implicaría, de una o de otra manera, una toma de decisión radical y personal en pos de la realización de una acción en concreto (de un gesto resultado del carácter propio: la revelación de un *ethos* particular), en este caso, la actitud correcta que es necesaria adoptar ante la realidad. El tercer axioma no es, sino el resultado necesario del segundo: las consecuencias de este comportamiento.

Decía Pirrón, siguiendo la línea del texto, que encontramos en las cosas un estado permanente de indeterminación, de inestabilidad, sin posibilidad de discernimiento ¿Debemos entender este postulado como una pronunciación acerca del estatus *esencial* de las cosas, es decir, uno de orden metafísico? Sí y no. En efecto, aquí Pirrón establece que las cosas, en verdad, poseen una naturaleza inherente a todas ellas, pero de manera paradójica, esta misma naturaleza empuja a la conclusión de que no existe, en efecto, alguna naturaleza definitiva y última que podamos adjudicarles. Es decir, desde el punto de vista completamente opuesto, parecería que la naturaleza última de las cosas es que no poseen ningún tipo de naturaleza última: lo esencial de ellas es que no hay ninguna esencia detrás que las sostenga, ni ontológica ni epistemológicamente. Sin embargo, también esta designación es imprecisa en su afirmación de lo negativo, y por ende, dogmática ante los ojos del escéptico.

Como resultado de tal razonamiento, emerge la reacción subsecuente de no poder confiar en el conocimiento adquirido ni por los sentidos (ámbito estético) ni por el razonamiento (ámbito lógico), al tratar de hablar del conocimiento de la naturaleza de las cosas. Por esta razón, el escéptico original debería permanecer, así, lejos de las disputas y los debates filosóficos, e incluso de la más simple afirmación o negación sobre el estatuto esencial de lo real. De esta manera adquiriría, primero, la no-pronunciación, y después, la tranquilidad de ánimo, según Pirrón.

Gracias a esta cadena de proposiciones desglosadas del texto de Eusebio, como ya habremos notado, llegamos sin mucho esfuerzo al postulado de la *aphasia* escéptica: el de la *no-pronunciación* respecto de ninguna tesis o ningún dogma respecto de las cuestiones que impelen y sustentan las bases del conocimiento humano, de él mismo y de todo lo

que lo rodea, del macrocosmos y del microcosmos inherentes a la realidad entera, a su realidad.

Lo más importante que sigue es tratar de explicar cómo, por medio de la aparente contradicción lógica, el escéptico fundamenta y pone en práctica sus convicciones éticas más fundamentales, la médula de su enseñanza práctica, todo esto a través de suprimir la importancia de la perseverancia demostrativa en la discusión y argumentación de tesis definitivas en el ámbito de la metafísica. Pirrón recomienda que el escéptico se guarde de opinar sobre la verdad o falsedad de la naturaleza de las cosas, diciendo que “una no es más que la otra” (*ou mallon*), que “es y no es al mismo tiempo”, o bien que “ni es ni no es”, también al mismo tiempo. Esta ruptura con la ortodoxia aristotélica de argumentar regida bajo el principio silogístico de la no-contradicción, y sus consecuencias posteriores, nos parece uno de los tópicos más interesantes respecto de la posición argumentativa del escéptico original, es decir, del pirrónico. Quizás pudiéramos calificarla incluso como una de las más vanguardistas de su tiempo en materia filosófica en Grecia. Quién sabe.

3. La presunta contradicción dogmática en la *aphasia* pirrónica: ¿realmente un problema?

Se ha mencionado, en ciertos estudios, que las propuestas pirrónicas fueron enteramente dedicadas como ataque frontal hacia el principio lógico de no-contradicción aristotélico²⁴, o bien que es fructífero para la elucidación más clara y más precisa de las propuestas filosóficas pirrónicas tener presente, al mismo tiempo, y como contraste las afirmaciones aristotélicas en las que se establece como insustituible el principio lógico de no contradicción para la fundamentación de cualquier proposición filosófica, así como la necesidad de partir de una cierta hipótesis (axioma) para que una argumentación pueda ser considerada científica, es decir, auténtico *conocimiento*.²⁵

La cuestión sobre la cual se enarbola la afirmación de que es absurdo y contrafáctico (*contradictio in adjecto*) que una cosa pueda *ser* al mismo tiempo que *no ser* (o bien que ni *sea* ni *no sea* de manera simultánea), podría servir como un primer filtro para calificar a la filosofía pirrónica como auto-contradictoria y auto-refutativa, y por ende, inválida lógicamente desde el canon lógico aristotélico: filosofía falaz y desdeñable, igual que la de los sofistas. La abigarrada afirmación pirrónica “las cosas no son más que no son (*ou mallon*), ya son, ya no son, ni son ni no son”, parece dismantelar, o al menos, transgredir

²⁴ Esta posición anti-aristotélica de ataque frontal y confrontador es mucho más clara y verosímil desde el solo caso de Timón de Fliunte y sus obras, ya que está documentado que efectivamente tuvo noticia de la filosofía de Aristóteles, y que incluso se dio el lujo de criticarla ácidamente en una de sus satíricas líneas en sus *Silloi* (F 36, Di Marco), en las que casi ningún filósofo célebre de la tradición griega se salva de ser vapuleado despiadadamente. Cfr. Chiesara, pp. 37-38.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, 1008a, 31-34.

aquellos parámetros de pensamiento que fueron establecidos por el estagirita respecto del modo correcto de pensar, y quizás más importante aún, de expresar correctamente (proposicionalmente, diríamos ahora) esa afirmación.

En el seno de toda esta discusión, podemos vislumbrar y empezar a encontrar ya algunas conexiones valiosas entre tesis y desarrollos de la filosofía pirrónica: a esta luz, la tesis de la indeterminabilidad de las cosas es coherente con la forma auto-contradictoria y auto-refutativa, paradójica y ambigua con la que se construye su discurso lógico; y de hecho su máxima coherencia práctica, desde nuestro punto de vista, termina cristalizada en el mero hecho de la *aphasia*, resultado espontáneo y directo de esta forma de pensamiento: no es posible describir desde una lógica dualista en la metafísica basada en el principio de no contradicción aristotélico (necesaria según sus términos para la validez y la coherencia lingüística y racional), la complejidad semántica de nuestro mundo y sus constantes contradicciones.

Sin embargo, lo que queremos rescatar aquí no es una revitalización de la polémica contra Aristóteles que haya mantenido el pensamiento pirrónico vía Timón, ni mucho menos nos interesa tratar de mostrar algo así como una pretendida superioridad en alcance y en profundidad que la lógica pirrónica posee sobre la aristotélica; más bien se desea sacar a cuenta la acusación de la que ha sido partícipe Pirrón de Elis en variadas ocasiones al sostener, por un lado, ciertas tesis incontrovertibles acerca de la naturaleza de las cosas, y por otro, de mantenerse afásico respecto de toda tesis y de toda afirmación o negación contundente sobre cualquier naturaleza última de la realidad: justo aquella que ha sido llamada por Bett, “la lectura metafísica de Pirrón en el pasaje de Aristocles”²⁶.

La opción que da Chiesara²⁷ para salir de este apuro, a saber, el considerar el plano lingüístico de tradición en el que se movía el filósofo en el que se diferencia a la razón del plano de las opiniones y sensaciones, no parece, en cierto sentido, implausible; sin embargo, nosotros apostamos en este trabajo por otra salida: aquella en la que es necesario un puente “dogmático” para salir del “dogmatismo”, es decir, emplear una serie de proposiciones y tesis filosóficas que a la vez contravengan su naturaleza para sí, en la contradicción que presenta su discurso lógico, se suspenda el juicio sobre las cosas (*epojé*) y emerja así la *aphasia* como un estado emocional espontáneo ante la imposibilidad de afirmar o negar (*non-assertion*) alguna tesis o proposición de manera determinante.

Lo que queremos dejar bien claro aquí es que, desde nuestro punto de vista, efectivamente se sigue sin ningún problema de la tesis pirrónica que enuncia que todas las cosas son indiferenciadas e indeterminadas, que en la contraposición entre sus tesis “dogmáticas” (“la naturaleza de las cosas es su indeterminación”, “el sabio no opina”, “es necesario para ser feliz seguir las siguientes consideraciones”, “es necesario alcanzar la

²⁶ Bett, p. 46

²⁷ Chiesara, pp. 31-31

tranquilidad de ánimo como propósito vital”, “hay que vivir virtuosamente según la naturaleza del máximo bien” etc.) y su tono afásico, pueda verse una supuesta incongruencia o inadecuación, bajo la ya mencionada óptica lógica del principio de no contradicción aristotélico, es decir, contravenida contra éste, sin que por esto deba ser rechazado como inválido el resultado afásico del individuo. Parece evidente también que por esta supuesta contradicción lógica, el carácter afásico de Pirrón sea rechazado o desdeñado por un cierto tipo de lógica ambivalente, y aparece más bien como una gran falacia una vez inserto dentro del esquema lógico más complejo y abigarrado de la filosofía pirrónica. Sólo es posible ver una incongruencia o un absurdo proposicional si se mira a esta aparente contradicción entre “dogma” y *aphasia* desde los ojos de un aristotélico, y no desde la propuesta filosófica misma de Pirrón de Elis, la cual es, a nuestro entender, mucho más compleja y rica que la anterior.

Es decir: el sólo hecho de situar una contradicción lógica en medio de los polos de la afirmación y la negación de una proposición “x”, implica ya de entrada como resultado evidente, la imposibilidad de una pronunciación certera sobre estos temas: se hace presente entonces, necesariamente, la *aphasia* en el campo de la argumentación filosófica. Es de notarse que no se trata de una simple contradicción absurda y contrafáctica, sino de una de un carácter muy especial, “metafísica/anti-metafísica”. No es lo mismo decir que un perro *es* y *no es* negro al mismo tiempo (cuestión que puede resolverse con la simple verificación sensorial del color del cuerpo del animal), que apostar porque la naturaleza última de las cosas es su indeterminación, su inestabilidad e indiscernibilidad, su carencia misma de naturaleza última. No existe una certeza definitiva en terrenos metafísicos puesto que no existe un criterio de verificación posible para regular la consistencia epistemológica de estas “realidades”, como les hubiera gustado a algunos partidarios de la lógica estoica, por ejemplo.

Más allá de toda disertación verificacionista infructuosa, hacia lo que creo que apunta en última instancia esta propuesta del razonamiento paradójico del auténtico escéptico, no es sino hacia una crítica de la simplificación del pensamiento al que ha sido reducido por una simple lógica bicondicional, crítica misma que nos empuja inevitablemente según creemos, hacia el encuentro con los presuntos límites de nuestra potencia racional y deductiva respecto de todo lo que existe, las “cosas” en sentido pirroniano. Es en este límite, en donde surge de manera espontánea la panacea escéptica en contra de las agobiantes aporías filosóficas: la *epojé*. Sin embargo, tal formulación como vocablo instrumental no aparecería en el pensamiento escéptico, sino algún tiempo después de Pirrón. Sin embargo, ¿es lícito suponer que ya existía algo así como la suspensión de juicio en Pirrón, condición de posibilidad, desde nuestro punto de vista, para el nacimiento de la *aphasia*, de la llamada por nosotros *inefabilidad filosófica*?

4. ¿Es posible encontrar *epojé* ya en Pirrón?: las consecuencias de esta afirmación y su relación con la inefabilidad filosófica

De entrada, si contestamos en sentido estricto esta pregunta con una afirmación, teniendo como base los textos mismos legados por la tradición sobre el Pirrón timónico, no podremos encontrar el vocablo *epojé* como tal inserto dentro de sus reflexiones filosóficas. Así que la primera respuesta es negativa: no hay todavía *epojé* en Pirrón. Sin embargo, si flexibilizamos un poco más el uso y la aplicación del significado de la *suspensión del juicio*, y sobre todo si tenemos en mente hacia qué apunta en realidad (es decir, cuál es su propósito y su efecto principal), sí podemos rastrear una cierta idea de *epojé* en varias tesis pirrónicas recogidas en los testimonios legados por la doxografía que aún se conserva. Pero primero, según consideramos, es menester tratar de esbozar brevemente sobre el pretendido significado general del término *epojé* dentro de la tradición escéptica griega, para después intentar descubrir un uso primitivo del mismo en la filosofía del pensador de Elis.

En realidad, la mayor parte de los problemas consensuales (sobre todo los rigurosamente filológicos) respecto de la significación “exacta” del término lingüístico *epojé* no nos interesan más que en su debida proporción al interior de este trabajo, por lo que nuestra intención se encaminará más hacia lograr un término adecuado concordante con lo establecido a lo largo de nuestra exposición, más allá que concordar del todo y de entrar en polémica directa con los traductores o intérpretes que hayan pasado por este tamiz. Así, pues, en este apartado daremos paso de manera directa hacia la concepción que Pirrón de Elis, según Víctor Brochard en polémica con otros comentaristas contemporáneos suyos, tenía de la *epojé*, así como de sus derivados terminológicos de esta posición o enfoque ante las cosas:

(...) La razón que él daba (Pirrón) es que siempre pueden invocarse razones de fuerza tanto en pro como en contra de cada opinión (*antilogía isostheneia*). Lo mejor es, pues, no tomar partido, confesar que no se sabe (*akatalepsía*), - no inclinarse de ningún lado (*arrepσία*) -, no decir nada (*aphasía*) -, permanecer en suspenso (*epéjein tén sinkatáthesis*). De allí también diversas fórmulas que tienen la misma significación: yo no defino nada (*oudén horízo*); nada es inteligible (*kataleptón*); ni sí ni no (*oudén mállon*). Pero estas formulas son todavía demasiado afirmativas; es necesario entender que al decir que no afirma nada, el escéptico no afirma ni siquiera eso.²⁸

Otra definición, un poco más amplia y completa que la de Brochard sobre la figura del pirrónico nos la da Richard Bett en las siguientes líneas:

It is usually supposed that Pyrrhonism takes roughly the following form. The pyrrhonist – that is, the sceptic – assembles opposing arguments, on a given topic, in confrontation with another, he discovers that they have the feature of *isostheneia*, “equal strength”; the arguments of one side, he finds, incline him towards

²⁸ Brochard, p. 73

acceptance no more and no less than those on the other side. This *isostheneia* also has a counterpart in the “unresolvable disagreement” (*anepikritos diaphônía*) that he takes to exist, on any topic you care to name, among philosophers – and perhaps among ordinary people as well. Faced with this unresolvable disagreement, and with his own perception of the “equal strength” of the arguments that the sceptic finds himself suspending judgement about the real nature of the objects under discussion. If this approach is applied sufficiently broadly – and the sceptic certainly professes to apply it across the board – the result is an entirely general suspension of judgement (*epochê*) about the real nature of things.²⁹

Hasta este punto tenemos una riqueza desbordante de terminología filosófica de la que podemos hacer uso muy provechoso para nuestro propósito. Dos términos instrumentales resaltan de manera significativa en las citas a las que hemos recurrido, mismos que los pirrónicos consideraban fundamentales para la correcta obtención de la *ataraxía*: la *apatheia* y la *adiaphoría*. A la primera la entenderemos aquí como *apatía*, y a la segunda como *indiferencia*.

Es muy fácil confundir al término *apatheia* con un uso vulgarizado de la palabra *apatía*, y asimismo en el caso del vocablo *indiferencia*. De lo que se habla aquí en realidad es un tipo muy particular de *apatía*, así como de uno muy especial de *indiferencia*. La *apatía* escéptica no representa sólo un “dejo de lado” de cierta circunstancia por desinterés o por laxitud perezosa, sino, como su etimología lo indica, más bien una negación del *pathos* (afección, movimiento anímico, etc.) humano en relación con la pronunciación intencional sobre un “algo” aún indeterminado: hablamos entonces al mencionar el término *apatía*, de un literal *des-apasionamiento*, de una restricción racional sobre la posibilidad, peligrosa dentro del campo de acción del simpatizante del pirronismo, de un posterior desbordamiento emocional innecesario.

De la misma manera, al hablar de *indiferencia* no nos referimos a un puro aburrimiento o a un simple desinterés frente a un evento o situación en particular, sino a una más radical posición ante la realidad, en la cual uno entra en una especie de “abstinencia intencional” o de separación conciente del efecto anímico de la problemática generada por ciertas circunstancias. Sin embargo, cabe preguntarse una vez más: ¿sobre qué tipo de circunstancias versan estos posicionamientos frente al ámbito sentimental, anímico o patológico, todos sinónimos y símbolos de un mismo fenómeno? ¿Cómo debemos de aplicar esta *apatía* y esta *indiferencia*, si hemos de querer seguir de manera consecuente el propósito escéptico de la *epojé*? La respuesta más inmediata y satisfactoria quizás sea la siguiente: versa y debe aplicarse en la abstención tajante del juicio valorativo ante las cosas indeterminadas (*ádela*).

Desde una consideración coherente con el pensamiento escéptico original, es decir, de aquel proveniente de las presuntas disertaciones de Pirrón de Elis, las cosas aparecen igualmente (*ep' isês*) como indiferentes (*adiaphora*), inestables (*astathmêta*) e indeterminadas (*anepikrita*)³⁰. Es de esta manera como nos damos cuenta desde una

²⁹ Bett, p. 3

perspectiva más amplia, que las cosas mismas no aparecen como tales en su simple aprehensión, sino que lo que posee las características de indiferencia, inestabilidad e indeterminación antes mencionadas no son realmente la percepción directa de las cosas, sino los juicios posteriores que ejercemos sobre éstas. Esto nos llevaría a pensar que toda percepción, por inmediata que parezca, ya se encuentra de alguna manera mediada por nuestro razonamiento ¿Es posible sostener lo anterior desde el punto de vista escéptico?

En orden de establecer desde un principio las diferencias pertinentes que puedan evitarnos una mala interpretación de términos posterior, es menester el no confundir la simple aprehensión sensible de las cosas con la caracterización categorial de “las cosas en sí mismas”, pues esta segunda, si seguimos sobre la misma línea de coherencia con el pensamiento escéptico en Pirrón, no sería sino una equívoca y errada perspectiva epistemológica, dado que, en todo momento de reflexión posterior nos encontramos ineludiblemente proyectándonos de una manera particular sobre las cosas: no puede haber una percepción de los objetos tales que se encuentren completamente desvinculadas del juicio sobre los mismos, o bien de una forma particular de percepción y de asimilación muy distinta en cada sujeto particular. Sobre este tema se extenderán posteriores desarrollos de la escuela escéptica siglos más tarde, y sin embargo todo apunta a que el origen mismo de esta posición epistémica proviene precisamente del pensamiento y vida originales del mismo Pirrón. Sin embargo, es preciso no descuidar que precisamente una de las propuestas más radicales de los escépticos originales era, mediante el método lógico de la *antilogía isostheneia*, la eliminación tajante de la existencia de las dicotomías (o antinomias) de carácter metafísico, en este caso entre “sensibilidad” y “razonamiento” y todas las presuntas artificialidades de este tipo que podamos encontrar en el discurso filosófico. Pero regresemos a nuestro punto en cuestión.

Si somos más minuciosos en nuestra atención, el énfasis se sigue poniendo a lo largo de las exigencias del filósofo de Elis, en la *apatía* y la *indiferencia* escépticas que antes hemos caracterizado. En la medida en que nuestros juicios y percepciones de las cosas indeterminadas no son ni verdaderos ni falsos, es menester permanecer sin opiniones (*adoxastous*), sin inclinaciones (*aklineis*) y sin titubeos (*akradantous*)³¹. La oscilación entre opiniones contrarias, así como el comprometerse con ciertas inclinaciones al interior de nuestros juicios valorativos en estos terrenos, tal y como esperamos que se observe de manera clara, contraviene de manera frontal a la *apatía* e *indiferencia* que se buscan como paradigma ético en el escéptico, a su vez resultado de la persecución de la tranquilidad de ánimo, bien supremo y cumbre de la vida contemplativa. Así, parece que el escéptico se mantiene en esta condición “apática” y “adoxástica”, principalmente por el razonamiento que emplea de manera instrumental el término *ou mallon* (“no es más que no es”, “es y no es”, “ni es ni no es”), es decir, por la conciencia siempre presente en el

³⁰ *Ibíd.*, pp. 18-19

³¹ *Ibíd.*, p. 29

ámbito de la teoría filosófica del equitativo balance entre dos tesis opuestas con pretensión de verdad (para el pirrónico, ambas de igual peso valorativo).

El concepto *antilogía isostheneia* no aparecerá como término instrumental, sino hasta su uso en el discurso escéptico de la Nueva Academia, algunos siglos después, al igual que el de *epojé*. Sin embargo, podemos notar que ya en Pirrón puede intuirse un empleo similar de la lógica en orden de negar el asentimiento y desembocar en la inefabilidad filosófica. La *antilogía isostheneia* aparece, desde nuestro punto de vista, como el método instrumental por excelencia que se pone del lado del escéptico para desembocar en la suspensión del juicio o *epojé*. Debemos de entender aquí al término *antilogía isostheneia* bajo la determinación de *equilibrio valorativo entre términos contrarios*. Este ejercicio de dar a toda tesis una antítesis de igual validez bajo un inestable e indeterminado (inexistente desde cierto punto de vista, o al menos semi-inexistente) criterio de verdad-falsedad (verificación o validación epistemológica), a primera vista no podía tener sino una consecuencia gnoseológica y moral en donde se penetre en un relativismo radical dentro de eso campos, ahondando hacia un abismo de incertidumbre epistémica y de inestabilidad teórica sobre las cosas. Anulando la pronunciación por un criterio de validación de un lado, o de otro dentro de un campo epistemológico determinado por la falsación, el panorama crítico aparece llano y sin oposiciones aparentes, pudiendo ser todo, no verdadero ni falso, sino sólo *probable* e incluso *relativo*, al menos en el ámbito de la teoría del conocimiento³².

