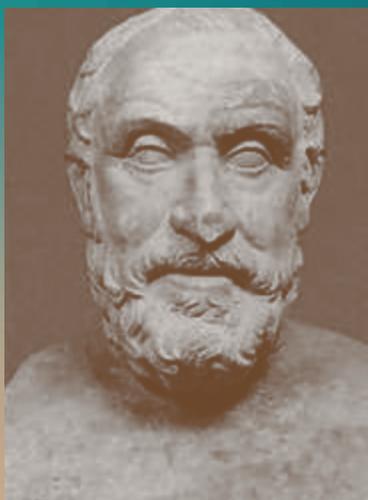
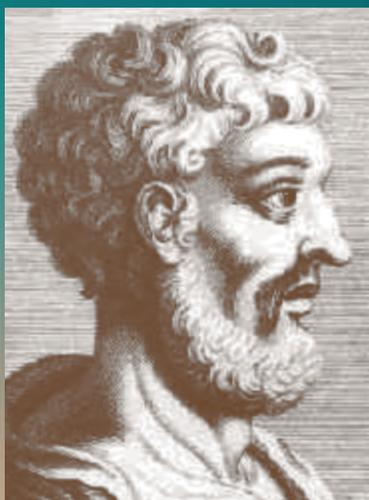