Sin embargo este relativismo radical y este carácter probabilístico resulta ser en gran medida sólo aparente desde nuestro punto de vista, ya que, según pensamos, no es posible hablar de un relativismo si se carece de pronunciamiento sobre el juicio valorativo de las cosas que van a ser susceptibles de relativizarse, ni de una cierta probabilística si ni siquiera se puede sostener un posible criterio de probabilidad que justifique que una cosa sea más probable que otra. En resumidas cuentas, al suspender el juicio sobre las cosas (*epojé*), se suspenden al mismo tiempo la posibilidad algún tipo de probabilidad o de relatividad, mismos que todavía buscarían un propósito que aparece para ellos indeterminado: el de algún tipo de relación teórica con las cosas. En el caso de la *antilogía isostheneia*, la importancia que se le da a estas supuestas tesis es completamente nula, y en un acto despreocupado de no afirmar ni negar nada, se pasa a dejar de lado toda relativización y toda instauración de probabilística teórica habida y por haber: al suspender el juicio sobre las cosas, por así decirlo, se suspende al mismo tiempo la

³² El testimonio de Aristocles, desglosado por Brochard respecto de la *antilogía isosthéneia* de los pirrónicos enuncia lo siguiente: “Las cosas no tienen diferencias entre sí, y son igualmente inciertas e indiscernibles. Por esto, nuestras sensaciones y nuestros juicios no nos enseñan lo verdadero ni lo falso. Por consiguiente, no debemos fiarnos de nuestros sentidos ni de la razón, sino permanecer sin opinión, sin inclinarnos ni de un lado ni del otro, impasibles (...) Sea cual fuere la cosa de que se trate, diremos que no es necesario afirmarla más bien que negarla, o bien hay que afirmarla y negarla a la vez, o bien que no hay que afirmarla ni negarla. Si nos encontramos en estas disposiciones, dice Timón, alcanzaremos primero la *afasia*, después la *ataraxia*”. Brochard, p. 72

teorización sobre las mismas. Así, pronunciaciones silogísticas en forma de enunciados como “todo es relativo” o “todo es probable”, pierden de entrada su efecto de persuasión para el razonamiento pirrónico, presentándose en igualdad de dogmatismo que sus contrarios esencialistas y teleológicos.

Esta posibilidad de oposición isométrico-argumentativa, muy similar a la ya establecida por filósofos anteriores a Pirrón, como algunos eleatas o el abderita Demócrito³³ por ejemplo, era una en las cuales iba a desembocar la consecuencia práctica mencionadas: la *akatalepsía*, la *arrepsía* y, finalmente hacia la que apuntamos, la *aphasía*. Era definiendo mediante la práctica dubitativa y comparativa del escéptico una especie de sistema, muy demarcado por la aparente inclinación natural a no formar, de manera paradójica, estructura sistemática alguna, como podríamos decir que el filósofo de Elis llegaba a una conclusión epistemológica determinante: *nada se sabe sobre la verdadera naturaleza de las cosas, nada se puede decir sobre ella*. En resumen, resultado de la *antilogía isostheneia*, entendida como ejercicio lógico que propicia y da cabida a la *epojé*, es como se llega propiamente hacia la *aphasía*³⁴. Esta forma de escepticismo originario, la cual iba a ser depurada y retomada por los sucesores medios y tardíos del pirronismo, modificando quizás de forma pero no de fondo la posición filosófica de Pirrón frente a la persecución del conocimiento, ya no se encontrará, a decir de Brochard, en ningún otro autor griego en la posteridad.

Si nada se sabe y nada se puede decir de la verdadera naturaleza de las cosas, es porque no es posible en el territorio argumentativo escéptico, de pronunciarse a favor o en contra de una tesis sin oponerle a su vez un contrapeso de igual volumen: es este ejercicio el que ha dado nacimiento al famoso paradigma instrumental del *ou mallon* escéptico: “no es más esto que aquello”, “no existe Escila más que la Quimera”³⁵. Nos acercamos, entonces, al verdadero sentido del término *epojé* en Pirrón. Lo que podemos volver a recordar a manera de punto de partida aclaratorio, es que la suspensión de juicio no se realiza respecto de la simple aprehensión sensible, de lo inmediato, del mundo de lo dado; sino más bien en el terreno de la instauración epistemológica de primeros principios y de

³³ “Demócrito es otro de los autores también elogiado en los versos de Timón, por su cautela en el juicio y por la prudencia que demuestra en su estilo de pensamiento. Hay algo más atractivo, y es la calificación de Demócrito como *amphínoon*, “que está en la duda”, indeciso por que examina el pro y el contra en la conversación, *lesjéma*. Lo cual podría ser bien considerado por un pirrónico que no afirmaba nada al no existir un criterio de certeza”. Román Alcalá, p. 91

³⁴ “If the question is whether some given object is F, the answer, according to the form of speech we are being told to adopt, is not that it is F, nor that it is not F, nor that it is both F and not F, nor that it is neither; none of these would be correct. Yet none of them would be incorrect, either; the negation of these possible answers would be no more appropriate than their assertion. So there is absolutely nothing that we can say about the object – or at least, absolutely nothing definitive; all we can say is that it is no more F than not F or both or neither.” Bett, pp. 35-36

³⁵ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 9.75, p. 493

dogmas filosóficos³⁶. Esto ya se había esbozado en la introducción de este trabajo. Por ahora, esta idea de una igualación valorativa de teorías y contra-teorías es tomada como una de las principales raíces de la incertidumbre, y más aún, como uno de los obstáculos más grandes para un criterio epistemológico unívoco, no sólo en territorios metafísicos, sino aún en los “estrictamente” científicos. Curiosamente, es esta incertidumbre la que habría de conducirnos de manera posterior hacia una liberación de ella misma, hacia una despreocupación cristalizada en forma de *ataraxía*, al seguir por la senda de los pirrónicos.

Pirrón, consciente según se deduce de la necesidad de un *minimum* de creencia en el empleo y el uso de los objetos en el desarrollo de nuestra cotidianeidad, del roce con el mundo y de interacción con la sociedad, no pone el peso dubitativo sobre lo constatable, sobre lo *fenoménico*; sino sobre lo imposible de corroborar, sobre lo *nouménico*, si se nos permite un pequeño anacronismo perteneciente a la filosofía de Immanuel Kant, acuñación kantiana a fin de cuentas poseedora de raíces etimológicas griegas, como es muy notorio. Asimismo, la ideal y anhelada *episteme* platónica, el conocimiento verdadero, por poner un ejemplo de los más famosos, no sería, bajo esta óptica, de ninguna manera posible: estaríamos condenados a la *doxa* de manera perpetua en el terreno de la metafísica, cercados en *el límite de nuestro entendimiento humano*. Es entonces claro, o eso espero al menos, que Pirrón de Elis, y con él su discípulo más célebre, Timón de Fliunte, no se pronuncian hacia una eliminación de toda certidumbre “sensible” respecto del mundo. Lo extraño quizás desde una óptica lógico-aristotélica de la no-contradicción, es el avance pirrónico con toda seguridad, aparentemente contrario a su carácter anti-dogmático, hacia la afirmación de haber encontrado el modo de vida ideal para el ser humano³⁷, una especie de piedra de toque en el *éthos* que, como ya vimos, vendría a desencadenar de manera final y práctica, después de pasar por la *aphasia*, en el paradigma de la *ataraxía*.

No resultaría justo, desde un punto particular de vista, confundir a Pirrón con un preceptor de la moral, como un impositor cuasi evangelizador de “modos de vida” como paradigma para todo aquel que persiga la tranquilidad de ánimo. Más bien, es mediante una interacción muy especial, *vivencial* diríamos, con las teorías filosóficas de su tiempo y en el enfrentamiento, refutación y asimilación de ellas, como se manifiesta el fin último

³⁶ “Un hombre está en movimiento o muere, el escéptico lo admite. ¿Cómo sucede esto? No lo sabe. Si se dice que un cuadro presenta relieves, se expresa la apariencia; si se dice que no tiene relieve, no se atiende a la apariencia: se expresa otra cosa. Por consiguiente no hay que decir que el escéptico duda de todo en general; no duda de los fenómenos, sino solamente de las realidades en tanto que distintas de las apariencias. Si se retiene bien este punto, será fácil responder a todos los sofismas dirigidos contra el escepticismo.” Brochard, p. 75

³⁷ “Entre estas aseveraciones contradictorias (los resultados de la comparación dialógica entre lo fenoménico y lo divino) no hay otra conciliación posible que ésta: entre la teoría y la práctica, la especulación y la moral, Pirrón y Timón hacen una distinción muy clara. Rechazan todas las teorías; no se ponen dificultades por ninguna doctrina. Pero tienen la certidumbre, completamente práctica y completamente moral, de haber encontrado la mejor manera de vivir, de poseer lo divino y el bien”. *Ibíd.*, p. 83

del hombre; no como un producto forzado, sino como un fruto insospechado, como una consecuencia ética extraída de la necesidad imperante por encontrar el fundamento filosófico en la realidad y haberse topado con la más plausible de sus posibilidades, la más benéfica de sus opciones, de la saciedad de la sed de conocimiento inherente al ser humano, al menos en alguno de sus sentidos, mediante la *epojé*, y haber encontrado en ella el mejor modo de coexistir, no sólo con él mismo, sino con los demás³⁸.

Pirrón, a mi juicio particular, no se *impone* sino más bien se *propone* él mismo, como ejemplo paradigmático, vital, de su descubrimiento inesperado, casi inusitado, pero no inmediato, sino fruto de un autoconocimiento personal riguroso, de manera natural. Al suspender el juicio, Pirrón ha dejado de opinar sobre el origen fundamental de las cosas, y posteriormente, de discurrir sobre éste. Ha encontrado un remanso en donde descansar de las faramallosas polémicas dialécticas de su tiempo, propias del caos y desintegración generado dentro del sincrético y heterogéneo ambiente de crisis y cisma filosófico de la Grecia helenística³⁹. La *aphasía* o *inefabilidad filosófica* se presenta así en Pirrón, no como un dogma impuesto, sino como una alternativa casi obligada al seguir toda la serie de premisas que fundamentan y dan coherencia a su discurso; un discurso encaminado, a fin de cuentas, a extinguirse en su núcleo y desaparecer en la dicha propia del desapego intelectual.

³⁸ "Pirrón no da normas, ya que esto comportaría un sentido dogmático alejado de su actitud; más bien declara, de manera escéptica, que quien se ocupa de las cosas no tendrá más remedio, ante la indeterminación de la realidad, que quedar sin opinión, en estado de suspensión: acción que le lleva sin proponérselo a la felicidad, a la imperturbabilidad de ánimo. Si Pirrón rehúye a instalar cualidades positivas o negativas a las cosas, es normal que considere convencionales todos los valores; este paso es muy significativo, pues patentiza la afirmación del escepticismo de Pirrón. De allí que para Pirrón no haya nada ni bueno ni malo, justo ni injusto, sino que los hombres, al no poder distinguir con un criterio los dos extremos de las cosas, siguen la ley y la costumbre." Román Alcalá, p. 234

³⁹ "La duda pirrónica interviene también en el campo de de las opiniones, de allí que Pirrón renuncie a ellas por razón de sus aspiración a la ataraxia: si aspiramos a la paz del espíritu no podemos dejarnos atrapar en el torbellino de las discusiones filosóficas. Pirrón no desea, pues, mezclarse en una serie de inacabables disputas (propias de un escepticismo posterior más batallador), sino que introduce cierta incomprendibilidad e irresolución en las cosas que le lleva a un estado de tranquilidad interior y a encarnar el ideal del sabio escéptico". *Ibíd.*, p. 191

III. Enesidemo de Cnosos y sus diez *tropoi*

1. ¿Omisión deliberada del escepticismo académico?

Para cualquier persona más o menos al tanto de la historia de la filosofía antigua en Grecia, será notoria a continuación una laguna en nuestro seguimiento de la escuela del pensamiento que hemos venido analizando, sobre todo si se toma en cuenta el carácter cronológico respecto del escepticismo antiguo que se ha querido establecer a través de este trabajo, habiendo partido de las bases mismas del pirronismo, es decir, del análisis del legado de su fundador. Este conocedor en filosofía antigua se encontrará con que no será revisada, en la manera en que se revisaron y se revisarán otros momentos históricos del escepticismo, la vertiente escéptica de la Nueva Academia (aprox. S. IV-I a. C.).

Cabe hacer la acotación aquí, que el hecho de no habernos referido en un apartado especial al importante y decisivo periodo para el desarrollo del pensamiento escéptico en el que se acuñó la mayoría de la terminología que ahora identificamos como parte de la filosofía pirrónica, a saber, el adjetivado comúnmente como “académico” (representado principalmente por las figuras históricas de Arcesilao de Pítana, Carnéades de Cirene y Filón de Larisa), se debe principalmente a que, desde nuestro punto de vista, dentro de las disertaciones y posturas filosóficas refutativas de estos escépticos académicos se encuentra presente de manera más acendrada la polémica epistemológica con la escuela estoica, internándose en una serie de embrollos conceptuales y de neologismos filosóficos que nos llevarían muy lejos de nuestro campo de estudio actual, nuestro tópico terminológico principal.

Es precisamente esta posición en extremo dialéctica y confrontativa, a la vez claramente propositiva de nuevos términos y de nuevas nomenclaturas filosóficas con pretensión de rebasar argumentativamente al oponente durante los debates entre posturas escolásticas en su tiempo, aquella que nos hace desvincularlos del propósito más importante de este trabajo: recuperar el espíritu “anti-confrontativo”, “anti-dogmático” y en algún sentido “anti-filosófico” del escéptico originario mediante el estudio minucioso del concepto *aphasia* o *inefabilidad filosófica*.

Pero lejos de asentarnos completamente sobre la anterior afirmación como pretexto valedero (ya que, en algún sentido, la filosofía que abordaremos en los capítulos siguientes podrían verse también, desde cierto punto de vista, como altamente confrontativas y basadas en la argumentación y la refutación rigurosas: Enesidemo y Sexto Empírico), la principal razón por la cuál este escalafón histórico del escepticismo no será revisado no es otra que ésta: el término *aphasia* no aparece regularmente en el vocabulario neo-académico (de hecho no aparece casi en absoluto, según nuestras fuentes consultadas hasta el momento), y si es que aparece, sólo lo hace para remitir como autoridad a la referencia pirrónica que ya hemos revisado anteriormente: el célebre

fragmento del *Pitón* de Timón. Otras nociones filosófico-instrumentales serán acuñadas por esta escuela derivada del pirronismo relativas a una especie de “abstención” de un juicio decisivo sobre las bases del conocimiento humano [p. ej. *eulogon* (Arcesilao) o *pithanón* (Carnéades): criterios de *verosimilitud*, distintos del de *verdad*, traducibles de varias maneras, entre ellas “razonable”, “creíble”, “verosímil”, “persuasivo”, “convinciente”⁴⁰], pero al parecer, sin dejar nunca de poseer ese sesgo platónico por la confrontación dialéctica y la polémica entre escuelas y formas de pensamiento: legado confrontativo-refutativo que adoptará (y adaptará) de alguna manera Enesidemo de Cnoso en sus disertaciones, como veremos a continuación.

Sin embargo, no queremos dejar de apuntar que, desde un juicio particular, estos escépticos pertenecientes a la Nueva Academia, en alguna medida, también participaron de una especie de *aphasia* o de ejercicio de “no pronunciación” al suspender su juicio y no declararse ni afirmativa ni negativamente sobre la naturaleza última (verdadera) de las cosas en la aplicación concreta de la *antilogía isostheneia*⁴¹ (en su caso más particular, en el rechazo frontal de la teoría de las *representaciones verdaderas*: de nuevo la sombra de la epistemología estoica presente), aunque en un sentido al parecer claramente distinto del que la empleaba Pirrón. Esta atribución de un supuesto carácter parcial de inefabilidad filosófica presente en el escepticismo neoacadémico es, desde luego, discutible, pero no por ello carente de importancia como acotación que sirva instrumentalmente como puente hacia una presunta *aphasia* enesidémica, la cual en cierto sentido, al igual que con los escépticos neo-académicos, también puede verse historiográficamente como “arbitraria”, pues no se encuentra propiamente presente en la gama del vocabulario usado en su filosofía.

2. ¿Es posible rastrear *aphasia* en Enesidemo de Cnoso? Breve semblanza

Desde nuestro punto particular de vista, de quedarnos únicamente en el estudio del término *aphasia* respecto de la figura de Pirrón de Elis en el ámbito de la filosofía, siguiendo en algunas partes a Román Alcalá, no alcanzaríamos la totalidad de su significación ni de su aplicación rigurosa en la historia de la escuela filosófica escéptica⁴². Esto, muy en específico, en primer lugar, por haber sido Pirrón ágrafo, y en segundo lugar,

⁴⁰ Cfr. Chiesara, pp. 69-70.

⁴¹ “A diferencia de Pirrón y de Timón, en efecto, que de las aporías y contradicciones del mundo sensible dedujeron la indeterminación objetiva de todas las cosas, Arcesilao, Carnéades y Filón no se pronunciaron nunca sobre sus estatus ontológico, afirmando más bien que de ellas no se puede tener conocimiento seguro. En consecuencia, como se verá, la suspensión del juicio de los académicos no nace, como la afasia pirroniana, del modo de ser de las cosas, sino de la imposibilidad de distinguir con seguridad una representación verdadera de una falsa, y de la existencia, para cada tesis, de una contraria, igualmente fundamentada.” Ibid., p. 44.

⁴² Román Alcalá, pp. 193-195

por haber sido el filósofo de Elis particularmente renuente al anquilosamiento de fórmulas dialécticas y sistemáticas, según se dice de él, y sobre todo de la discusión y el intercambio de tesis entre escuelas que ésta implica. Tendremos que esperar hasta la aparición de Enesidemo de Cnoso, quien, al parecer de Decleva Caizzi, habría sido el primer personaje que, después de Timón de Fliunte, habría rescatado el pensamiento escéptico bajo la figura clave de Pirrón de Elis como ya propiamente el paradigma escéptico por excelencia, sin que por ello significara la adherencia de éste a una escuela pirrónica anteriormente existente, ni el abandono de la académica, de la cual al parecer de algunas fuentes fue parte en algún momento de su vida, aseveración biográfica que aún continúa en discusión.⁴³ Existe al parecer una distancia muy clara que se traza entre el escepticismo de Enesidemo y el de la Nueva Academia, presente incluso desde sus propios textos, según una fuente doxográfica más o menos confiable⁴⁴.

Desde luego en Enesidemo, esta actitud afásica, al menos terminológicamente, está mucho más relacionada que en el caso revisado del Pirrón timónico, con el término *epojé* o “suspensión de juicio”, legado terminológico a su vez directo del escepticismo académico. Siguiendo con la tradición de dificultades insalvables al momento de enfrentarnos con los cánones escépticos, la figura de Enesidemo está plagada, igual que la de Pirrón, de incertidumbre y de vaguedad historiográfica, sobre todo por la inexistencia

⁴³ “Following this reconstruction, we may imagine that Aenesidemus’ work did not reflect the actual existence of a genuine philosophical sect, but was rather the manifesto of a Pyrrhonist revival, the first step in a project of diffusion which was really achieved only later, at Alexandria. We may also imagine that it was in this book, for the first time since Timon, that the figure of Pyrrho was put forward as the paradigm of a sceptic, presented in such a way as to make his philosophical position invulnerable to the attacks mounted by dogmatist against sceptics – especially academics – in the preceding centuries.” (F. Decleva Caizzi, *Aenesidemus and the Academy*, p. 188).

Cabe decir aquí que, desde el punto de vista de esta autora italiana, la afirmación bastante asimilada ya por algunas historias de la filosofía, de que Enesidemo realmente perteneció a la Academia en algún punto de su vida, es falsa. Como consecuencia de una larga serie de disertaciones y revisión de fuentes respecto del verdadero vínculo de Enesidemo con la Academia en el artículo que ahora citamos, Decleva Caizzi concluye: “Aenesidemus was not known in Academic circles either as a member of them or as a renegade for the simple reason that he had never belonged to the Academy.” (Ibíd., p. 189). La polémica respecto de la adherencia enesidémica a la Academia continúa vigente, y nosotros nos adherimos a la postura de Decleva Caizzi en este punto. Véase también Chiesara, p. 96-97

⁴⁴ En un testimonio de Focio (170 a 14 ss.), se alude desde los *Discursos Pirrónicos* de Enesidemo al establecimiento de esta distinción:

Los académicos son dogmáticos porque afirman con decisión algunas cosas y sin la menor vacilación niegan otras. Los pirronianos en cambio son aporéticos y están libres de cualquier dogma. Ninguno de ellos ha dicho que las cosas son inaprehensibles o que son aprehensibles, sino que no son en un modo más que en otro, o que a veces son de una manera y otras de otra, o que para uno son de un modo y para otro de otro, y que para otro además no son en absoluto (...) Los académicos, sobre todo los de hoy, comparten posiciones estoicas, y a decir verdad parecen estoicos que combaten contra estoicos.” Chiesara, p. 97

de las fuentes directas a las que remitirse en caso de querer confrontar de lleno su pensamiento⁴⁵.

Comenzando a trazar parámetros útiles para nuestro estudio, la diferencia entre el escepticismo de Pirrón de Elis y de Enesidemo de Cnoso era, según observamos en contraste con los trabajos consultados, preponderantemente cualitativa; es decir, una cuestión de carácter, de un *éthos* particular desarrollado en cada pensador. Según tenemos noticia, lo único que anhelaba Pirrón mediante su ejercicio “filosófico” no era sino un estado de tranquilidad de ánimo permanente, alejada de las banalidades de las dinámicas dialécticas y del impertinente razonamiento humano: no sin alguna razón incluso se le ha relacionado a él y a su pensamiento con algún tipo de ascetismo brahmánico hindú, concibiendo al filósofo como una especie de renunciante (*sannyasi*) del mundo material, de los cuales se sabe, según algunos testimonios entre los que destacan los propios de Diógenes Laercio⁴⁶, que obtuvo cierta influencia por haber formado él mismo parte del ejército de Alejandro que avanzó hasta los límites conocidos del mundo, y haber coexistido con estos llamados *gimnosofistas* en las lindes de las conquistas del territorio del Indo⁴⁷. Al parecer las características de conducta principal, no sólo de Pirrón, sino de sus primeros seguidores (Euríloco, Filón de Atenas, Hecateo de Abdera, Nausífanos de Teos) radicaban precisamente en “la indiferencia en las confrontaciones de la indagación filosófica y del saber erudito, y la práctica del ascetismo”⁴⁸. Existen estudios

⁴⁵ “Enesidemo es uno de esos autores de los que, además de no conservar obras suyas, no tenemos tan siquiera una edición moderna de fragmentos y testimonios. Esto se debe quizá al carácter problemático de las fuentes: testimonios relativos a su vida y a su pensamiento se encuentran ya citados en Filón de Alejandría, Aristocles de Mesina, Sexto Empírico, Diógenes Laercio y en el erudito bizantino Focio, patriarca de Constantinopla (s. IX). En este caso la proximidad cronológica, criterio adoptado para el elenco de las fuentes, no va de la mano con su credibilidad; no todos estos autores, desde luego, se remiten directamente a las obras de Enesidemo, e incluso cuando así parezca ser, no todos parecen neutrales en relación con su contenido.” *Ibíd.*, pp. 94-95. Para una enumeración de estudios más específicos respecto de la biografía de Enesidemo, así como de intentos de reconstrucción de su pensamiento, cfr. *ibíd.*, p. 94, cita 12.

⁴⁶ D. L., IX, 61: Declava Caizzi: 1 A; en Román Alcalá, p. 186. Cfr. Diógenes Laercio, p. 486

⁴⁷ “Junto a estas cuestiones de presentación, parecen en la obra de Diógenes otros elementos claves para entender el pensamiento de Pirrón. Una larga vida llena de experiencias y su expedición en el séquito de Alejandro, posibilita una serie de contactos filosóficos con otras formas diferentes de sabiduría. Así, su relación con los magos, *Mágois*, que parecen ser sacerdotes persas, y los gimnosofistas, *gimnosophistâis* (sabios desnudos), que son los brachmânes permite la unión de dos modelos o esquemas de pensamiento distintos: el griego y el oriental. A primeros de Abril del 326 a. C. Alejandro toma *Tázila*, una ex-provincia persa en la India. Según Estrabón, *Geografía*, 15, 1, 61, y 63-65, durante la visita a la ciudad están atestiguados dos importantes contactos con sabios de la India. Uno con dos brahmanes dedicados a la elevación mística y perfección espiritual y otro con un personaje de mayor importancia y estimado por la población local, llamado con el sobrenombre de “Cálano” *Kálanos* o *Kalanós*, es posible que estos encuentros tuvieran una singular importancia para el desarrollo del pensamiento de Pirrón.” Román Alcalá, p. 187

⁴⁸ Chiesara, p. 33

completos sobre la relación existente entre el pirronismo y el budismo Madhyamaka fundado por Nagarjuna, basada en no pocas “coincidencias” doctrinales y de toma de postura filosóficas, los cuales refuerzan este carácter (*ethos*) en común de desapehensión y desinterés (incluso cierto desprecio) por el razonamiento lógico y la discusión conceptual y argumentativa⁴⁹.

No era éste al parecer el caso de Enesidemo. Preponderantemente heleno, poseedor de manera moderada del espíritu de la *filonikía* (“amor por la confrontación”), y con antecedentes ya mucho más afianzados en su tiempo como Aristóteles y los estoicos, filósofos sistemáticos en el interior de su tradición, no era nada extraño que fuera el constructor de un edificio teórico más complejo y mucho más estructurado que el de su antecesor y maestro indirecto, sobre todo para fines prácticos, de debate y discusión con otras escuelas, en especial con los partidarios del estoicismo, pero no sólo con ellos: un punto en común con la tradición escéptica neo-académica, sin embargo, distinta de ella en tanto considerarse él mismo como un pretendido “rescatador” del original pirronismo, aquel que no buscaba enredarse en luchas dialécticas y de polémicas epistemológicas pese a tratar de refutarlos por esta vía, sino al contrario, zafarse de ellas, librarse de sus yugos en pos de la anhelada *ataraxía* o *tranquilidad del ánimo*: salir de la filosofía a través de la filosofía misma⁵⁰.

Podría decirse en algún sentido, que Enesidemo, en contraste con Pirrón, era ya poseedor de un cierto *método*, de un sistema ordenado de argumentos y contra argumentos (o al menos una especie de estructura conceptual) que podría etiquetarse con toda justicia según creemos, como *escéptico*; es decir, asumiéndose él mismo dentro de una escuela de pensamiento, y en posesión de un cuerpo coherente y crítico de refutaciones teóricas, en el cual es posible encontrar, en un sentido más preciso e instrumental, el término *epojé*

⁴⁹ Entre estos estudios, el más representativo y completo que hemos encontrado hasta ahora es un artículo titulado precisamente “Pyrrhonism and Mādhyamika” de Thomas McEvelley, lleno de iluminadoras referencias terminológicas que pueden ayudar a establecer un puente filosófico entre estas dos interesantes escuelas de pensamiento. Fuente: *Philosophy East and West*, Vol. 32, No. 1 (Ene., 1982), pp. 3-35. Publicado por: University of Hawaii Press Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/1398749>.

También puede consultarse para estos propósitos el igualmente ilustrativo texto “Epoche and Sūnyatā: Skepticism East and West” de Jay L. Garfield, sólo para los interesados en el tema. Fuente: *Philosophy East and West*, Vol. 40, No. 3 (Jul., 1990), pp. 285-307. Publicado por: University of Hawaii Press Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/1399425>

⁵⁰ “La razón por la que Enesidemo, aún siendo conciente, no parece sentirse incómodo por el carácter autoconfutatorio de la propia posición (la de no determinar nada ni dar el consentimiento a nada), estriba en que el objetivo de su reflexión parece haber sido el de poner fin a las ansias de los dogmáticos, que, como refiere Focio, ‘se consumen inútilmente agotándose en tormentos sin fin’, objetivo que una vez alcanzado interrumpe la necesidad de filosofar. Es posible desde luego que se deba a Enesidemo también la metáfora que luego retomará Sexto (*Pyrr. Hyp.* I, 14), según la cual el pirronismo es una terapia contra las enfermedades del dogmatismo, un purgante que permite expulsarse él mismo junto con las causas de la enfermedad (...) Después de refutar a los dogmáticos el pirroniano sale de la filosofía.” Chiesara, pp. 99-100

bajo una connotación técnica y acuñada, a diferencia de la implícita que subyacía en el filósofo de Elis⁵¹. Parece bajo este marco que la utilización de la palabra *epojé* responde justo el caso contrario del uso del término *aphasia*: explícito en la terminología pirrónica, y apenas implícito en la enesidémica. Ya iremos revisando esto con mayor cuidado. Lo que sí podemos asentar aquí, es que el centro de su doctrina y la médula de sus argumentaciones recaían básicamente, en la concepción de los llamados *tropoi*⁵², serie de demostraciones deconstructivas presentes en los ocho libros de sus *Discursos Pirronianos*, en los mismos que como ya dijimos, no se conservan sus ideas sino a través de la escasa doxografía existente: Filón, Aristocles, Sexto Empírico y Diógenes Laercio.⁵³

Brochard toma de dos fuentes de primera mano para ilustrar los diez *tropoi*: de Sexto Empírico y de Diógenes Laercio.⁵⁴ Sexto Empírico, máximo representante del escepticismo empírico (también conocido como *escepticismo médico*) según el comentarista francés, aparece como uno, quizás el más importante, de los pilares de la historiografía escéptica en cuanto a documentación y detalles doctrinales (en sus *Pyrrhōneioi Hypotypōseis*), el cual resulta imprescindible para un estudio aceptable del movimiento filosófico como tal, sobre todo de sus antecedentes teóricos, incluso anteriores a Pirrón mismo⁵⁵. Diógenes

⁵¹ “En la doctrina de Enesidemo pueden distinguirse dos partes. Primero el filósofo resume y clasifica, bajo el nombre de *trópos*, los argumentos que le habían legado los antiguos escépticos: demuestra con ellos que los sentidos no pueden darnos ninguna certeza. Después, intenta probar que la razón no tiene más éxito que los sentidos, y su demostración se dirige a tres puntos principales: la verdad, las causas, los signos o pruebas. Esta última parte constituye su obra original y personal: es el nuevo escepticismo”. Brochard, p. 308

⁵² “Con el término *trópos* (*trópoi*, se empleaban también las palabras *tópoi* y *lógoi*), los escépticos designaban las diversas maneras o razones por las cuales se llega a esta conclusión: que hay que suspender el juicio. Indicaban cómo se forma, en general, la persuasión: consideramos como ciertas las cosas que producen siempre en nosotros impresiones análogas; las que no nos engañan jamás o sólo nos engañan raramente; las que son habituales o establecidas por las leyes; las que nos gustan o que admiramos. Pero precisamente por los mismos medios se pueden justificar creencias contrarias a las nuestras: a cada afirmación se puede oponer una afirmación contraria, apoyada en razones equivalentes, sin que nada permita decidir que una es preferible a otra. Se sigue de allí naturalmente que no hay que afirmar nada. Reducir a sus tipos más generales esas oposiciones de opinión es redactar en cierto modo la lista de las categorías de la duda, o más bien – pues se precisa aquí una palabra nueva, que no implique ninguna afirmación – es enumerar los *trópoi*. Éstos son diez”. *Ibíd.*, pp. 309-310

⁵³ Para una mayor información sobre las fuentes doxográficas de los *trópoi* enesidémicos, cfr. Chiesara, pp. 101-102

⁵⁴ En el caso de Sexto: I, 36 y ss.; en el caso de Diógenes: IX, 79, y ss.; Brochard, p. 310

⁵⁵ “Sexto Empírico realiza la primera gran síntesis del escepticismo como movimiento filosófico. La intención de Sexto en su exposición del escepticismo no es otra que hacer una reconstrucción de este movimiento desde sus más antiguos iniciadores, a los que ni siquiera se les puede denominar, estrictamente, escépticos. Así pues, Sexto va a ir rastreando en toda la filosofía anterior a Pirrón la existencia de elementos que puedan ser caracterizados como principios escépticos para, posteriormente, estudiar en qué circunstancias fueron paulatinamente constituyendo el núcleo del escepticismo griego. De Pirrón dice, directamente, pocas cosas,

Laercio, desde su papel ineludible de gran recopilador de las biografías de los grandes pensadores griegos en su obra ya de tantos conocida, *Laertiou Diogénous philosophôn bíôn kal dogmátôn synagogé*, traza un panorama nada despreciable para la obtención de datos vivenciales y de anécdotas históricas que puedan ayudar a reconstruir, en este caso en particular, los puntos refutativos de Enesidemo, con el fin de derrumbar el en apariencia inamovible edificio de la certeza epistemológica dentro de la discusión entre escuelas filosóficas sobre el mismo tópico en el marco de la Grecia helenística.

Se ha tomado aquí como material de estudio el resumen de Brochard sobre los diez *trópoi* de Enesidemo, principalmente por la brevedad y la claridad con los que son expuestos en su obra, teniendo además la virtud de haber extraído, desde mi punto de vista, lo más relevante de ambos testimonios provenientes de la Grecia antigua, como ya dije, en un mínimo de espacio y con un máximo de concreción. Creemos de manera personal, además, importante analizar cada *tropos* de manera individual, sin reducir, como se ha hecho, en el caso mismo de Sexto Empírico, los diez *trópoi* en tres o en uno, amén de su naturaleza temática⁵⁶, sobre todo por la razón principal de, basados en esta posibilidad, ir pudiendo desenvolver más ampliamente las ideas de *epojé* y de *aphasía* en el transcurso de nuestra exposición, pretenciosos de obtener un diáfano panorama respecto de los dos anteriores términos como condición de posibilidad a la hora de nuestra conclusión. Se verificarán y corroborarán los contenidos del resumen del francés, con las traducciones de los textos de Diógenes y de Sexto, especificando por medio de notas a pie de página su localización exacta en las fuentes originales. No pudieron tomarse en cuenta los textos de Filón ni de Aristocles para este repaso (los cuales según Chiesara, son fuentes más fidedignas aún que las de Sexto y las de Diógenes dadas la proximidad temporal y espacial con Enesidemo), dado que no contamos con el acceso a las fuentes originales, y ni siquiera a ediciones recientes traducidas. Conformémonos por ahora con esto.

3. Disección y estudio de los diez *tropoi* enesidémicos

Se han subsumido, entonces, los *tropoi* a diez principales, sobre todo después de la clasificación de Sexto Empírico en su ya mencionado trabajo, a saber: 1) La diversidad de los animales⁵⁷, 2) La diferencia entre los hombres⁵⁸, 3) La diversidad de los sentidos⁵⁹, 4)

pero aporta un dato fundamental y es que, a su juicio, fue el primero en estar ligado de forma más manifiesta que sus predecesores del escepticismo”. Román Alcalá, p. 57

⁵⁶ Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*: I, 39; Brochard, pp. 315-316

⁵⁷ “1.- La diversidad de los animales. – Hay numerosas diferencias entre los animales: no todos nacen de la misma manera; no todos poseen los mismos órganos. Ahora bien, se sabe que una modificación del órgano, como la ictericia en el hombre, o la acción de frotarse los ojos, modifica la percepción. Por tanto, cuando se ven animales que tienen una luz en los ojos o la pupila alargada, hay que admitir que sus percepciones difieren de las nuestras. Debe decirse otro tanto de los demás sentidos (...) Siendo así, de un objeto conocido por los sentidos podremos decir como *aparece* ante nosotros, pero no lo que *es*: ¿pues con qué

Las circunstancias⁶⁰, 5) Las situaciones, las distancias y los lugares⁶¹, 6) Las mezclas⁶², 7) Las cantidades o composiciones⁶³, 8) La relación⁶⁴, 9) La frecuencia y la rareza⁶⁵, y 10) Las costumbres, las leyes y las opiniones⁶⁶.

derecho suponemos que nuestras percepciones son más conformes a la naturaleza de las cosas que las de los animales?

Por otra parte, los animales no son tan inferiores al hombre como les gusta decir a los dogmáticos; los escépticos se complacen en enumerar los méritos del perro. No sólo éste tiene sentidos superiores a los nuestros, sino que sabe elegir lo que le es útil; posee virtudes que rigen sus pasiones; conoce el arte de la caza; es capaz de justicia y ni siquiera es extraño a la dialéctica". Brochard, pp. 310-311. Cfr. Diógenes Laercio (DL), IX, 79-80, p. 495; Sexto Empírico (SE), I, 40-78, pp. 13-22

⁵⁸ "2.- La diferencia entre los hombres.- Concedamos, sin embargo, que los hombres son superiores a los animales. Hay entre ellos tales diferencias, que se estará aún en la imposibilidad de decidir dónde está la verdad. Los cuerpos difieren por la figura y el temperamento: se ha visto a una mujer de Atenas beber treinta dracmas de cicuta sin sentirse mal por ello. Demofonte, servidor de Alejandro, sentía frío al sol o en un baño, calor a la sombra. Los espíritus no difieren menos: unos aman la vida activa, otros, el reposo; todos los poetas han señalado estas oposiciones. Entre tantas apariencias diversas, ¿cómo elegir? ¿Atenerse al mayor número? Pero no conocemos a todos los hombres, y lo que la mayoría piensa aquí, no lo piensa más allá. Vale más no elegir y no afirmar nada". Brochard, pp. 311-312. Cfr DL: IX, 80-81, pp. 495-496; SE: I, 79-90, pp. 22-25

⁵⁹ "3.- La diversidad de los sentidos.- ¿Se dirá que, para escapar a esa dificultad, es preciso atenerse a un sólo hombre tomado por juez, el sabio ideal del estoico, por ejemplo? Éste se encontrará enteramente perplejo para decidirse, ya que encontrará entre los diferentes sentidos una nueva diversidad. Una pintura tiene relieve para los ojos y no lo tiene para el tacto. Un perfume agradable al olfato ofende al gusto. El agua de lluvia, buena para los ojos, enronquece e incomoda al pulmón. ¿Quién sabe si las cualidades de las cosas no dependen únicamente de la diversidad de nuestros órganos? Una manzana no tiene quizá sino una sola cualidad; tal vez posee más de las que conocemos: podemos ignorarlas como el ciego ignora los colores. Por tanto, aquí también, sólo vemos la apariencia, no la realidad". Brochard, p. 312. Cfr. DL: IX, 81, p. 496; SE: I, 91-99, pp. 25-27

⁶⁰ "4.- Las circunstancias (*peristáseis*).- Con este nombre, el escéptico designa los hábitos, las disposiciones o condiciones particulares que hacen variar las percepciones; tales son: la vigilia o el sueño, las diversas edades de la vida, el reposo o el movimiento, el amor o el odio. La miel parece amarga a los que tienen ictericia. A los que tienen un derrame de sangre, una tela parece color de sangre, mientras que nosotros juzgamos que es muy diferente. No hay que objetar que son casos anormales, pues ¿cómo saber si, en plena salud, no estamos en condiciones capaces de modificar la apariencia de las cosas. Así, el amor nos hace ver la belleza allí donde no existe. No se tienen las mismas ideas cuando se está ebrio o en ayunas. Entre todas esas apariencias, ¿cómo decidirse? Todas tienen igual valor". Brochard, pp. 312-313. Cfr. DL: IX, 82, p. 496; SE: I, 100-117, pp. 27-31

⁶¹ "5.- Las situaciones, las distancias y los lugares.- Un barco, visto de lejos, parece pequeño e inmóvil; visto desde cerca, parece grande y en movimiento. Una torre cuadrada, vista de lejos, parece redonda. Esto en cuanto a las distancias. Una rama parece quebrada en el agua, recta afuera. La luz de una lámpara parece oscura al sol, brillante en las tinieblas. Esto en cuanto a los lugares. Una pintura tiene relieve si se la mira de lejos; parece lisa si se la mira de cerca. El cuello de las palomas se matiza de mil colores diferentes según que se vuelvan de una manera o de otra. Esto en cuanto a las posiciones. Pero ¿cómo conocer las cosas, abstracción hecha del lugar que ocupan, de la distancia a que nos encontramos, de la posición que toman? Por tanto, no las conocemos". Brochard, p. 313. Cfr. DL: IX, 83-84, pp. 496-497; SE: I, 118-123, pp. 31-32

Es visible, a partir de la rusticidad enunciativa de Pirrón, un salto eminente hacia la estructuración y conformación de la *antilogía isosthéneia* ya como un criterio provisional de verdad argumentativo, lógico-formal si se quiere, al interior de los *trópoi* enesidémicos, otorgando un cierto matiz positivo, constructivo, a este rechazo inherente del dogmatismo filosófico efectuado en sus orígenes por el fundador del escepticismo. No podemos tampoco dejar de observar como desemboca, desde nuestro juicio particular, el propósito último de los *tropoi* de Enesidemo como consecuencia práctica, primero en la *epojé* y después en la *aphasía* (para terminar, por supuesto, en la *ataraxía*).

Una de las principales premisas desde las que se juega el entramado teórico y argumentativo de Enesidemo con sus adversarios es aquella distinción dualista entre lo real y lo aparente. Esta tradicional distinción entre *lo que aparece* y *lo que es en sí*, bastante cara a casi toda la tradición filosófica griega previa a Enesidemo, termina

⁶² “6.- Las mezclas.- Un objeto jamás se nos aparece solo, sino siempre unido con otra cosa: al aire, al calor, a la luz, al frío, al movimiento. En esta mezcla ¿cómo conocer el objeto en sí mismo? El color de nuestra cara parece distinto cuando hace calor y cuando hace frío. Nuestra voz no tiene el mismo sonido en un aire sutil y en un aire espeso. La púrpura no tiene el mismo color al sol y a la lámpara. Por otra parte, no conocemos las cosas sino por intermedio de nuestros órganos, nueva mezcla que altera la percepción. Por eso, todo parece pálido y blanquecino a los que tienen ictericia. No podemos separar las cosas de lo que las rodea, así como no distinguimos el aceite en un ungüento. Pero no separarlas es no conocer las cosas en sí mismas”. Brochard, pp. 313-314. Cfr. DL: IX, 84-85, p. 497; SE: I, 124-128, pp. 32-34

⁶³ “7.- Las cantidades o composiciones.- Las cosas cambian de aspecto según se las tome en cantidades mayores o menores. Considerad aparte las raeduras del cuerno de cabra: parecen blancas, mirad los cuernos, que están formados de aquellas: son negros. Los granos de arena, separados, parecen ásperos; en el montón, parecen suaves. El vino fortifica si se lo toma con moderación; debilita si se abusa de él”. Brochard, p. 314. Cfr. DL: IX, 85-86, p. 497; SE: I, 129-134, pp. 34-35

⁶⁴ “8.- La relación.- Toda cosa es relativa a la vez a las otras cosas con las cuales se la percibe y a aquel que la percibe. Una cosa no está a la derecha ni a la izquierda por sí misma, sino con relación a otra. El día es relativo al sol. De igual modo, lo alto es relativo a lo bajo, lo grande a lo pequeño, el padre al hijo. Nada se conoce en sí mismo”. Brochard, p. 314. Cfr. DL: IX, 86, p. 497; SE: I, 135-140, pp. 35-36

⁶⁵ “9.- La frecuencia y la rareza.- Un cometa nos produce asombro por que aparece rara vez; el sol nos asustaría sino lo viéramos todos los días. Nadie se inquieta por los temblores de tierra una vez que se ha habituado a ellos. No son, pues, los caracteres de las ocas mismas los que deciden nuestro juicio, sino su frecuencia o su rareza: nueva prueba de que sólo alcanzamos apariencias”. Brochard, p. 314. Cfr. DL: IX, 87, pp. 497-498; SE: I, 141-144, pp. 36-37

⁶⁶ “10.- Las costumbres, las leyes, las opiniones.- No se trata ya aquí de las sensaciones, sino de las creencias morales: varían al infinito. Los egipcios embalsaman a sus muertos, los romanos los queman, los peonios los arrojan a los pantanos. Los persas permiten que los hijos se casen con sus madres; los egipcios, que los hermanos se casen con sus hermanas; la ley griega lo prohíbe. ¡Cuántas diferencias entre las diversas religiones, entre las opiniones de los filósofos, entre los relatos de los poetas! Se puede decir, pues, que lo que los hombres han pensado sobre tal o cual punto, lo que les ha parecido verdadero, no lo que es verdadero”. Brochard, p. 314-315. Cfr. DL: IX, 87-88, p. 498; SE: I, 145-163, pp. 37-40

superponiéndose como uno de las antinomias paradigmáticas de la epistemología de todos los tiempos en la historia de la filosofía: la escisión entre el conocimiento aparente y el conocimiento real.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, existe una característica muy importante que vuelve bastante peculiar este tipo de dualismo enesidémico: aquí, este problema clásico de la teoría del conocimiento se encuentra enmarcado bajo una distinción que podríamos llamar, más que metafísica o epistemológica (aunque sin excluir las implicaciones que se tienen en éstas), de constitución *fisiológica* u *orgánica*. La caleidoscópica diferencia de la captación de los fenómenos individuales por la multiplicidad de los seres vivos, se debería, en última instancia, a la capacidad natural, *innata* sin su sentido filosófico (más bien *genética*), de cada ente particular en relación con su potencia perceptiva, de la manera en que se percibe.

Por ejemplo, el primer *tropos* trata el tema de la diversidad perceptiva en el reino animal. Los animales, según David Hume por ejemplo, son poseedores de cierto nivel de razón por seguir la ligazón del hábito en la experiencia, pero carentes de relación causal inductiva entre fenómenos⁶⁷. A esto quizás se refería Enesidemo con la aserción de que “el perro es familiar incluso al método dialéctico”, al menos en un sentido más primitivo, y no sin un cierto tono humorístico y ridiculizante en contra de la soberbia posición del dogmatismo estoico.

Un acercamiento más antropológico a este tipo de diferencias orgánicas y de constitución fisiológica entre los entes vivientes, aunque en esencia idéntico al que se hace desde el paradigma del reino animal, se da en los argumentos del segundo *tropos*: el de la diferencia entre los hombres. Parece que puede tomarse este fragmento como una especie de continuación del primero. Además, en este mismo, ya es patente de manera definitiva la acción de la *epojé* respecto de la proyección del escéptico del conocimiento de las cosas. En el mundo humano hay relatividad, oposición entre opiniones contrarias, y una gama interminable de disposiciones, que al igual que en los animales parecerían primordialmente de tipo orgánico-constitutivo, aunque no sólo de eso, lo cual trasladaría el nivel *epistémico*, tomando prestada terminología platónica, hacia uno *doxástico*. Así, el problema del relativismo epistemológico cierne su sombra sobre estas disertaciones, pero sólo de manera primaria, pues el escéptico originario ni siquiera afirma una pretendida relatividad en el conocimiento humano: se limita sólo a señalar los hechos, a evidenciar los “síntomas” (por aplicar terminología médica, *ad hoc* a un posterior desarrollo del escepticismo empírico) que aparecen en el consenso de la problemática planteada, en su *sképsis*, en su investigación.

La *no-elección* (primer síntoma de una posible *afasia* enesidémica), la abstención de afirmar una realidad como epistemológicamente válida se tambalea, al menos, al tener en

⁶⁷ Hume, I, 3, XVI, “De la razón de los animales”, pp. 232-236

cuanta esta diferenciación entre individuos que no son aptos para capturar a la naturaleza y sus manifestaciones de una manera completamente unívoca, unilateral y constante. La deficiencia, o bien, ausencia de un criterio de verdad en un ámbito trascendente a la subjetividad nos lleva a pronunciarnos, en un primer momento, o al menos a recordar, la tesis del “hombre-medida” de Protágoras presente en uno de sus fragmentos, quizás el más célebre de ellos: “El hombre (individual) es medida de todas las cosas; de las que son, que son, de las que no son, que no son”⁶⁸.

Esta especie de “solipsismo” o “relativismo” epistemológico no se establece como dogma o como axioma inamovible en Enesidemo como en el caso protagórico (y habría que ver hasta qué punto lo hace en efecto el afamado sofista), sino más bien, nos parece que se insiste en dejar esbozada la pregunta: ¿es posible la elección de *una* tesis correcta? ¿Es plausible siquiera? ¿O debemos que quedarnos en un ámbito más o menos consensado para basar nuestras afirmaciones respecto de las cosas, de *atenerse a la opinión del mayor número*? Al parecer es desde la pregunta que se prosigue, se parte hacia la suspensión de juicio: es como si le sirviera de base, de sustento de indeterminación para clarificar el panorama de lo imposible de conocer, pero mucho más importante aquí, de *afirmar o negar*: de pronunciarse sobre de ello.

Imposible no notar el carácter afásico respecto de este punto. No es posible fundamentar discursivamente una realidad (*hablar* de ella, en algún sentido filosófico) que, por cualidad inherente individual, es percibida de manera distinta por otra persona. ¿Cómo podríamos argumentar en contra de un daltónico, de un esquizofrénico? ¿Y no ocurrirá lo mismo con la pretendida univocidad de los juicios y de los criterios de verdad? Es una pregunta que, Enesidemo deja, como buen escéptico, deliberadamente en el aire. Es la *epojé* en su sentido lato, una abstención de argumentación rigurosa, a riesgo de dar un juicio erróneo y dogmático, acerca de una realidad heterogénea desde la naturaleza originaria de cada individuo. Pero, según creemos, en algún sentido resulta implicada también la *aphasia*: emerge entonces esta perplejidad emocional de conflicto o estado de impavidez resultado de la imposibilidad de pronunciarse por una o por otra tesis de igual valor, de igual peso epistemológico ¿Inefabilidad filosófica en Enesidemo? Así parece, al menos bajo este primer acercamiento.

Un argumento diferente pero bastante relacionado con los dos anteriores es el que se asume como el tercer *tropos*: la diversidad de los sentidos. En esto, entre otras muchas cosas, se separaba el escéptico del estoico: en la falta de un criterio de univocidad para

⁶⁸ Cfr. DK80b1. Aparece también en Platón, *Teeteto*: 152a2-4, 161c, 171ab; y en Aristóteles, *Metafísica*: 1008a28-30, 1012b13-18, 1063b30-35. Cabe resaltar que este fragmento protagórico será citado por el mismo Sexto Empírico en sus *Hipotiposis pirrónicas* (I, 216) y en *Contra los matemáticos* (7, 60) con matices de influencia positiva para el mismo escepticismo. Sobre la relación y la posible influencia de Protágoras en el pensamiento pirrónico, se recomienda consultar el artículo “Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy” de M. F. Burnyeat. Fuente: *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 1 (Ene., 1976), pp. 44-69. Publicado por: Duke University Press / Philosophical Review Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/2184254>

diferenciar la verdad aprehendida por nuestros aparatos perceptivos ¿Hablaba el escéptico de un desprecio de los sentidos por encima de la razón, de una escisión entre la realidad y la apariencia? Creemos que no.

La incapacidad del aparato sensorial para obtener una aprehensión verdadera en el ámbito fenoménico, o más bien dicho, algo cercano a una “descalificación” epistemológica de la razón en su relación con el mundo sensible, representaba sin duda un gran obstáculo para mantener en pie no sólo las concepciones estoicas de un supuesto criterio de verdad sólido y sin fisuras, sino cualquier tipo de teoría que busque un garante de certeza filosófica en cualquier ámbito de nuestro juicio ¿Era ésta la pretensión de Enesidemo, demostrar la falibilidad del criterio de verdad estoico a partir del argumento de la falibilidad epistémica del ámbito sensorial o facultad de la sensación (*aísthêsis*)? Enesidemo, en efecto, no parece creer que el establecer un criterio racional en el ámbito sensorial humano sea posible, o al menos así se adivina si se lee no sólo el tercer *trópos*, sino su propuesta filosófica entera. Unas de las características del escepticismo es la permanencia del filósofo en los territorios de la duda, no por mera necesidad, sino por la naturaleza de sus disertaciones, por la amplitud de rango de sus inquietudes originarias.

A estas luces no parecería justa entonces la aseveración de que la duda del escéptico se trata de una duda clásica sobre la validez epistemológica de lo sensible por encima de lo inteligible, sino más bien de una duda acerca del criterio inteligible del que se parte (o hacia el que se aspira llegar) para demostrar lo verdadero, así como de la misma manera, sin discriminación, sobre la validez de lo sensible, en circunstancias de igualdad para ambas. ¿Cómo es que un escéptico haría una distinción tajante entre lo sensible y lo inteligible, cómo podría siquiera hacer tal movimiento? ¿Con qué herramientas, bajo qué tipo de autoridad, de criterio, de “tribunal”? Por ello, se suspende el juicio respecto de la univocidad del criterio partiendo de la sensibilidad básica humana como punto de partida, como *metáfora del pensamiento* si se quiere, ya que unos perciben distinto, podríamos decir, que otros el mundo. No sería imposible para los seres humanos, desde el punto de vista enesidémico, aprehender lo sustancial bajo muchas otras modalidades. Parece que dentro del sistema del escéptico dialéctico, o bien existen rangos de sensibilidad y de pensamiento, y por ende de verdades “relativas” (similares a la noción de “verosimilitud” establecida por la Nueva Academia); o bien una negación absoluta de criterio de verdad epistemológico partiendo tanto de la mera percepción de las cosas como de la captación inteligente de su *esencialidad*, lo mismo del lado del nómeno como del fenómeno. Por ello, el sabio escéptico no puede hablar sobre lo que no sabe a ciencia cierta, de lo que no está seguro y sobre lo que no se puede cimentar sobre territorio sólido y firme.

Una vez más cabe afirmar, Enesidemo no parece hablar de ninguna manera de un “engaño de los sentidos”: habla en un sentido de diversidad respecto de la percepción sensible completamente distinto. Entra también en juego dentro de su argumentación, según creo, una cierta idea de *adecuación*, que no es, *stricto sensu*, la de *criterio de verdad*. No es adecuado para su captación correspondiente lo que es para un sentido que lo que es para otro. Eso queda muy claro en este *trópos*. La *adecuación* parece entrañar

cierta idea de verdad, cierto criterio epistemológico en tanto que una cosa es *correcta* (*órtos*) para otra. Pero no sería correcto tampoco que tomáramos el binomio adecuación-verdad como criterio epistemológico universal; sería algo inadecuado, valga la redundancia, en los territorios “puramente” sensibles, si lo vemos más de cerca *en algún sentido*.

La misma expresión, *en algún sentido*, puede tomarse ahora como una modalidad del lenguaje más adecuada para hablar de la diversidad de criterios epistemológicos que ostenta la realidad para el criterio navegante de la duda del escéptico, de la que Enesidemo hace ejemplificación aquí. ¿Cómo puede entonces, estar seguro un escéptico, de una escisión tan tajante entre mundo sensible y mundo inteligible, entre el mundo aparente o de las cosas y el mundo real o de las ideas? Simplemente no puede: habla de ello mediante sus argumentaciones *en algún sentido*, pero me parece sólo de manera *provisional*, nunca absoluta, a diferencia del estoico. Tampoco puede saber si, al igual que pasa con los sentidos, algún tipo de criterio sea más adecuado para algún tipo de individuo que para otro, con características básicas distintas, así como el perfume resulta un halago al olfato, pero un insulto al gusto. Los criterios varían. Las razones fluctúan. Y el escéptico no se pronuncia por ninguna realidad, calla al respecto. Se vuelve afásico. Hay un regreso a ese silencio metafórico que calla al hablar, que suspende su valor calificativo, que aunque argumente, considera mejor no hacerlo en aras de salvar su integridad: es un modo de inefabilidad con raíces filosóficas.

En el cuarto *trópos*, el de las circunstancias, aparece de nuevo otro ejemplo de relativización del criterio de verdad, esta vez basado no en los fundamentos genéticos de cada individuo, sino en la determinación espacio-temporal, de situación o circunstancia, en la que se enmarca el sujeto. No es ningún misterio que, dependiendo a veces del estado de ánimo, a veces de otras determinaciones de distinta naturaleza, nos dispongamos de maneras diversas ante la misma cosa, ante el mismo fenómeno.

Tampoco es ningún secreto que, indudablemente, nuestras formas de ser y de estar en el mundo determinan en gran medida nuestra pronunciación con referencia a algunas verdades, influyen, o más bien conforman nuestras aserciones respecto de lo que tengamos enfrente. Enesidemo vio este problema sin mucha dificultad, y procuró colocarlo como una objeción más dentro de su sistema, respecto de la afirmación de un criterio epistemológico firme. Algo muy similar ocurría con el *trópos* quinto: las situaciones, las distancias y los lugares.

Sin duda alguna, un poco contra el espíritu escéptico, nos encontramos de nuevo frente a la premisa de la falibilidad de los sentidos para la razón deductiva, ampliamente tratada en el *trópos* tercero. Como vemos, Enesidemo está más que conciente de este punto, pero antes que despreciar el aparato sensible como criterio de verdad, lo que hace en última instancia, como ya se ha señalado en el tercer *trópos*, es tomar una distancia crítica (poner en duda, en suspensión de juicio, *epojé*) tanto de un pretendido aparato *sensible* como de

uno *inteligible*, sin ninguna posibilidad de disección y taxonomía tajante entre ambos, al menos en su sentido más determinante durante un momento posterior al juicio evaluativo.

Tal vez haya sido necesario, como material instrumental para Enesidemo, partir de una premisa falsa para concluir en una verdadera. Tal vez haya sido indispensable mostrar, en un primer momento las circunstancias en las que los sentidos corporales nos muestran una especie de “engaño” respecto de nuestro sano juicio, para pasar después hacia una duda más radical acerca de la existencia efectiva de una realidad completamente *pura* de estos “errores”, o del error mismo del raciocinio hermanado con la percepción sensible en el momento de la evaluación del fenómeno en cuestión ¿Por qué no podrían ser, esta serie de deformaciones perceptuales, parte fundamental de una realidad más omniabarcante, más compleja, y no, por el contrario, refutadas de inmediato como desviaciones de lo real? ¿Son estas definitivamente falsas? ¿En qué sentido lo son? Parecen tales preguntas emerger naturalmente de las proposiciones enesidémicas. Es al parecer, éste uno de los efectos filosóficos que provocan los *tropoi* en la mente del hombre que se encuentra dentro de la constante investigación de lo real.

En el *tropos* sexto, “De las mezclas”, el problema de la postulación de una realidad en sí misma o esencial, hace acto de presencia como una implausibilidad para el escéptico. Todo tiene mezcla, todo esta compuesto: no existe tal cosa como “lo simple”. No nos equivocaremos, quizás, al afirmar la influencia de pensadores anteriores a Enesidemo que han postulado la naturaleza compuesta de la realidad con implicaciones de carácter epistemológico fuertes, como Demócrito y su dualidad física-ontológica *átomoi-kenon*⁶⁹, o los cuatro elementos de Empédocles y su cohesión y disgregación constantes gracias a las dos fuerzas opuestas que se juegan entre ellas⁷⁰. Sin embargo, Enesidemo va más allá de ellos: no podría ni siquiera llegar a postular un estrato último de composición de la realidad como podría ser un átomo o un elemento, pues éstos bien podrían estar compuestos de otros más atómicos o más elementales, *ad infinitum*. Ni la propuesta atómica ni la elementaria parecerían colmar el espíritu crítico “anti-esencialista” de nuestro pensador en cuestión.

“Separar” la realidad, que parece ser compuesta bajo muchas evidencias sensibles, no parece ser buena idea para el escéptico. El afán purificador de la filosofía ha degenerado, al parecer de Enesidemo, en una serie de absurdos y de pseudo-proposiciones acerca de lo verdadero en lo real, en la que se pretende acceder a una idea de *lo simple* demasiado exagerada: una especie de entidad inmaculada (literalmente sin mácula, sin mancha), separada de todos los otros componentes que la conforman: que no es otro que el territorio de las esencias, las sustancias ¿Qué deberíamos entender por *simple*? El

⁶⁹ Diógenes Laercio, IX, 45, p. 477

⁷⁰ *Ibid.*, XVIII, 76, p. 448

escéptico permanece en silencio, igual que si le hubieran preguntado por la definición exacta de la antinomia de lo simple, lo *compuesto*.

Esta visión de la realidad descrita por Enesidemo podría ser clasificada, desde cierto punto de vista, como una realidad de naturaleza *orgánica*, en la que cada parte de la misma cumple un lugar fundamental, en la conformación de un *hólon*, de un todo armónico y pre-existente ¿Cómo podríamos separar lo que por naturaleza está compuesto, mezclado? ¿No sería eso una especie de atentado en contra de las cosas? Desde luego que es posible hacerlo, pero sólo en un ámbito instrumental, casi podríamos decir *lingüístico*: así como las cosas aparecen compuestas a nuestra razón, también pueden ser representadas en un estado relativamente puro, separadas entre sí. ¿Pero esto nos garantiza que ese estado puro sea el estado verdaderamente real de las cosas, de superioridad ontológica de las unas sobre las otras? ¿Qué es tal cosa, *el estado verdaderamente real de las cosas*? ¿No es verdaderamente más real el estado compuesto, la manera naturalmente compuesta en la que se nos presenta? Hacia este tipo de disertaciones apunta la duda escéptica. Una vez más, suspende su juicio respecto del verdadero significado de las cosas en sí mismas, elementos más puros de la realidad, y no se inclina por ninguno de ellos: guarda de nuevo una abstención deliberada de pronunciación.

La propuesta del *tropos* séptimo es prácticamente la misma que la del *tropos* sexto, con la pequeña distinción de la introducción del tema de las magnitudes y las proporciones, que pueden alterar el aparato perceptivo y producir una visión distinta de las cosas según la cantidad en la que sean suministradas por los sentidos: el problema de las cantidades o composiciones. La distinción del octavo *tropos* de los otros es especialmente importante: el concepto de relación. La relación que se guardan de las cosas según ciertos parámetros consensuados y establecidos en la experiencia, son para nosotros, en la vida cotidiana, el criterio de verdad con el que nos conducimos de manera práctica e instrumental. Pero ¿qué es más allá esto de un consenso? ¿No es un consenso algo muy distinto que una realidad en sí misma? ¿No es su exacto contrario?

La relatividad de nuevo acecha nuestra garantía epistemológica, desconfigurándola por completo. El fantasma protagórico recorre, una por una, las circunstancias en las que la relación que mantenemos entre objetos, al menos hasta donde puedo ver, esta basada en criterios móviles y contingentes, en entidades relativas que varían de acuerdo a numerosas determinantes, en mayor medida de naturaleza espacio-temporal, y también de criterio moral, ideológico, jurídico-legal, etc., según se puede leer desde este octavo postulado enesidémico.

Así, el conocimiento real y verdadero, la *epistème*, para el escéptico, no resulta posible: Nada se conoce en sí mismo. De nada tiene caso hablar si no se habla de algo en relación de otra cosa: esta relación, como su nombre lo indica, es *relativa*, nunca absoluta ni definitiva. Una persecución de una verdad inamovible que no tome en cuenta esta serie de contingencia y movilidad en los criterios de cómo las cosas se interrelacionan entre sí, para Enesidemo está condenada al fracaso, es insostenible, y a nuestro parecer, inefable

bajo los términos pirrónicos. De desvincularse los fenómenos entre sí con afanes de depuración epistemológica, así como con el *tropos* sexto, se desintegraría la realidad orgánica y compleja basada en vínculos entre las cosas, y lo que quedan son trozos de una realidad que necesita relaciones perceptuales-rationales para funcionar de manera correcta, para ser *comprendida* por el hombre. Lo “en-sí” no podría ser comprendido, casi por definición desde esta óptica: por ello no se afirma ni se niega su existencia (*epojé*), pero por lo mismo no se opina sobre ello, no se habla sobre ello (*aphasía*).

En cuanto al noveno *tropos* sobre la frecuencia y la rareza, es inevitable pensar respecto de este *tropos* en David Hume y su ataque al principio de uniformidad en la naturaleza⁷¹. La idea de la certeza como creencia debido a la regularidad en que se suceden los fenómenos en nuestro *continuum* perceptivo-razional, y no a un orden trascendente o a una causa necesaria, encuentra aquí su antecedente, directo o indirecto, muy anterior en siglos al filósofo escocés. La idea de la fundamentación del conocimiento a partir de una repetición y sucesión constante de eventos o situaciones es injustificable para Enesidemo, y ampliamente atacable como un posible garante de certeza epistemológica. La frecuencia o la rareza del fenómeno parece ser aquí la que, de manera innegable, va arraigando en la estructura racional y de comprensión de la realidad, una serie de presupuestos que damos por válidos sin necesidad de cuestionarlos, recordándonos entonces a las célebres *beliefs* humeanas.

Podemos aseverar que ocurrirá *x* o *y* suceso, porque efectivamente así ha sucedido (así se *ha sucedido*: nótese la idea de sucesión móvil y de devenir implicada en un vocablo tan común como éste), pero no podemos extraer de un ámbito desligado de nuestra experiencia particular que esta serie de repeticiones del acto en cuestión no pudiera ser susceptible de cambio, de alteración, de ruptura de su continuidad. El filósofo de Cnoso penetra aquí, según nuestro punto de vista, en una especie de ámbito probabilístico en el campo epistemológico, uno que es susceptible de falsear tanto como de aseverar, posible de sostenerse con el mismo valor de verdad tanto lo uno como lo otro. De nuevo aparece la *antilogía isosthéneia* como la herramienta por excelencia de la *epojé*, y antecedente dialéctico de la *aphasía*. Una vez más, resulta mejor no pronunciarse sobre algo de lo que *creemos* que pasará, pero nada nos garantiza que así sea siempre: simplemente no lo *sabemos*, no hay manera de saberlo.

Finalmente, el décimo y último *trópos*: las costumbres, las leyes y las opiniones hace su aparición. Lo convencional es heterogéneo: las leyes y estatutos humanos son contingentes y varían de contexto en contexto. Por lo tanto: aun dentro de la legalidad que rige la conducta ética y política de las personas, podemos encontrar una disolución de un criterio de verdad suficientemente sólido como para usarlo como piedra de toque al querer realizar una universalización legislativa definitiva en todo territorio, en toda circunstancia, sobre todo individuo. La mutabilidad de los aparatos de coacción del ser

⁷¹ Hume, I, 3: “Del conocimiento y la probabilidad”; en específico en la Sección VI: “De la inferencia de la impresión a la idea” (pp. 118-127), y en la Sección VII: “De la naturaleza de la idea o creencia” (pp. 127-133).

humano, de instauración de legalidad, de normatividad, de eticidad y sobre todo, de moralidad, nos lleva por caminos intrincados en la historia misma, no sólo del pensamiento, sino de la evolución de las sociedades, y de cómo éstas respondieron y han respondido a los mismos problemas, a idénticas circunstancias, de maneras francamente diversas.

¿Qué vuelve a encontrar el escéptico allí? Divergencia, disparidad, y por ende, *relatividad*: el máximo enemigo del espíritu último de fundamentación gnoseológica. Relativo y mutable el hombre, relativas y mutables sus cánones, sus verdades provisionales. Para toda pretensión de verdad inmóvil, anquilosada como un canon inamovible, como el modelo ético del *espurios* estoico o de la epistemológica *phantasia kataleptike* de la misma escuela, existe su contraparte móvil y variante, que ni siquiera se esfuerza por sacudirla, sino que sucumbe y se derrumba, desde la sombra de la crítica de Enesidemo, bajo su propia naturaleza: la naturaleza relativa de la *doxa*, reina del imperio social y humano ¿No es casi como si Enesidemo dijese que no es posible fundamentar una ciencia en el terreno de las humanidades, en “las ciencias del espíritu” empleando terminología diltheyana? Así parece.

Así, respecto de la multiplicidad de las creencias morales, digamos, de un mundo de interacción social o del ámbito de lo político, se enfatiza que es posible creer y actuar en consecuencia respecto de lo que *se puede decir*, lo que es susceptible de predicarse. Una verdad universal, eterna e inmutable en este mundo social, en este ámbito político, bajo la óptica del pensamiento crítico de Enesidemo, resultaría un contrasentido insuperable, imposible. La imposibilidad de conocimiento, entonces, efectivamente viene, casi siempre acompañada de la *aphasia*, aun en territorios aparentemente alejados de la reflexión epistemológica *pura*, si es que se puede hablar de tal cosa, lo cual, a su vez, bajo la óptica escéptica, parece aún más implausible.

4. El sentido afásico del discurso enesidémico como síntoma de recuperación del pirronismo original

Hemos optado por la revisión exhaustiva de los diez *tropoi* de Enesidemo, sólo con el fin de hacer transparente en qué sentido aparece la *aphasia* o *inefabilidad filosófica* indisociada del ejercicio de la *epojé* a lo largo de su metódica argumentación, aún a riesgo de haber procedido de una manera tediosa y redundante, francamente repetitiva. Lo que queremos dejar en claro, en última instancia, es precisamente la disposición de Enesidemo de rescatar el espíritu original del escepticismo de Pirrón de Elis, en contraste con los neoadadémicos enredados en discusiones y disertaciones metafísicas sin fin, en el que se persigue no la continuidad de la duda radical y de la destrucción de oponente en el campo dialéctico, sino, por el contrario, la tranquilidad de ánimo resultado del abandono oportuno de estos terrenos de por sí conflictivos llenos de cuestiones, para el escéptico,

francamente prescindibles⁷². Leemos en la introducción de Focio (169b 18 ss.) a los ocho libros que conforman los *Discursos Pirronianos* de Enesidemo, lo siguiente:

La finalidad general de la obra es mostrar que la aprehensión carece de fundamento seguro, tanto por lo que depende de la sensación como del pensamiento. Y de allí que ni los pirronianos ni los demás conozcan la verdad de las cosas. Los filósofos de las demás corrientes no saben nada no sólo del resto, de manera que se consumen inútilmente agotándose en tormentos sin fin, sino que tampoco saben que nada de lo que piensan haber aprehendido puede aprehenderse. Mientras que quien sigue a Pirrón vive feliz respecto de los demás, y es el más sabio, porque sabe que no puede aprehender nada con certeza; y en relación con lo que sabe (no poder aprehender nada con certeza), se distingue porque no se pronuncia ni en sentido afirmativo ni negativo.⁷³

Para concluir nuestro capítulo, es menester recalcar que las pretensiones de Enesidemo bajo su exposición doctrinal en relación con la suspensión de juicio y la inefabilidad filosófica hayan seguido la misma línea que las de su predecesor Pirrón, al menos en un sentido de búsqueda personal de cada filósofo, aunque por diferentes caminos, uno más estructurado taxonómicamente y mucho más comprometido con la dialéctica filosófica y el despliegue del concepto que el otro. De hecho, no sólo para Brochard sino para otros estudiosos del tema más cercanos a nuestro tiempo como Román Alcalá, es sólo aparente la suposición que asegura que la filosofía de Pirrón tiene una preponderancia primordialmente ética (la persecución de la *ataraxía*), a diferencia de Enesidemo, en quien predomina la importancia de la dialéctica, del discurso “correcto” y “verdadero” e contraste con las otras escuelas. Ambas perspectivas comparten, como esperamos haber señalado, la idea de la necesareidad de la *epojé* y de la *aphasia* como momentos indispensables dentro del desarrollo racional de la duda escéptica, del espíritu crítico. Ambos, o bien llegan a ella de manera natural y espontánea, o bien se usan de estas categorías con fines instrumentales, utilitarios en el terreno del discurso. Es esta nuestra opinión.

Bajo el contexto anteriormente presentado, para el ojo inexperto, casi con la misma facilidad es posible ver a Enesidemo como un dogmático tanto como a un relativista. Sin embargo, habría que preguntarnos hasta qué punto podemos avanzar en la pronunciación de cualquiera de los dos polos taxonómicos para otorgar una etiqueta a nuestro pensador en cuestión, sin incurrir en interpretaciones apresuradas y carentes de bases

⁷² Un señalamiento importante que nosotros empleamos como material para la solidificación de nuestra tesis tangencial en este capítulo (“hay *aphasia* en Enesidemo”) lo realiza Maria Lorenza Chiesara cuando apunta: “En particular, me parece que no puede excluirse que (Enesidemo) tuviera presente el pasaje del *Pitón* de Timón referido por Aristocles, en donde la felicidad venía oculta en la comprensión de la indiferenciación sustancial de todas las cosas, en el consiguiente desencanto en la confrontación de las facultades cognoscitivas del hombre ligadas a la percepción sensorial, y en la renuncia a hacer afirmaciones sobre las cosas si no en la forma del “no más esto que aquello”. Una prueba de esto es la referencia final por parte de Enesidemo en Focio a la felicidad, al equipararla implícitamente con la imperturbabilidad (quien vive feliz no es presa de los tormentos de los dogmáticos), la renuncia a tomar “la verdad en las cosas” y la renuncia a hacer afirmaciones definidas en sentido tanto positivo como negativo.” Chiesara, pp. 99

⁷³ Cit. en: Chiesara., pp. 98-99

argumentativas. Después de todo, Enesidemo se consideraba a sí mismo, en toda la extensión de la palabra, no más que un nuevo pirrónico, un reivindicador de la enseñanza vital de Pirrón mismo. Y nada más que eso.

IV. Sexto Empírico: ¿sólo el gran recopilador?

1. Introducción

A partir de la aparición de Enesidemo y de su “deconstructiva” forma de proceder dentro del ámbito de las argumentaciones confrontativas que pretendían *des-fundamentar* (o desfondar, mejor dicho) los planteamientos y las tesis más sólidas en todas las ramas de la metafísica griega, podría parecer que ya no quedaría bastante qué hacer, en términos escépticos, con el fin de introducir innovaciones o superaciones del procedimiento enesidémico mismo, aún si uno se lo propusiera. En algún momento, casi de manera inminente, el compromiso “ético” tan particular del escepticismo original tendría que devenir en algo más que una teoría tratando de zafarse de ella misma mediante el método dialéctico, urobóricamente. Y de hecho, históricamente, lo hizo. Hubo una última etapa en el desarrollo del pirronismo (recordemos que nos encontramos todavía siguiendo la taxonomía historiográfica de Brochard) en la que fue posible fusionar la teoría filosófica con un tipo muy particular de práctica (más bien dicho, de *técnica*), una ciencia muy concreta, efectiva y bastante afianzada en el campo de la acción humana: la medicina. Sexto Empírico fue (y es todavía), con seguridad, la figura histórica más representativa y más destacada de este movimiento renovador, llamado comúnmente *escepticismo empírico*, la última etapa del pirronismo griego en tanto escuela. La importancia de este filósofo para el conjunto del pensamiento histórico del escepticismo en la antigüedad es insoslayable.

La relación entre la filosofía y la medicina data de mucho antes de la época helenística en la antigua Grecia. Se habla normalmente de que los primeros sabios que lograron combinar estas artes al aplicar sus principios de manera indistinta fueron los pitagóricos (Filolao como el ejemplo más obvio), y posteriormente algunos físicos jonios, incluso el mismo Alcmeón; aunque quizás el mayor ejemplo de esta práctica multidisciplinaria haya sido Empédocles, que, como ya sabemos, además de haber sido un destacado pensador metafísico y cosmológico, practicaba por igual el oficio de la medicina. Por lo tanto, la tradición de partir de “principios” filosóficos (*archê*), o de “postulados lógicos” (*hypóthesis*) y aplicarlos indistintamente a la *téchnê* médica estaba ya bastante afianzada en el mundo heleno desde hace siglos (cuestión que Hipócrates, el padre de la medicina moderna, critica mordazmente y reformula en su famoso *Peri archaiês iêtrikês*⁷⁴); sin embargo, por el contrario, la aplicación de principios de orden médico en su sentido técnico y procedimental en el discurso filosófico, sí resultaba novedoso y pocas veces visto

⁷⁴ “Los que han pretendido hablar o escribir de medicina basando su explicación en ‘lo caliente y lo frío’, ‘lo húmedo y lo seco’ o cualquier otro, cometen errores de bulto en muchas de sus afirmaciones por querer reducir al mínimo la causa de las enfermedades y de la muerte del hombre, atribuyendo a todas el mismo origen, en base a uno o dos postulados. Pero son todavía más criticables porque se equivocan en un arte que ya existe, un arte del que todos se sirven en momentos cruciales y por el que sus practicantes y profesionales expertos son tenidos en gran estima.” Hipócrates, *Sobre la medicina antigua*, pp. 37-38.

(quizás único, no nos atreveríamos a afirmarlo todavía) en la historia del pensamiento y de la metafísica griega posterior al periodo clásico.

La analogía entre el escepticismo y la práctica de la medicina no resulta de ninguna manera forzada desde nuestro punto de vista. Como ya revisamos, desde Enesidemo se consideraba la filosofía como un medicamento que, a manera de purga, debía de expulsarse el mismo junto con la enfermedad, analogía claramente extraída del ámbito de la medicina: semejante aseveración es tomada muy en cuenta y heredada por Sexto para ser usada como uno de sus principales materiales en la construcción y edificación de sus propios desarrollos teóricos⁷⁵. Así, la camada final de aquellos pensadores griegos que por voluntad propia se inscribieron bajo la etiqueta de “escépticos”, no sólo eran filósofos, sino en efecto, eran también médicos, médicos practicantes. Al parecer, ambas técnicas siguieron nutriéndose de manera mutua, aunque ya algo distanciadas, cada quién trabajando desde su campo respectivo y particular, actitud posterior de independencia teórica y técnica a la ruptura hipocrática.

La capacidad “curativa” de la filosofía escéptica sobre el dogmatismo filosófico no significo (al menos en el caso de Sexto), un abandono completo de la teoría filosófica, del método dialéctico, argumentativo y confrontativo tan propio de Enesidemo y sus contemporáneos adversarios. En realidad, desde nuestro punto de vista, Sexto Empírico lo potenció y lo llevó a las cimas de la síntesis y la organización más depurada. No es sino con su más famoso e importante trabajo titulado *Hipotiposis pirrónicas (Pyrrôneioi Hypotypôseis)*, que se puede decir casi sin temor a equivocarse que asistimos a la creación del primer libro en forma en el que se expone de manera clara y sólida gran parte de los múltiples aspectos de la “doctrina” englobada bajo el nombre genérico de *escepticismo* en Grecia: algo así como la *Gran Summa* del pensamiento escéptico originario, desde sus comienzos hasta sus últimos desarrollos en ese momento. Prescindiremos del estudio de otros textos importantes de la autoría de Sexto como los dos volúmenes de *Contra los profesores (Adversus mathematicos)* o *Contra los dogmáticos (Adversus dogmaticos)*, dado el propósito restrictivo de nuestra investigación; sin embargo, queremos dejar en claro que fueron tomados en cuenta como existentes y como parte imprescindible para entender adecuadamente la propuesta filosófica del *corpus* de nuestro filósofo-médico en cuestión⁷⁶.

⁷⁵ “Sexto, en fin (III, 280-281), siente la necesidad de justificar la debilidad de algunos razonamientos que ha empleado en su pugna con los dogmáticos. Después de haber declarado que el escéptico es un amante del género humano que desea curar a sus semejantes de lo que puede ser fuente de preocupación y ansiedad, lo que equivale a decir tener teorías y opiniones respecto de la naturaleza real, objetiva, de las cosas, naturaleza que en cambio permanece oscura, Sexto prosigue con la metáfora afirmando que como los médicos prescriben fármacos con un poder variable según el tipo de enfermedad, así los escépticos proponen argumentaciones dotadas de una diferente fuerza de persuasión según la gravedad de la enfermedad, no sólo del filósofo dogmático, sino también del hombre común cuando se adentra más allá del plano de la apariencia subjetiva.” Chiesara, pp. 156-157.

Cabe anotar que suele considerarse a menudo a la figura histórica de Sexto Empírico como “el gran recopilador” de la historia del escepticismo antiguo, y no como un filósofo *per se*. Pero quizás, esta aseveración, sin dejar de ser cierta en algún sentido, resulte un poco sesgada e injusta incluso para la figura histórica de un pensador de la talla de Sexto. Así, a nuestro parecer y siguiendo una vez más a Chiesara⁷⁷, las *Hipotiposis pirrónicas* tienen un mérito enorme no sólo desde la óptica del valor documental de la historiografía del escepticismo como corriente filosófica, sino incluso como obra consolidada en su originalidad y asertividad por sí misma. Bien es cierto que la exposición de los tres libros (o apartados) que contiene la obra se encuentran en su mayoría desarrollados en contraposición contra las tesis enemigas de los filósofos dogmáticos, o bien sólo recopilando las tesis de otras figuras cardinales del movimiento de manera ordenada y clara; sin embargo, entre esta aparente y homogéneo mosaico de confrontaciones y transcripciones, parece existir un pensamiento propio que se entremezcla con todo lo demás, quizás ya indiscernible a estas alturas de la “pureza” de las tesis anteriores al escepticismo empírico y de las opiniones verídicas de los filósofos dogmáticos.

Ahora, ¿cómo es que se incrusta Sexto Empírico en nuestro estudio del término *aphasia* o inefabilidad filosófica, siendo tan vasto y tan completo el contenido de los tópicos y problemas que trata sobre el escepticismo en sus *Hipotiposis pirrónicas*? Muy sencillo: es en un apartado de uno de sus libros dentro de su obra principal (titulado precisamente “*Peri aphasia*”: “Sobre la no-pronunciación”) en donde es explicado cuidadosamente el significado concreto de *aphasia*, quizás el más sólido y desarrollado testimonio de la historia del escepticismo antiguo escrito sobre este término. Luego entonces, resulta de capital importancia para nuestro estudio la disección de tal explicación sextina. Esta disección nos ayudará a comprender de manera más amplia y acotada al mismo tiempo qué es la *aphasia* y de qué manera puede el escéptico usarse de ella para sus fines. Sin embargo, parece que en Sexto, al igual que pasaba con Pirrón, la *aphasia* no es un estado mental o de ánimo del que uno se pueda usar, sino que más bien sobreviene naturalmente al hombre (a manera de impavidez o perplejidad involuntarias) después de la *epojé* (ésta sí, de manera consciente) y antes de la *ataraxía*, en el momento justo de la

⁷⁶ Para ahondar en la personalidad y en el carácter preponderante de Sexto Empírico a la luz de sus escritos, pero sobre todo para obtener una explicación más detallada de los contenidos filosóficos de sus obras particulares, recomendamos la lectura del texto “The Life of Sextus Empiricus” de D. K. House. Fuente: The Classical Quarterly, New Series, Vol. 30, No. 1 (1980), pp. 227-238. Publicado por: Cambridge University Press / The Classical Association Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/638160>

⁷⁷ “En esta (*Contra los profesores*, traducción del latín *Adversus matematicos*), como en el resto de su obra, Sexto pone de manifiesto que no es un mero compilador de argumentaciones diferentes ni un sofista sin prejuicios, sino que es poseedor de una finura y una agudeza intelectuales suficientes para componer de manera sofisticada los elementos aporéticos y más determinantes de toda la tradición pirroniana, junto con una profunda erudición con capacidad para utilizar una multiplicidad de diversas fuentes de un modo bastante prolijo y escrupuloso. Esto lo convierte no sólo en una fuente preciosa para el estudio de la filosofía antigua, como ya se ha dicho, sino también en pensador de notable talla.” Chiesara, p. 165

confrontación filosófica con el límite nuestros territorios lingüísticos e intelectuales ante aquellas cuestiones indeterminadas, indiscernibles e inaprensibles que tanto el Pirrón tímónico como Sexto se empeñarán en señalar decisivamente en sus trabajos.

2. ¿En qué sentidos podemos entender el término *aphasia* en las *Hipotiposis Pirrónicas* (I, xx, 192-193)?

A continuación transcribiremos por entero el fragmento de las *Hipotiposis pirrónicas* en el cuál se ahonda particularmente sobre la concepción de la *aphasia* para Sexto Empírico siguiendo en lo posible a su tradición escéptica, para después pasar a revisarlo brevemente, como hemos hecho antes con otros fragmentos. La traducción al español del inglés de Julia Annas y Jonathan Barnes y las acotaciones entre corchetes son mías:

Acerca de la “no pronunciación”, tenemos que decir lo siguiente. La palabra “pronunciación” es usada en dos sentidos: en uno general y en uno específico. En el sentido general, responde a una frase que determina la afirmación o negación de algo. Por ejemplo: “es de día”, o “no es de día”. En el sentido específico significa sólo la afirmación de algo (en este sentido, la negación no puede ser llamada “pronunciación”). Es así como la “no pronunciación”, vista desde sus sentido general resulta una abstención de pronunciarse (el cuál dijimos que cubre tanto afirmación como negación); por lo tanto, esa “no pronunciación” no responde [para el escéptico] sino al sentimiento que tenemos al no poder ni afirmar ni negar algo.

Por lo tanto, es claro que nosotros no usamos “no pronunciación” para decir que los objetos son naturalmente [es decir, *esencialmente*, de manera necesaria] susceptibles de la “no pronunciación” misma; pues cuando la usamos, nos sentimos ya en algún sentido obligados a someter estos temas a investigación, en lugar de obviar la cuestión [o sea, de asegurar de inmediato que se deba usar necesariamente la “no pronunciación” como juicio sobre todo tipo de objeto, de manera indistinta]. Recuérdese también que nosotros ni afirmamos ni negamos nada que sea dicho dogmáticamente acerca de lo que es poco claro [oscuro, impreciso, indeterminado, no evidente; i. e.: las tesis metafísicas de los filósofos dogmáticos], dando paso así a la aceptación de las cosas que pasivamente nos llevan y nos mueven necesariamente a asentir sobre ellas.⁷⁸

⁷⁸ “About non-assertion we have this to say. ‘Assertion’ is used in two senses, one general and one specific. In the general sense it is a phrase meaning the positing or denying of something – e. g. ‘It is day’, ‘It is no day’. In the specific sense it means only the positing of something (in this sense negations are not called assertions). Now non-assertion is refraining from assertion in the general sense (which we say covers both affirmation and negation), so that non assertion is the feeling we have because of which we say that we neither posit nor reject anything.

Hence it is clear that we do not use ‘non-assertion’ to mean that objects are in their nature such as to move us necessarily to non assertion, but rather to make it clear that now, when we utter it, we feel in this way with regard to these matters under investigation. Remember too that we say neither posit nor reject anything which is said dogmatically about what is unclear; for we do yield to things which passively move us and lead us necessarily to assent.” Julia Annas and Jonathan Barnes, *Sextus Empiricus Outlines of Scepticism*, I, xx, 188-193, pp. 47-48.

La única traducción en español que he encontrado publicada hasta el momento, pertenece a Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, y es la que transcribo a continuación con afán de confrontación crítica y verificación terminológica:

La obscuridad y la complejidad del texto parece ser propia del lenguaje de Sexto, y no una mera traducción rebuscada de Annas y Barnes. Sin embargo, pese a toda objeción, tenemos ante nosotros como hemos dicho un intento nada despreciable (más bien al contrario: altamente estimable) de condensar el significado principal del término *aphasia* para el pensamiento escéptico griego en unas cuantas líneas. Se hace comprensible, por otra parte, que tal texto ofrezca de entrada algunas dificultades: hay que recordar que Sexto está tratando de poner en papel y tinta aquel aparato (o más bien aquel ejercicio) que pretende rechazar toda tesis que ostente el carácter de “dogmática” respecto de las “poco claras” cuestiones de la metafísica que reinaba hasta ese momento ¿Cómo es que se logra tal cosa?

En primer lugar, recordemos un poco la designación general de Pirrón de Elis según el testimonio de Timón de Fliunte que hemos revisado atrás sobre el término *aphasia*. ¿Es la designación de *aphasia* de Sexto la original pirrónica, o se aparta de ella significativamente? Lo que podemos aducir aquí, es que encontramos ciertos matices para suponer que no es exactamente la misma, aunque ciertamente comparte, en muchos sentidos, la connotación original del espíritu afásico pirrónico. A este tipo de circunstancias nos referíamos, por ejemplo, cuando apuntábamos hacia la relevancia de un sesgo de originalidad en la obra de Sexto, lejos de ser sólo un simple doxógrafo.

Por ejemplo, es notorio en la exposición de Sexto un arraigado uso de la *antilogía isostheneia* tal y como la empleaban los neoacadémicos y Enesidemo mismo, estilo y estructura que en el testimonio de Timón sobre Pirrón obviamente todavía no se encontraba presente. Esta forma de proceder argumentativa ciertamente no se encuentra tan marcada en Sexto, pero sí es notoria, desde nuestro punto de vista, una asunción del pensamiento escéptico post-pirrónico, el cual el mismo Sexto no podría negar ni tratar de soslayar. Podríamos decir, para resumir esta idea, que en Pirrón se encuentra la posición

“Sobre el “no-afirmar-nada” decimos esto: se habla de afirmación en un doble sentido, en uno genérico y en uno restringido. En sentido genérico es una expresión que denota ya sea una afirmación ya sea una negación; por ejemplo; “es de día”, “no es de día”. En sentido restringido es la que denota sólo afirmación, según el cual significado no se llaman afirmaciones a los enunciados negativos.

Pues bien, el “no-afirmar-nada” es la ausencia de la que hemos denominado afirmación en sentido genérico, en la que decíamos que se incluye tanto la afirmación como la negación; de modo que el “no-afirmar-nada” sea esa forma nuestra de sentir, según la cual decimos que ni se establece ni se rechaza nada.

De allí que esté claro que tampoco tomamos el “no-afirmar-nada” como si las cosas fueran definitivamente tales que induzcan forzosamente a la de “no-afirmar-nada”, sino indicando que nosotros ahora –en el momento de expresar eso – opinamos así de las cosas que estamos investigando.

También debe tenerse presente esto: que decimos que no se establece ni se rechaza nada acerca de las cosas que sobre algo no-manifiesto se dice dogmáticamente; porque a las cosas que nos afectan sensitivamente y nos inducen al asentimiento independientemente de nuestra voluntad, a éstas sí asentimos.” *Esbozos Pirrónicos*, pp. 112-113

de la *antilogía isostheneia* frente a lo indeterminado en un estado embrionario; con Enesidemo se despliega en todas sus capacidades dialécticas y argumentativas; y en Sexto sería patente un intento por regresar a aquella simplicidad originaria pirrónica sobre la cuestión, habiendo pasado ya históricamente por los vocabularios filosóficos de Enesidemo mismo y de los neoacadémicos.

Además, Sexto de mete de lleno, a diferencia de Timón, con dos de los usos cotidianos de “pronunciación” (*phasía: assertion* en la traducción en inglés de Annas y Barnes) en la Grecia de ese momento, antes de disectar el significado de su negación (*a-phasía: non assertion*). Un poco la labor que realiza es comparativa en términos no sólo filosóficos, sino incluso lingüísticos en el ámbito de la semántica: es decir, se usa de lo segundo para llegar a lo primero. Esta revalorización del lenguaje llano como herramienta de contraste para fines filosóficos será una característica de Sexto sobre este punto en particular. Como notamos según esta distinción de Sexto, la designación filosófica de “pronunciación” desciende de la designación coloquial y no al revés, y es a partir de esto como podemos discernir de manera más clara en qué sentido se dice que “no se afirma ni se niega nada”, debido a ese sentimiento originario de imposibilidad filosófica de lidiar con los criterios absolutos que se funda en el seno de toda conciencia escéptica. Pero la cosa va más lejos que esto.

Sexto tiene el cuidado de no asegurar siquiera esto, todo esto al parecer tratando de seguir fiel al espíritu original pirrónico del discurso afásico sobre las cosas poco claras o indeterminadas (otra característica compartida con los *dicta* de Pirrón de Elis de manera innegable). Es decir, a la manera pirrónica auténtica, se guarda muy bien de adjudicar “naturalezas” o “necesidades” (rechazo de un cierto esencialismo) a todas las cosas, incluyendo la designación de la *aphasía* misma. Es decir, como hace regularmente el escéptico y como expone de hecho Sexto como una regla de las frases del escepticismo en un importante apartado de de las *Hipotiposis*⁷⁹, toda aserción (“pronunciación” por algo en este sentido) emitida por el escéptico debe ser blanco del juicio más riguroso, incluso con la posibilidad de ser descartada y refutada ella misma. Por lo tanto, resultaría falaz para el escéptico según se entiende la consecuencia de Sexto, afirmar que todas las cosas, por naturaleza, son susceptibles de *aphasía*, de inefabilidad filosófica.

Es por ello que, en lo que concierne a las cosas claras y comunes en el tránsito de nuestra cotidianidad (consensuadas lingüística y culturalmente con base en la *empeiría*, la

⁷⁹ “Those will be enough of the phrases to deal with in an outline, especially since it is possible to discuss the rest of the basis of what we have said here. In the case of all the sceptical phrases, you should understand that we do not affirm definitely that they are true – after all, we say that they can be destroyed by themselves, being cancelled along with what they are applied to, just as purgative drugs do not merely drain the humours from the body but drive themselves out too along with the humours. We say too that we do not use the phrases strictly, making clear the objects to which are applied, but indifferently and, if you like, in a loose sense – for it is unbecoming for a sceptic to fight over phrases, especially as it works to our advantage that not even these phrases are said to signify anything purely but not Orly relatively, i. e.. relatively to the Sceptics.” Sexto Empírico, I, xxviii, 206-207, p. 52

experiencia, como afirmar que “cuando hay sol es de día”, que “la miel es dulce y es amarilla”, que “el cuadrado tiene cuatro lados”, etc.), el escéptico no se puede permitir dudas reales o refutaciones gratuitas de este tipo de cuestiones que nos parecen evidentes de suyas. La duda escéptica no se caracteriza en modo alguno por ejercer este tipo de pueriles fallos en contra de los juicios humanos ya establecidos de esta manera, como se le ha atacado a menudo por ignorancia, caricaturizando sus posiciones críticas hasta el absurdo, y tratando a su método de manera reduccionista, muchas de estas veces demasiado a propósito por parte de sus principales detractores.

De este modo, al mismo tiempo que se establece este ejercicio resultado de la suspensión del juicio, sólo se pone en cuestión la validez de las aserciones en el terreno conceptual, teórico o axiomático de la metafísica y de otros postulados científicos y cosmológicos indemostrables, sin restarle por ello validez a las creencias asentadas en el ámbito social, práctico o experiencial. Entonces, delimitando nuestro campo, toda tesis filosófica es dubitable, sin embargo, hay certezas filosóficas que el escéptico sostiene de manera instrumental y provisional como ya vimos antes, y éstas, como parte de las cosas poco claras e indeterminadas, son puestas a su vez en tela de juicio por parte de la duda radical del pirrónico originario, no pudiendo pronunciarse de manera positiva ni negativa sobre ellas, sino sólo manejarlas como hipótesis plausibles, pero nunca completamente ciertas ni falsas.

El acento está puesto en el empleo “indiferente” (*ápathos*) que el escéptico hace de las tesis que enumera, nunca comprometiéndose de lleno (emocionalmente, suponemos) con tal serie de enunciaciones, sino sólo usándolas para servirse en términos explicativos hacia sus interlocutores, haciendo uso común del lenguaje filosófico en el que se usan un sinnúmero de vocablos sin que necesariamente se quiera decir que se cree que realmente existan concretamente tales figuras “míticas” de la filosofía, sino más bien apegándose y respetando el ámbito que Pirrón llamó “la ley y la costumbre humanas”. Nuestro lenguaje llano como forma de expresión está lleno de estas figuras, y el escéptico parece saberlo muy bien, evitando desatar intranquilidad anímica y quebramientos de cabeza innecesarios resultado del inadecuado planteamiento y abordaje de tales “hipótesis” frente a lo de por sí opaco e indeterminado para el razonamiento humano.

El escéptico, al aplicar entonces frases como “a lo mejor”, “podría ser” o “es posible” frente a las aserciones dogmáticas en la filosofía, no pretende emplear una simple evasión de la cuestión, sino tratar de representar lo mejor posible en el lenguaje (todavía con sesgos dualistas, podemos percibir) el criterio de *antilogía isostheneia* al que uno se ve obligado por cuenta propia a aplicar sobre ellas, generando la *epojé* en el juicio sobre las cosas, y como consecuencia inmediata y subsecuente, la *aphasia*⁸⁰. Nos encontramos de

⁸⁰ “We take ‘Perhaps’ and ‘Perhaps not’ in the sense of ‘Perhaps it is and perhaps it is not’; ‘Maybe’ and ‘Maybe not’ for ‘Maybe it is and maybe it is not’; ‘Possibly’ and ‘Possibly not’ for ‘Possibly it is and possibly it is not’, (Thus for the sake of brevity we take ‘Maybe not’ in the sense of ‘Maybe it is not’, ‘Possibly not’ for ‘Possibly it is not’ and ‘Perhaps not’ for ‘Perhaps it is not’). Here again we do not fight about phrases, nor we do investigate whether the phrases make these things clear by nature, but (as I have said) we use them

nuevo con el encadenamiento sucedáneo de estados anímicos que surgen a partir de la equipolencia de tesis argumentativas a favor y en contra de manera simultánea frente a las tesis de los filósofos dogmáticos, y en el cuál se encuentra inserta de manera necesaria, según el pirrónico, la *aphasía* o inefabilidad filosófica.

Entonces, como podemos observar al final, el sentido principal de la *aphasía* de Sexto no se despega demasiado del original pirronismo: es más, podríamos decir que, desde cierto punto de vista, es idéntico en el fondo al propuesto inicialmente por el Pirrón timónico en los *Praeparatio evangelica* de Eusebio que ya revisamos.

Nuestra revisión exhaustiva por el sentido del término *aphasía* en los que consideramos los tres pensadores más decisivos para la escuela escéptica griega (Pirrón de Elis, Enesidemo de Cnoso, Sexto Empírico), nos debe de haber servido hasta el momento para obtener una concepción mucho más redondeada y completa sobre tal fenómeno, y para entender de manera más honda la manera en la que los pertenecientes a esta escuela de pensamiento se usaban y disponían de él, o más bien deberíamos de decir: en la manera en que la *aphasía* les acontecía inminentemente al suspender su juicio sobre lo indeterminado y lo oscuro para el discernimiento. Quizás sería lícito preguntarnos después, ¿en qué medida este desarrollo del término *aphasía* en la historia del escepticismo que hemos venido siguiendo en realidad fue un desarrollo, y no más bien un constante repaso de un incidente anímico que después se registró como concepto filosófico en los anales escriturales, un ir y venir incesantes en el cuál se depuran las definiciones, pero en el que el *pathos* permanece el mismo? En todo caso, de haber sido así, parecería que para Enesidemo y Sexto no hubiera sido tal situación un fracaso, sino muy al contrario, su propósito general se habría realmente cumplido: ser verdaderos pirrónicos, originales y originarios, sólo rescatistas de la sabiduría que a menudo se empaña y se empolva con el devenir de los siglos, con el desgaste de la palabra, la vulgarización de los conceptos y el anquilosamiento de las ideas a través del tiempo. Allí la valía de la auténtica dialéctica.

indifferently. Now it is, I think, clear that these phrases are indicative of non-assertion. For instance, someone who says 'Perhaps it is' implicitly posits what is thought to conflict with it, namely 'Perhaps it is not', insofar as he does not make an affirmation about its being so. Similarly with the other phrases too." *Ibíd.*, I, xxi, 194-195, p. 48

V. Conclusión

1. *Epojé, aphasía y ataraxía*: el trinomio escéptico de la redención filosófica

Recapitulemos:

(...) La *epojé* puede entenderse de dos modos. En primer lugar, significa que el sabio no afirma nada. En otro sentido, puede entenderse que el sabio, sin afirmar nada, prefiere y aprueba tal o cual representación que le parece más verosímil (...) Es necesario, en efecto, que el sabio haga una elección entre sus diversas representaciones, si desea obrar y moverse, tanto más cuanto no es ni de hierro ni de madera; tiene un alma, tiene un cuerpo, tiene sentidos y un espíritu; es necesario que obre. Obrará pues, y tendrá preferencia por ciertas representaciones, cuyos caracteres se indicarán dentro de poco. Pero hay que entender bien que el sabio, si bien tiene esas preferencias, no tendrá opinión. Si dice sí o no, es únicamente desde el punto de vista de la acción. Será en efecto, indigno del sabio dar su asentimiento (*sinkatatithesthai*) a cosas que no son ciertas. Es lo que había dicho Arcesilao.⁸¹

El sabio escéptico: a) no se abstiene de la acción por el sólo hecho de un *no-pronunciamiento*⁸² en el campo de las aserciones filosóficas, más bien elegirá, basado en lo que le parecen sus representaciones intelectuales más verosímiles, preferir emitir algunos juicios que otros respecto de las cosas indeterminadas, y obrar consecuentemente con esta elección, pero únicamente en orden de no dejar de desarrollarse en el mundo político o social: sus inclinaciones y certezas epistemológicas, en el fondo, siguen siendo provisionales; b) este *no-pronunciamiento* tiene como estructura principal el ejercicio de la *antilogía isostheneia*, o sea, el no afirmar ni negar alguna tesis en la misma magnitud de cada lado, suspendiendo así el juicio respecto de la misma, siendo imposible otorgar algún asentimiento o negación rotundas respecto de algo que bien puede ser igualmente verdadero que falso, digno o indigno de sostenerse, al carecer de un criterio epistemológico central, válido en todos los casos. Por tanto, c) parece existir una ligazón inseparable entre la *epojé* y la *aphasía* (así como ésta última con la *ataraxía*, una es consecuencia de la otra en orden sucesivo según el pirrónico), porque:

El sabio, si merece su nombre, no tiene opiniones, sino certezas. Sólo que no hay certeza o ciencia, por que no hay representación comprensiva. Por consiguiente, el único partido que queda al sabio es el de nada afirmar o de suspender su juicio.⁸³

⁸¹ Brochard, p. 164

⁸² Como ya hemos mencionado antes, en la traducción de las *Hipotiposis pirrónicas* de J. Annas y J. Barnes que usamos para este trabajo, aparece la palabra *non-assertion* (también se menciona *non-affirmation*) como traducción del vocablo griego *aphasía*. En este caso, “pronunciación”, “asentimiento” o “aserción”, igualmente pueden funcionar como sinónimos en español.

⁸³ Brochard, p. 132

Parecería entonces que el resultado intelectual de la *epojé* nos conduce, o bien hacia el ámbito de la probabilística y el relativismo en territorios estrictamente epistemológicos, quizás nunca desligados completamente ni de la ética y mucho menos de la metafísica, médula de toda filosofía, o bien hacia el ámbito de la no pronunciación; sin embargo, estas primeras afiliaciones escolarcas resultan, a nuestro juicio, sólo aparentes. Es decir, la anterior aseveración depende de qué entendamos terminológicamente por los términos *probabilística* y *relativismo*, y de qué tanto podamos ampliar estas nomenclaturas en cuestión de precisión taxonómica, lo cuál podría ser sujeto a discusión, o más bien, a aclaración.⁸⁴

Debido a la condición oscura e indeterminada (*ádela*) respecto de una supuesta “íntima naturaleza de las cosas”, el pirrónico, en el momento de aproximarse a otra también supuesta “verdad filosófica” (un postulado o axioma metafísico), opta en un segundo momento por la *aphasía*: no parece haber nada más indeseable para un escéptico que un filósofo dogmático, aquel que postule cánones epistemológicos sobre los que no puede estar seguro de su efectividad, ni siquiera de su existencia. Como contraejemplo “dogmático” en términos de establecer cánones epistemológicos, siempre podemos servirnos de la escuela estoica en la helenística griega, siguiendo el hilo de la confrontación histórica que éstos últimos mantenían con los pirrónicos. En el ejemplo de Brochard, al poner un paradigma ejemplificatorio de la condición del dogma filosófico, resalta la instauración en el sistema epistemológico estoico de la representación comprensiva (*phantasia kataleptiké*) que ya hemos citado antes: la piedra de toque de su fundamentación del conocimiento humano, el criterio de verdad primario que permitía la aprehensión del fundamento gnoseológico en toda su plenitud.

Sin esta pieza del rompecabezas, el sistema epistemológico entero del estoico se vendría abajo. La polémica entre escépticos y estoicos respecto de la existencia o inexistencia de la *representación comprensiva*, sobre todo la resultada de las disputas entre amantes de la discusión como Zenón de Citio y el neoacadémico Arcesilao de Eolia⁸⁵, parecería que fue

⁸⁴ A este respecto, nos parece pertinente mencionar tangencialmente los importantes vasos comunicantes que mantiene el pirronismo con la retórica y la sofística griegas, movimientos históricos altamente criticados (e incluso en algunos momentos despreciados) por las ya popularizadas visiones platónica y aristotélica sobre la práctica filosófica, y principalmente representados a través de las figuras de Protágoras de Abdera, Hipias de Elis, Gorgias de Leontino y Pródico de Ceos; retórica y sofística vistas como una serie de prácticas nocivas para el auténtico filósofo, sujetas a un rechazo despectivo generalizado por apartar al “desinteresado” buscador de la verdad de la concepción canónica del verdadero conocimiento (*episteme*): métodos rechazados de relativización epistemológica, probabilismo explícito y subversión del lenguaje y sus formas que quizás no estén demasiado lejos de formar parte de los antecedentes históricos del procedimiento escéptico, sobre todo en el caso del posterior a Pirrón, es decir, el académico y el dialéctico. Esta veta de investigación entre los vasos comunicantes, las similitudes y las diferencias entre el canon sofístico y el escéptico son exploradas de manera muy particular en el interesante texto “Reconsidering Sophistic Rhetoric in Light of Skeptical Epistemology” de George L. Pullman. Fuente: *Rhetoric Review*, Vol. 13, No. 1 (Otoño, 1994), pp. 50-68. Publicado por: Lawrence Erlbaum Associates (Taylor & Francis Group) Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/465779>

una de las principales causas por las cuales el concepto de *epojé* se fue afianzando más y más en la tradición filosófica fundada por Pirrón de Elis, la cual llegaría con fuerza y vigencia inusitadas hasta la excelente pluma de Sexto Empírico, pasando antes por la brillantez sistemática / anti-sistemática de Enesidemo de Cnoso⁸⁶.

De nueva cuenta: d) no hay en el escepticismo una escisión tajante entre dualismos metafísicos, por ejemplo, entre sentidos y razón: parecen ser partes inseparables del mismo mecanismo de aprehensión de la realidad: falsear lo uno, sería falsear lo otro, por ejemplo, negar el criterio de verdad sensible sería, al mismo tiempo, negar el inteligible; e) para el escéptico originario (el pirrónico), ninguna cuestión en el terreno de la filosofía es susceptible de percepción verdadera, de comprensión absoluta ni de conocimiento fundamentado; f) La puesta en duda radical de forma instrumental y la suspensión de juicio, una vez más, conducen a la “no pronunciación” sobre las tesis metafísicas, es decir, a la inefabilidad filosófica.

¿Qué más podemos decir, paradójicamente, acerca de la *aphasia* escéptica, de nuestra inefabilidad filosófica, con el afán de delimitarla bien dentro de los territorios de otros tipos de inefabilidad, de otras funciones significativas y circunstancias en la que la insuficiencia de nuestros conceptos para explicar la complejidad de la realidad, actúa en el pensamiento-lenguaje discursivo? Menciona Román Alcalá al respecto:

Las consecuencias de esta indeterminación (sobre la verdad unívoca de la naturaleza, fruto de la *epojé*) son bastante claras, pues llevan, como hemos observado múltiples veces, a cualquiera que se preocupe por el conocimiento de las cosas a la afasia y a la imperturbabilidad, a la tranquilidad de ánimo tan necesaria para el sabio. El primer término asesora, en este caso, al segundo. Si bien tradicionalmente la afasia está ligada, en la lengua griega, al estado de emoción que anuda nuestra garganta e impide la palabra, en Pirrón, adquiere un significado especial y técnico. Es decir, no se trata de “*quedar sin palabra*”, sino de “*no tener nada que decir sobre la cosa*”. Es probable que la utilización de este vocablo sea deliberada, pues el hombre no está intranquilo, turbado y ello le hace perder la palabra, sino que es la falta de perturbación, la tranquilidad a la que llega la causa de la aparición de la afasia, *la suspensión de la palabra lleva a la ataraxia*.⁸⁷

⁸⁵ “Concluía (Arcesilao, en su demostración a los estoicos de la no-existencia de la *phantasia kataleptiké*) que ni los sentidos ni la razón pueden alcanzar la verdad. Es menester recordar aquí que por razón los filósofos de ese tiempo no entendían ya la facultad de conocer lo absoluto, como Platón o Aristóteles, sino únicamente el razonamiento, que saca consecuencias de los datos sensibles y se eleva de lo que es visible a lo que no lo es. Poner en duda los datos de los sentidos, era, pues, poner al mismo tiempo en entredicho a la razón. En resumidas cuentas, no hay nada que el hombre pueda percibir, nada que pueda comprender, nada que pueda saber. Todo está envuelto en tinieblas. Nada sería digno de un sabio que anticipar por afirmaciones temerarias la certeza que le falta: debe abstenerse y dudar siempre.” Brochard, p. 134

⁸⁶ La polémica sobre este tópico entre ambas escuelas durante su periodo histórico respectivo es profundizada de manera bastante satisfactoria en el texto “Academic Probabilism and Stoic Epistemology” de James Allen. Fuente: *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 44, No. 1 (1994), pp. 85-113. Publicado por: Cambridge University Press / The Classical Association Stable. URL de J Stor para consulta: <http://www.jstor.org/stable/638876>

⁸⁷ Román Alcalá, p. 233

El trinomio *epojé-aphasia-ataraxía* se perfila aquí entonces como aquel eje epistemológico-práctico-ético que todo individuo que se autoproclamara pirrónico debería de participar de él, permanecer en su actualización y realización constante, como compromiso ineludible, o más bien, como alineación natural y espontánea marcada por su mismo discernimiento. Respecto de la distinción de otro tipo de inefabilidades, en último término para el escéptico, la inefabilidad en este punto no es resultado, ni de una enfermedad causada por una deficiencia orgánica o fisiológica, ni de un sobrecogimiento emocional frente a algún suceso *thaumático*⁸⁸ (como al parecer era su uso más común en la antigua Grecia según Román Alcalá), ni de una especie de “súbita iluminación” místico-religiosa (fenómeno con el que se ha relacionado la inefabilidad de manera más recurrente durante muchos siglos en variadas tradiciones); más bien tal reacción afásica responde a la detención provisional del juicio mismo propio, de esa metafórica maquinaria de argumentación y justificación constante, fabricante de los postulados y de los axiomas de naturaleza metafísica, de las causas primeras y de los primeros principios que dan fundamento teórico al Cosmos; y de manera más fuerte, y en otros sentido, de cualquier tipo de tesis que podamos sostener únicamente como probable, pero imposible de demostrar de manera rigurosa y fundamentada, es decir, corroborada directamente en la *experiencia* (fusión indiscernible de sentidos-razón), en un ámbito que quizás podríamos denominar vivencial, inmediato. Es más: bajo el estricto criterio del escéptico original, incluso este tipo de cuidadosas aseveraciones conclusivas que hemos dado y enumerado con singular orden y seguridad en este apartado, serían sospechosas en su veracidad y susceptibles de crítica, de discusión, de investigación (*sképsis*). Nada es completamente seguro: hay que irse siempre con cuidado, tácitamente, a la hora de enjuiciar algo. Afirmar o negar algo de lo que no estamos plenamente ciertos resulta, en el imaginario escéptico, una quimera peligrosa para el filósofo, hombre que, por definición, es amante de la sabiduría.

¿Fue entonces, el escepticismo antiguo una escuela de pensamiento carente de criterio de verdad, o, por el contrario, se consideraba al interior del corpus de ella misma a ese criterio tan delicado, frágil y valioso que valía más la pena no pervertirlo ni ensuciarlo con vanas discusiones dialécticas, enturbiarlo con un lenguaje que, debido a las insoslayables limitantes humanas, no era capaz de retratar a la perfección lo verdaderamente fundamental dentro de la práctica de su ejercicio? Pues toda ética, hasta donde podemos ver, encierra de alguna manera una cierta metafísica, pues parte de primeros principios y de fundamentos intangibles; sin embargo, no debemos perder de vista de qué tipo de metafísica se está hablando, o más bien, callando. Una metafísica del silencio: he allí una ética del tratamiento de lo verdadero como sagrado e indiscutible para los escépticos según parece, elucidando un poco nuestra propia interpretación: una antesala discursiva sensata ante el misterio de la existencia.

⁸⁸ De *thâuma*: admiración o asombro en griego.

Parecería haber una *sophía* cercada, bordeada por los límites de un silencio provisional, un silencio si se quiere *metafórico*, de cese del habla y continuación del discurso posterior, que es permisible aún para el individuo: la construcción del discurso metafísico aparece ante las ópticas pirrónicas y enesidémicas como una necesidad, pero al mismo tiempo como una *necesidad* para ciertos espíritus, pues el escéptico mismo en tanto filósofo se sirve de él, para al final usarlo en contra de sí mismo en su papel de anti-filósofo. Es por ello que, según los escépticos, es necesario callar respecto de lo que no se sabe, refrenar las bridas del afán de conocimiento plasmado en el lenguaje, mantenerse afásicos en cuestiones de fundamentación metafísica dogmática, abstemios de juicios errados que sólo pueden ser probables, sólo esbozos intelectuales de una potencialidad infinita de reacciones y derivaciones de la realidad, inmersos en el apabullante mar de complejidades que plantea nuestra existencia. La importancia del fenómeno de la inefabilidad en el escepticismo antiguo es, desde nuestro punto de vista, no sólo determinante e imprescindible en aras de la consolidación de una historia completa de la filosofía occidental, sino incluso como paradigma de formación de un juicio apropiado para cualquier espíritu crítico, profese o no el “oficio” filosófico.

En este punto, ya bien enmarcado y desglosado, el escepticismo antiguo en su representación originaria con Pirrón de Elis, en la dialéctica con Enesidemo de Cnoso y en la práctica con Sexto Empírico aparece, al menos para nosotros, como una refrescante vertiente de prudencia y de sinceridad en medio del múltiple ruido silogístico y argumentativo que rodeaba no sólo el contexto filosófico helenístico, sino, por extensión, que ha seguido rodeando una parte bastante considerable de los grandes palacios anquilosados de la filosofía canónica de todos los tiempos y de todos los lugares. “*No se habla sobre lo que no se sabe*”: ¿qué puede ser más simple, y a la vez más condescendiente y consecuente en relación con un auto-proclamado aprecio por la verdad que esto?

2. Reivindicación final del término *escepticismo*: el método filosófico para salir de la filosofía

Resulta ante todo problemática la equiparación del pirronismo con una filosofía y una indagación permanente, desde el momento en que ya para Enesidemo, como hemos visto, el éxito del pirronismo era la salida de la filosofía. Pero se trata de un problematismo sólo aparente, porque tampoco Enesidemo habría podido negar que antes de sobrevenir la suspensión del juicio, durante la explicación de su actividad dialéctica y terapéutica, el pirroniano de hecho hiciera filosofía y de alguna manera continuara buscando lo verdadero, desde el momento en que se ocupa de las mismas cosas que se ocupan los filósofos dogmáticos (...)

María Lorenza Chiesara, *Historia del escepticismo griego*, p. 135

Tres cuestiones deben de haber quedado claras después de este breve recorrido ensayístico por la propuesta escéptica original, correspondiente al periodo histórico de la

helenística griega: 1) Salida de la filosofía para el escepticismo no significa repudio o rechazo de la filosofía, más bien implica una depuración y una revaloración de la gran validez de este ejercicio para el ser humano; 2) anti-dogmatismo en el escepticismo no implica el abandono de la búsqueda persecutoria hacia un ideal ético muy concreto: la buena vida (cristalizada en el supremo estado anímico de *ataraxía*); e 3) inefabilidad filosófica no implica desprecio o desvaloración del lenguaje ni del razonamiento humanos, sino al contrario, un replanteamiento de sus alcances y sus usos más ambiciosos.

Sin embargo, parecen surgir problemas de coherencia argumentativa entre varias de nuestras afirmaciones ¿Cómo entonces, este tipo de “anti-filosofía” deconstructiva y auto-refutativa podría ser tomada en serio como un camino moral en pos de una persecución del ideal de la vida más digna de ser vivida, del mejor modo de ser para el ser humano y de estar en el mundo, lo cual en último término lo acercaría más hacia un cierto dogmatismo moral, o en el mejor de los casos, de una postura éticamente anquilosada, imposible de mantenerse en pie en la inestabilidad de nuestras convicciones? ¿En dónde está la seriedad filosófica en semejante contradicción lingüística? La solución provisional a este dilema lo encontramos desplazando su resolución hacia un ámbito clave para la comprensión de la propuesta de nuestro trabajo: el ámbito de *la paradoja*, vista ésta como un modo *vivo* (es decir, móvil, dialéctico) de lógica lingüístico-racional que nazca y que perezca a partir de su misma destrucción y re-generación constante e indetenible, ejercicio que se sigue hasta propiciar finalmente la ruptura de sus propios límites impuestos (la anulación mutua de contrarios), y por ende, la salida espontánea de esta misma lógica ambivalente hacia otros territorios de la mente humana que no son ya especulativos, teóricos ni deductivos. Todo depende, al mismo tiempo, del modo en que concebimos la paradoja en la proposición filosófica. Desde nuestro punto de vista, al igual que desde el punto de vista del escepticismo, la paradoja no posee una connotación negativa en el ámbito de la representación conceptual, es decir, de error o de fallo racional. La paradoja, en este sentido, más bien aparece para nosotros como un modo más amplio y más adecuado de aproximación discursiva de cara hacia nuestra inconcebiblemente compleja realidad: el primer paso en una serie de desarrollos posteriores. Un pensamiento dualista (una rígida lógica bicondicional, por ejemplo), para los fines “filosóficos” del escéptico, no parece ser suficiente en absoluto.

¿Cómo es que se produce entonces la salida de la filosofía a través de la filosofía misma? A través de pensar radicalmente la paradoja, según nuestro punto de vista. El fin ético último de todo escéptico originario consiste entonces, a nuestro juicio, en dejar de pensar la paradoja lógica “auto-destructiva” (i. e.: urobórica) en el momento adecuado según sus propios cánones, y abandonar el ejercicio filosófico una vez que se han problematizado sus hipótesis contradictorias hasta sus más extremas consecuencias (i. e.: *reductio ad absurdum*), envueltas en este vertiginoso movimiento del pensamiento-lenguaje que nos lleva hacia el silencio. La ruptura con tal compromiso epistemológico se da al tratar de franquear el ámbito del misterio, de lo humanamente incomprensible e impenetrable para el intelecto y el lenguaje: el origen y el fin de las cosas, el sentido último y el primero, lo sagrado, la raíz de la vida y de la muerte. Allí, siguiendo el ejercicio del escéptico, el

filósofo se detiene por un momento frente a las aparentes contradicciones lógicas de la paradoja lingüística y racional, suspende su juicio (*epojé*), deja de pronunciarse sobre él (*aphasia*), y penetra poco a poco en un estado anímico liberado de la preocupación y la angustia (*ataraxía*) que generan las interrogantes más acuciantes de la humanidad, aquellas a las cuales se les ha intentado encontrar un eje, una teleología, un centro y un cauce claros y distintos durante miles y miles de años, sin avance alguno. La paradoja funciona así como un detonante para el filósofo que encuentra sus propias barreras humanas, y que, paradójicamente, traspasa sin traspasarlas. Permanece en el lenguaje y en el mundo, pero ha dejado tras de sí, según el ideal escéptico, la duda “radical”, “nihilista” y “deconstructiva” que antes le caracterizaran. El filósofo escéptico abandona así su identidad propia corrosivamente crítica, deja a un lado su ejercicio indetenible de contraposición entre tesis y antítesis, en pos de su propia tranquilidad de ánimo. Se ha percatado entonces de la capacidad de los conceptos (de la *ratio* de la filosofía) como una especie de juego: un juego serio, como todos, pero a fin de cuentas, no más que un juego: un juego en el que le va la vida, su prestigio y su bienestar como persona. La paradoja filosófica ya no es conflicto ni lingüístico ni intelectual: desaparece en ella misma, tragándose desde su propia cola como la mítica serpiente Uroboros, y se difumina en el propio “hacer” del ser humano, en las prácticas más nimias y triviales de la vida cotidiana, o bien, en los proyectos sociales, políticos, artísticos y científicos de la más alta estima para la humanidad. El escéptico original es filósofo y no-filósofo, es dogmático y anti-dogmático, es constructor, destructor y re-constructor del lenguaje y de la terminología filosófica: se convierte en un hombre cuya esencia radica en no tener esencia permanente alguna, precisamente por afirmarse en la paradoja lingüística-racional, suspender su juicio y trascender el ámbito en el que se piensa la paradoja como tal, como oposición irreductible de contrarios. Resulta difícil explicar y describir tal estado atarácico característico del pirrónico original sin resonar con ecos tautológicos y de absurdos lógicos-lingüísticos. Surge, en el fondo de nuestra tesis, de nuevo la importancia de afirmarse en la inefabilidad filosófica (*aphasia*), como una de las más formas más lúcidas posibles de reaccionar ante las complejidades insalvables que presenta nuestro razonamiento.

Tanto el ejercicio dialéctico de la ambivalencia veritativa de toda tesis filosófica (*antilogía isostheneia*), como la de la dificultad afásica de explicar un cierto modo de ser (un *ethos*) que se instala de lleno en la paradoja lingüística y racional, ambas parecen pertenecer dentro de la historia de la filosofía, si se quiere pensar desde otros horizontes distintos a los del escepticismo antiguo, al terreno de las *antinomias* irresolubles por la condición trágica de la razón kantiana en la *Crítica de la razón pura*⁸⁹, o si se quiere alguna referencia

⁸⁹ En el libro *Kant and skepticism* de Michael N. Forster (Princeton University Press, 2008), el autor se empeña en mostrar de qué manera el escepticismo antiguo jugó un papel fundamental para la conformación de la filosofía crítica kantiana, con particular énfasis en el periodo de elaboración de la *Crítica de la razón pura*, teniendo casi la misma importancia que la que representó el escepticismo de Hume para el despertar de su “sueño dogmático”, por ejemplo. Incluso sostiene en uno de sus apartados, titulado precisamente “Kant’s Pyrrhonian Crisis” (pp. 16-20), que el tipo de enfoque filosófico que Kant sostuvo a mediados de la década de 1760, fue completamente “pirrónico”, debido a la naturaleza de sus disertaciones

más próxima en tiempo histórico a Pirrón, de la *aporía* filosófica que no ofrece salida dialéctica posible (Platón)⁹⁰; no obstante, desde nuestro juicio, se encuentra aún más emparentada con la célebre *docta ignorancia* desarrollada y practicada por su maestro Sócrates en la Atenas clásica, personaje monolítico de la filosofía occidental al que varios comentaristas le han atribuido vínculos ineludibles con la escuela griega del escepticismo griego en tanto posicionamiento ético y toma de postura filosófica en su pretendida confrontación argumentativa⁹¹: la importancia de la influencia socrática respecto del desarrollo del escepticismo, coincidimos, es en efecto insoslayable⁹². Emerge así la

restrictivas en el campo de la filosofía, pero sobre todo, por la condensación del método de *antilogía isostheneia* en la forma de sus cuatro famosas antinomias regulativas.

⁹⁰ Sobre el tema de la *aporía* en Platón y su carácter fundamental al interior de la filosofía platónica, y más aún, de su idea de dialéctica como forma de vida filosófica, confróntese el texto *Aporía y dialéctica en el Teeteto*, de Enrique Hülsz Piccone. Allí, Hülsz pone particular énfasis en la noción móvil y creadora (dialéctica) de la *aporía*, en contraste con la mía en este apartado, que aspira a mostrar más el lado pasivo y limitante de la misma. En esencia, son las dos concepciones caras de la misma moneda, ya que, como apunta Hülsz: “*La metáfora de la maiéutica introduce inmediatamente la noción de que el pensamiento, ese diálogo interno y silencioso, y el conocimiento, son formas de la acción de producir y procrear: son una literal génesis (...) Aunque por esta vía se consigue bien el reconocimiento de la positividad (existencial) de la aporía, conviene insistir en que el producto del parto dialéctico, la duda, la perplejidad, el asombro, revelan la conciencia de la propia ignorancia: la conciencia de la propia finitud. La autoconciencia, entonces, conduce al saber de que los modos humanos de ser son inseparables de su concreción, que no son seres sustanciales, separados y subsistentes por sí mismos. Desde esta perspectiva, la dialéctica es una génesis literalmente onto-lógica, porque lo producido es el ser.*” Cfr. *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, pp. 99-100

⁹¹ La principal identificación entre el propósito socrático y el escéptico radica al parecer principalmente en el método del que se sirve, al realizar su estrategia de enfrentamiento dialéctico frente a su opositor teórico en cuestión, en mostrar la apabullante ignorancia del hombre ante las cosas indeterminadas sobre las que versa y discurre la filosofía. Samuel Cabanchik dice al respecto: “*Concentrémonos en el tipo de creencias que, según decíamos, el escéptico rechaza. Como se recordará, se trata de aquellas que pretenden alcanzar “las cosas como realmente son”. Pero ¿qué puede querer decir esta frase entrecomillada desde el punto de vista epistémico? (...) Lo que el escéptico renuncia a afirmar es cualquier cosa que no tenga la perspectiva desde la cual se afirma lo que se afirma. Suspende el juicio acerca de cómo son las cosas cuando no él ni nadie tienen relación con ellas. Ahora bien, si la objetividad es una exigencia propia del saber, entonces lo que el escéptico dice es simplemente:*

-SyP. –Sy-P

Mejor aún, puesto que no es él quien supuestamente tiene un saber, sino el dogmático a quien se opone, lo que dice es: “De acuerdo con tus propios criterios de saber, yo no sé y tú no tienes derecho a pretender que sabes”. Es lo que podría llamarse escepticismo socrático. Cabanchik, S., *El revés de la filosofía: lenguaje y escepticismo*, pp. 80-81

⁹² Cabanchik no deja de encontrar posibles vinculaciones de influencia socrática en posteriores escuelas del escepticismo, aseverando incluso que el método que se usa en el escepticismo (*sképsis*: investigación) es análogo al que se usa en la mayéutica socrática en relación a un intercambio dialógico-argumentativo: (...) *En cuanto a las fuentes de las que surge la Nueva Academia, hay que pensar principalmente en Sócrates. En efecto, la tarea escéptica que estamos describiendo a partir de una reinterpretación del “academicismo” de Carnéades no es muy distinta de la que llevaba adelante Sócrates. En ambos casos se comienza por el reconocimiento de un no-saber que funciona como móvil para formular los problemas y cuestiones a aquellos*

imposibilidad de *decir* algo (*gesagt*) sobre estas oposiciones irreductibles o problemas estancados, y en su lugar, sólo *mostrarlos* (*gezeigt*) en los límites de nuestro mundo, o sea, de nuestro lenguaje, retomando por un momento el vocabulario del primer Wittgenstein, el tractariano, quien llevó esta consecuencia un poco más lejos que el escepticismo antiguo, es decir, hacia la pretensión de disolución total de los problemas filosóficos en tanto no considerarlos como problemas susceptibles de ser discutidos, sumergiéndonos en otra clase de inefabilidad filosófica por el bien del que filosofa⁹³.

Nuevamente nos parece pertinente señalar que las dos visiones más explícitas de la inefabilidad filosófica en nuestra tradición occidental (la de los pirrónicos y la de Wittgenstein) se encuentran hondamente emparentadas, y que, si se analizan con detenimiento, creemos que podrían responder incluso al mismo modo intrínseco de percatación de los alcances cognoscitivos e intelectuales del ser humano. Justo en ese momento en donde cabe preguntarnos, a manera de comparación esclarecedora de nuestro tema: ¿no aparece en realidad en ese momento de suspensión de juicio aquel “sentimiento de lo místico” (*das Mystische*) del que hablaba Wittgenstein en el *Tractatus*, es decir, el de la imposibilidad descriptivo-enunciativa de encerrar todo lo que existe, de una sola vez, bajo el pensamiento-lenguaje discursivo, al hablar no sólo del *cómo* del mundo, sino del *qué* del mismo⁹⁴? ¿Qué se representa aquí sino es la famosa metáfora del

que prometen un saber. Pero ocurre que la indagación socrática resulta ser una sképsis, un examen dedicado a señalar que los mismos criterios según los cuales se había alcanzado un saber permiten derivar, con ayuda de reglas lógicas, creencias incompatibles con las que asumían como saber, y sin embargo compatibles con los elementos involucrados en la justificación de esas mismas creencias. Esto nos lleva a reflexionar acerca de la relación que el escéptico mantiene con aquello que comparte con el dogmático: criterios, leyes lógicas, o en fin, lenguaje. Ibid., p.89

⁹³ La relación de Ludwig Wittgenstein (sobre todo el tractariano, su primera etapa) con el escepticismo antiguo griego que nos interesa subrayar no ha sido, desde nuestro particular punto de vista, debidamente estudiada, al menos hasta donde tenemos noticia hasta ahora. Sin embargo es claro que Wittgenstein estaba al tanto del escepticismo en la filosofía. En 6.51 se enuncia: “El escepticismo no es irrefutable, sino claramente sin sentido (*unsinnig*) si pretende dudar allí en donde no se puede plantear una pregunta. Pues la duda sólo puede existir cuando hay una pregunta; una pregunta sólo cuando hay una respuesta, y esta únicamente cuando se puede decir (*gesagt*) algo”. Aquí se antoja una fuerte crítica wittgensteineana al escepticismo que acabamos de estudiar, aunque en realidad sólo sea un ataque superficial desde nuestro punto de vista, pues el paso de la duda “radical” escéptica hacia la liberación de esa duda por lo absurdo de sus presupuestos y formulaciones se da justo en la transformación de la *epojé* en *ataraxía*, es decir, en la liberación de la preocupación (*freedom from worry* se traduce muy a menudo al inglés el término *ataraxía*) que puede arrojar cualquier interrogación de estos tipos: donde no puede haber pregunta, tampoco respuesta, y en donde no hay duda recalcitrante, tampoco hay inquietud ni preocupación alguna: hay tranquilidad de ánimo. Wittgenstein en realidad parece aproximarse más en estas líneas críticas a escepticismos como el metódico cartesiano quizás, mismo que paradójicamente le sirvió para asentar postulados metafísicos inamovibles, aún en contra de su propio espíritu originario. En realidad sí se critica a la duda escéptica permanente, pero la crítica wittgensteineana no llega hasta el resultado vivencial de esa “suspensión del juicio” escéptico: podría defenderse incluso que el mismo Wittgenstein perseguía una especie de ideal “ataráxico” presente y legible no sólo en el *Tractatus*, sino en la totalidad de su obra. Tal afirmación resulta, desde luego, discutible.

ojo (el *sujeto* límite del mundo que no pertenece al mundo) que no puede verse a sí mismo, debido a sus alcances y su funcionalidad intrínseca que lo condiciona?⁹⁵

¿Significa esto que, según el dictamen escéptico, hay que optar por un “dejar de pensar”, de reflexionar o de criticar la realidad, en aras de la obtención de un bienestar emocional, deseable para casi cualquier sujeto racional? No lo creemos así. El esfuerzo del escéptico está puesto particularmente, no en abandonar la capacidad crítica del hombre respecto de su mundo (recordemos que *sképsis*, antes que nada, significa “investigación”), sino en evitar que tal capacidad rebase al hombre mismo y se torne en una enajenación tormentosa o en un hábito ocioso e infructuoso, en un vicio o en una tortura para él mismo y para sus semejantes. Podemos afirmar, casi con tono profético, que las subsecuentes generaciones de pensadores, a través de un futuro indefinido, seguirán haciendo filosofía, generando las metafísicas más diversas, porque al parecer es parte constitutiva de algunos seres humanos (no podríamos aseverar que de todos), la práctica del filosofar. La filosofía para el escéptico no es una ciencia: es un ejercicio, una *ascesis* del pensamiento y del lenguaje mismo. La capacidad transformadora de la filosofía para conducir al hombre por los senderos de la llamada “vida bienaventurada” tiene sus límites, como es natural. No obstante, no podemos decir tampoco que la filosofía le sea completamente inútil al hombre que la practica: depende de varios y muy diversos factores, sobre todo de la experiencia vital de cada quién y de la inteligencia e imaginación de cada persona que se vea obligada a ejercerla. Era ésta, en algún sentido, la concepción de los pirrónicos sobre el tema. Hacemos hablar aquí a La Filosofía como personaje teatral, como metáfora histórica, encarnada dramáticamente: “Mis proposiciones son esclarecedoras en este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo”⁹⁶.

Como lo sugiere también Karl Jaspers en uno de sus trabajos más célebres, la filosofía entonces aparece como una capacidad innegablemente humana, inseparable del pensar y del expresar en cuanto tal⁹⁷. El discurso filosófico, sólo una forma del pensamiento y del

⁹⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522: “Hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra (*zeigt*) a sí mismo; esto es lo místico”.

⁹⁵ *Ibíd.*: 5.632, 5.633, 5.6331

⁹⁶ Wittgenstein, 6.54.

⁹⁷ “El origen de la Filosofía está, pues, realmente en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límites, pero en último término y encerrando en sí todo esto, en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde un principio ya en el hecho de que toda Filosofía impulsa a la comunicación, se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación y está indisoluble del ser verdad. Únicamente en la comunicación se alcanza el fin de la Filosofía en el que está fundado el último término el sentido de todos los fines: el interiorizarse del ser, la claridad del amor, la plenitud del reposo”. K. Jaspers, *La Filosofía*, p. 26

lenguaje discursivo como hay muchas otras, desde nuestro punto de vista, se nos presenta como uno de los lugares desde donde mejor se puede definir lo que somos en tanto entes racionales, pues es aquella característica, según algunas opiniones, la que nos diferencia de las demás especies del reino animal: la de “dar razón” de las cosas, del Universo y de nosotros mismos. No podemos negar esta parte de nosotros, de manera tan simple y tan aparentemente arbitraria. Allí la valía de la filosofía para el hombre.

A través de nuestro recorrido, hemos podido vislumbrar que la noción regular (el lugar común filosófico) sobre el término *escepticismo* se encuentra, en la mayoría de los casos, ignorada, o en el mejor de los escenarios, distorsionada. El rescate del pretendido “espíritu original” del escepticismo ciertamente ha sido uno de nuestros principales móviles al interior de esta tesis, pero no ha sido el único. La posibilidad de expandir nuestros horizontes lingüísticos y de pensamiento a través de la instalación de nuestro razonamiento y nuestro lenguaje en el ámbito de la paradoja, con el fin único de trascender las barreras limítrofes que nos ofrece nuestra usual mentalidad dualista y de lógica ambivalente a la que estamos habituados, al mismo tiempo que el considerar y el respetar nuestras lindes conceptuales que suelen acotar nuestros quehaceres como pensadores de lo real, ha fungido también como uno de nuestros motores primarios para la elaboración de nuestro trabajo. Nuestro pretexto discursivo para llegar a estas conclusiones ha sido el estudio meticuloso del término *aphasia* en el vocabulario empleado por la escuela escéptica de la antigua Grecia, acuñada aquí como *inefabilidad filosófica*. Una de nuestras más profundas convicciones filosóficas responde precisamente a esta complicada situación planteada en este trabajo: “sobre lo que no se puede hablar es mejor callarse”⁹⁸ es al mismo tiempo un avanzar y un retroceder en el ámbito de la filosofía: se retrocede ante lo profundamente abismático y vedado que la potencia de la simple y llana razón instrumental no puede comprender ni expresar en plenitud mediante la herramienta del lenguaje; pero se avanza hacia el desarrollo de una vida individual más rica en contradicciones disueltas en un trasfondo armónico (libre de perturbaciones anímicas innecesarias o preocupaciones gratuitas) que pueda propiciar un fuerte basamento ético desde donde se pueda desplegar una vida práctica o creativa útil y valiosa para la sociedad que la contiene, distanciada en parte de los excesos de nuestro entendimiento que sólo apesadumbran y ensombrecen nuestro camino, imposibilitándonos la consecución de metas y proyectos que se juegan en la concretud y la inmediatez de la vida política, social, artística e intersubjetiva.

Es así como el escéptico, mediante su ejercicio del filosofar para salir de la filosofía, nos abre paso en medio de la maleza de lo indeterminado y lo oscuro (*ádela*) que posee la reflexión humana sobre lo más abismal de la existencia, para poder llegar finalmente a algún claro en medio del bosque de nuestra compleja circunstancia vital, un espacio ideal pleno de una anhelada tranquilidad, aparentemente alejada ya de los espinos del pensamiento especulativo y de las ciénagas del lenguaje impreciso que perturban y que

⁹⁸ Wittgenstein, 7.

angustian a los seres con naturaleza filosófica; espacio en donde el proyecto individual en sociedad, situado ya desde un cierto tipo de libertad derivada del propio autoconocimiento, puede adquirir cualquier faz y cualquier destino que forjemos por nosotros mismos sin obstáculos innecesarios, cualquier tipo de viraje sobre nuestros actos y nuestras decisiones que sean susceptible de llegar a buen término al seguir nuestras propias regulaciones y nuestras propias consideraciones: construir y disfrutar al mismo tiempo, según el ideal canónico de la mayoría de las éticas griegas que conocemos, de una *vida buena*, digna de ser vivida, de estar siendo vivida en el seno de la libertad de nosotros mismos, en la famosa *autarquía*. Situación vital que se antoja al mismo tiempo utópica e ingenua, y sin embargo, singularmente noble y atractiva, apasionante en su persecución del des-apasionamiento intelectual, en las lindes mismas de la serenidad humana. Reza un poema chino del siglo VIII del autor Liu Tsung-yuan, el cual nos recuerda, como un bello retrato evoca a la persona retratada, aquel estado anímico supremo perseguido inherentemente por el filósofo pirrónico que ha logrado escapar del terreno de la especulación metafísica excesiva, todo esto mediante una hábil economía lingüística, dispuesta en unos cuantos versos:

*A lado del biombo,
sobre mi lecho de bambú,
con una piedra por almohada,
me dormí, y mi libro cayó de mi mano cansada.
Cuando desperté,
estaba lleno de alegría, y sonreí silenciosamente.
Repentinamente,
desde el río,
llegan fragmentos de melodías de la flauta del pescador⁹⁹.*

⁹⁹ *Las mejores poesías chinas: Li Po y otros*, p. 132

VI. Apéndice

Imágenes del silencio: ideas, aforismos y alusiones en la historia de la filosofía posterior al pirronismo griego en relación con el fenómeno de la inefabilidad

“Aspirad a la virtud, creed a los que, habiéndola seguido mucho tiempo, proclaman que ellos siguen una cosa grande, que cada día aparece mayor, honradla como a los dioses y a sus cultivadores como a sus pontífices y siempre que se hiciera mención de las letras sagradas, callad. Esta expresión: favete linguis no se deriva, como muchos piensan, de favor, sino que manda el silencio, para que lo sagrado pueda proceder según el ritual sin el estrépito de ninguna mala voz. Lo que es mucho más necesario que se os mande a vosotros para que siempre que por aquel oráculo se diga algo, lo oigáis con atención y en silencio.”

Séneca, *De la vida bienaventurada*

“Los sentidos no pueden percibir ni intuir lo que es propio del entendimiento. Signos y figuras no son lo mismo que las realidades inmateriales a las que se refieren; lo corpóreo no aprisiona lo intangible e incorpóreo. Del mismo modo, y con toda verdad, aquella infinita supraesencia trasciende toda esencia, aquella unidad está más allá de la Inteligencia. Ningún razonamiento puede alcanzar el Uno inescrutable. No hay palabras con que poder expresar aquel Bien inefable, el Uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre toda mente, palabra sobre toda palabra. Trasciende toda razón, toda intuición, todo nombre. Él es el Ser y ningún ser es como Él. Causa de todo cuanto existe. Él mismo está fuera de las categorías del ser. Sólo Él, con su sabiduría y señorío, puede dar a conocer de sí mismo lo que es.”

Pseudo Dionisio el Areopagita, *Los nombres de Dios*

“Si te desprendes de los deseos y de los hábitos, si eres inteligente y consideras bien lo que te voy a decir en los siguientes capítulos sobre la negación de los atributos, tendrás necesariamente de la certeza de ello y entonces serás de los que conciben la unidad de Dios, y no de los que solamente la pronuncian por la boca, sin concebir una idea de ella y que pertenecen a la especie de los que han dicho: Tú estás cerca de su boca, pero lejos de su interior (Jer 12, 2). Que el hombre es menester que sea de los que conciben la verdad y la entienden, aunque no la pronuncien como está mandado a los virtuosos, diciéndoles: Pensad en vuestro corazón, en vuestro lecho, y guardad silencio (Sal 4, 5).”

Maimónides, *Guía de descarriados*

“Mirad, eso lo debéis tomar por verdadero: si alguien que no sea Jesús quiere hablar en el templo, es decir en el alma, entonces Jesús calla, como si no estuviera en su casa, pues tiene invitados extraños con los que aquélla habla. Para que Jesús hable en el alma, debe estar sola y callada, si quiere oír hablar a Jesús. ¡Ah! entonces él entra y empieza a hablar. ¿Qué dice el Señor Jesús? Dice lo que él es.”

Meister Eckhart, *El templo vacío*

“El silencio feliz.

¡Qué feliz es el hombre que no quiere ni sabe!

Aquel (entiéndeme bien) que no da a Dios ni alabanza ni gloria”

Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*

“Cuando nuestro ánimo se ha llenado de tales reflexiones, el espectáculo de un cielo estrellado en una noche serena nos infunde una especie de gozo que sólo las almas nobles pueden sentir. En medio del silencio general de la naturaleza y del sosiego de nuestros sentidos, la capacidad recóndita del conocimiento del espíritu inmortal habla un lenguaje indefinible, en que se contienen conceptos no desarrollados que el hombre es capaz de sentir, pero no de describir.

Y si entre las criaturas pensantes de este planeta existen seres lo suficientemente viles para encadenarse a la esclavitud de la vanidad a pesar de todas las tentaciones con que un objeto puede llamar a su pecho, ¡cuan desventurado es el mundo que ha podido crear seres tan miserables! ¡Y cuan venturoso, por otro lado, al ver abrirse ante él, bajo las condiciones más aceptables, un camino por el que puede llegarse a una dicha y a una altura infinitamente superiores a las ventajas que en cualquier objeto del mundo pueda crear la más ventajosa organización de la naturaleza!”

Immanuel Kant, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*

“Abraham se rehúsa a la mediación; en otros términos: no puede hablar. En tanto hablo, expreso lo general; y callándome, nadie puede comprenderme. Cuando Abraham quiere expresarse en lo general le es menester decir que su situación es de duda religiosa, por que no hay expresión más elevada, sacada de lo general, que esté por encima de lo general, que franquee (...) Abraham calla...pero él no puede hablar; en esta imposibilidad residen la angustia y la miseria. Por que si, hablando, no puedo hacerme comprender, yo no hablo, aunque perore de noche y de día sin interrupción. Ése es el caso de Abraham; él puede decirlo todo, excepto una cosa, y cuando no puede decirla en forma tal que se haga

comprender, no habla. La palabra que permite traducirme a lo general es un apaciguamiento para mí. Abraham puede decir las cosas más hermosas de que una lengua sea capaz sobre su amor por Isaac. Pero tiene otra cosa en su corazón; ese algo más profundo, que es la voluntad de sacrificar a su hijo por que se trata de una prueba.”

Sören Kierkegaard, *Temor y temblor*

“Pese a todo, y como decía hace un momento, la virtud proviene del conocimiento, si bien no del conocimiento abstracto que se deja expresar por medio del lenguaje. La auténtica bondad del ánimo, la virtud desinteresada y la magnanimidad pura provienen de un conocimiento intuitivo e inmediato, que no está ni más allá ni más acá del razonar, de un conocimiento que no es abstracto y, por lo tanto, tampoco se deja participar; cada cual debe asimilarlo de una forma inmediata por sí mismo, y esa es la razón de que semejante conocimiento no encuentre su expresión adecuada en las palabras, sino única y exclusivamente en los hechos, en la conducta, en el transcurso vital del ser humano.

Al abordar aquí la teoría de la virtud, también hemos de formular in abstracto la esencia de ese conocimiento del que procede toda virtud; pero en dicha enunciación no me será posible suministrar ese conocimiento mismo, que resulta incomunicable, sino tan sólo el concepto de dicho conocimiento, su retrato in abstracto; dicho conocimiento encuentra únicamente en las acciones su adecuada expresión, su auténtica epifanía, y por ello he de partir siempre de las acciones, indicando lo que propiamente les precede, con lo cual no hago sino expresar in abstracto aquello que denotan.”

Arthur Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*

“El largo silencio debéis aprender; y nadie ha de veros el fondo. Y los que mejor callan no son los que cubren su faz y enturbian su agua para que no se vea a través de ella. Los que mejor callan son los claros, los gallardos, los transparentes, cuyo fondo es tan profundo que no se deja ver ni a través del agua más clara. En ellos, el callar no se muestra como callar. La finalidad es desacralizar cada cosa y cada acción: ¡pues que es la sacralidad si no reside en el corazón y en la conciencia de la cosa y de la acción! No quiero que hagáis ninguna cosa con “para” y “porque” y “para que”, sino cada cosa por la cosa misma y por amor a ella. Contra las maneras rígidas, de ellas nos redime: el alma, para la que todo se convierte en juego.”

Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*

“El mismo fundamento existencial está en la base de otra posibilidad esencial del discurso, el ‘callar’. En el curso de una conversación, el que calla puede ‘dar a entender’, es decir, facilitar la comprensión más que el que no cesa de hablar. La amplitud del discurso sobre cualquier cosa no equivale a una amplia comprensión de la realidad. Al contrario, un río de palabras sobre un argumento, no hace otra cosa que obscurecer el objeto a comprender, dándole la claridad aparente de la artificiosidad y de la banalidad.

Callarse, no obstante, no significa estar mudo. Por el contrario, el mudo tiende a ‘hablar’. El mudo no demuestra como tal el poder de callar, por que le falta hasta la posibilidad de demostrarlo. De la misma manera, el que es callado o taciturno por naturaleza, no demuestra, al igual que el mudo, que puede callar. El que no dice nunca nada no tiene la oportunidad de callar en el momento oportuno. Sólo el verdadero discurso hace posible el silencio auténtico. Para poder callar, necesita el existente humano tener algo que decir; debe también el contar en sí con la posibilidad de una apertura a sí mismo y al mundo. Entonces, y sólo entonces, se le da la posibilidad de un silencio auténtico, y no se evita ‘la charlatanería’.

El silencio, como modo de discurso, articula tan originariamente la posibilidad de comprensión del existente humano, que de él procede el auténtico ‘poder oír’ y el ‘poder encontrarse los humanos’.”

Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*

“Al implicar la violencia en la dialéctica, Hegel intenta llegar sutilmente a la equivalencia entre la violencia y el pensamiento, pero abre de este modo el último capítulo: nada puede impedir, terminada la historia, que el pensamiento llegue al punto muerto en que, ante la respuesta inmutable que se otorga, obteniéndola de sí mismo, comprende su equivalencia con el silencio último, que es lo propio de la violencia.

En este punto, a Hegel le faltó la fuerza sin la cual la implicación de su pensamiento no habría tenido, con toda claridad, el desarrollo que requería. El silencio es la violación ilimitada de lo prohibido que la razón del hombre contrapone a la violencia: es la divinidad sin freno que el pensamiento sólo extrae de la contingencia de los mitos (...) El silencio sin grito que jamás reduce el machacamiento sin salida del lenguaje, no es equivalente a la poesía. La poesía misma nada reduce, sino que llega. Ella alcanza la cima. Desde lo alto de la cima, tantas cosas se ocultan y nadie ve. Allí, ya nada hay.”

Georges Bataille, *La obscuridad no miente*

VII. Fuentes recomendadas para el estudio del escepticismo griego antiguo

A) PRINCIPALES FUENTES

- Sexto Empírico, *Hipotiposes pyrrhonicae* y *Adversus Mathematicos*. Edición Bekker (Berlín, 1842).
- Diógenes Laercio, IX 11-12. 101-116.
- Eusebio, *Praeparatio evangelica* XIV 18-21
- Diels, H., *Poetarum philosophorum Fragmenta* (Berlín, 1901) (Timón)
- Mekler, S., *Academicorum philosophorum Index Herculaneensis* (Berlín, 1902)

B) PRINCIPALES ESTUDIOS

a) En otros idiomas:

- Brodureau, R., *De Arcesilao philosopho academico* (1821)
- Saisset, E., *Le scepticisme (Enesideme, Pascal, Kant)* (París, 1840 ; 21867)
- Geffers, A., *De Arcesilao* (1841)
- Maccoll, N., *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus* (Londres, 1869)
- Brochard, V., *Les sceptiques grecs* (París 1887, 1959)
- Credaro, L., *Lo scetticismo degli Academici* (Milano, 1889)
- Goedeckemeyer, A., *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Leipzig, 1905)
- Richter, R., *Der Skeptizismus in der Philosophie* (Leipzig, 1908)
- Arnim, H. Von, *Arkesilaos. Karneades: R. E. Pauly-Wissowa* (1919)
- Robin, L., *Pirrón et le scepticisme grec* (Paris, 1944)
- Dal Pra, Mario, *Lo scetticismo greco* (Milano, Bocca, 1950)
- Mindán Manero, M., *El fundamento de la conducta en el escepticismo griego: Revista de filosofía* (Madrid, 1956) 227-242
- Varios, *Les sceptiques grecs*, dir. por J. P. Dumont (París, 1966)
- Annas, J. y Barnes, J., *The Models of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* (Cambridge, 1985)
- Long, A. A. y Sedley D. N., *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987)
- Annas, J. y Barnes, J., *Sextus Empiricus Outlines of Scepticism* (Cambridge, 2000)
- Bett, Richard, *Pyrrho, His Antecedents and His Legacy* (Oxford, 2000)
- Bailey, Alan, *Sextus Empiricus and Pirranean Scepticism* (Oxford, 2002)
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovering of Pyrrhonism* (Oxford, 2002)
- Barnes, J., *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 2007)

b) Existentes en español:

- Brochard, Victor, *Los escépticos griegos*. Traducción de Vicente Quinteros (Buenos Aires, 1945)
- Román Alcalá, Ramón, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad* (Córdoba, 1994)
- Chiesara, María Lorenza, *Historia del escepticismo griego* (Madrid, 2007)

C) PRINCIPALES SITIOS EN INTERNET

- *JSTOR*: <http://www.jstor.org/>
- *The Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://iep.utm.edu/s/skepanci.htm>
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>
(Abundante bibliografía en inglés)
- *Comprehensive Bibliography of Skeptical Thought in the Ancient World*:
http://www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/skepsis.html
- Peter Suber, "Classical Skepticism" Issues and Problems:
<http://www.earlham.edu/~peters/writing/skept.htm>
- *Perseus Project*:
<http://perseus.tufts.edu/>

VIII. Bibliografía

1. Bibliografía primaria (fuentes):

- Annas, Julia and Jonathan Barnes, *Sextus Empiricus Outlines of Scepticism* (traducción al inglés de las *Pyrrôneioi Hypotypôseis* de Sexto Empírico). Cambridge University Press, Great Britain, 1994.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Clásicos de Grecia y Roma, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Biblioteca Clásica Gredos, 179. Madrid, 1993.

2. Bibliografía secundaria

a) Estudios y comentarios sobre escepticismo griego antiguo:

- Bett, Richard, *Pyrrho, his Antecedents and his Legacy*. Oxford University Press, New York, 2000.
- Brochard, Víctor, *Los escépticos griegos*. Traducción de Vicente Quinteros. Biblioteca Filosófica, Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.
- Cabanchik, Samuel, *El revés de la filosofía: lenguaje y escepticismo*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.
- Chiesara, Maria Lorenza, *Historia del escepticismo griego*. Traducción del italiano y del griego de Pedro Bádenas de la Peña. Biblioteca de Ensayo 54 (Serie Mayor), Ediciones Siruela, Madrid, 2007.
- Decleva Caizzi, F., "Aenesidemus and the Academy", en *The Classical Quarterly, New Series*. Vol. 42, No. 1 (1992), pp. 176-189. Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.
- Long, A. A. and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers. Volume 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary* (particularmente: *Early Pyrrhonism*, pp. 13-24; *The Pyrrhonist Revival*, pp. 468-488). Cambridge University Press, Great Britain, 1987.

- Román Alcalá, Ramón, *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*. Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, Córdoba, 1994.

b) Obras varias citadas:

- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra (2 volúmenes). Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1970.

- Ayer, Alfred Jules, *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1965.

- Descartes, René, *Discurso del método*. Traducción de J. Rovira Armengol. Estudios preliminares de Paul Valéry y Francisco Romero. Editorial Losada, Buenos Aires, 2004.

- _____, *Meditaciones metafísicas/Las pasiones del alma*. Traducción de Juan Gil Fernández y Consuelo Bergés, prólogo de José Antonio Míguez, Biblioteca de Filosofía, Ediciones Folio, Barcelona, 2002.

- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez. Pre-textos, Valencia, 1997.

- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Tomo I. Ediciones Gernika, México, 2003.

- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra. Sección de obras de filosofía: FCE, México, 2004.

- Hipócrates, *Juramentos hipocráticos. Tratados médicos*. Traducciones y notas en colaboración: Ma. Dolores Lara Nava, Carlos García Gual, J. A. López Férez, Helena Torres. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 1990.

- Jaspers, Karl, *La Filosofía*. Traducción de José Gaos. Breviarios No. 77, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

- Li Po y otros. *Las mejores poesías chinas*. Compilación, traducción, introducción y notas de Roberto Curto. Clásicos de Bolsillo. Errepar-Longseller, Buenos Aires, 2000.

- Platón: *los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*. Conrado Eggers: compilador. Cuaderno 45. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1987.

- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Versión e introducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Filosofía y Pensamiento: Ensayo. Alianza Editorial, Madrid, 1999.

3. Bibliografía terciaria (de apoyo)

Estudios consultados sobre escepticismo antiguo y relacionados:

- Bailey, Alan, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian scepticism*. Oxford University Press, 2002
- Barnes Jonathan, *The Toils of Scepticism*. Cambridge University Press, 2007.
- _____, *The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge University Press, 1985
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: the transmission and recovery of pyrrhonist*. Oxford University Press US, 2002
- Forster, Michael N., *Kant and skepticism*. Princeton University Press, 2008
- Long, A. A., "Socrates in Hellenistic Philosophy" en *The Classical Quarterly, New Series*. Vol. 38, No. 1 (1988), pp. 150-171. Cambridge University Press on behalf of The Classical Association.
- Stroud, Barry, *El Escepticismo Filosófico y su Significación*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1991.
- Strawson, Peter F., *Escepticismo y naturalismo*. Traducción e introducción de Susana Badiola. Mínimo Transito, Machado Libros, Madrid, 2003.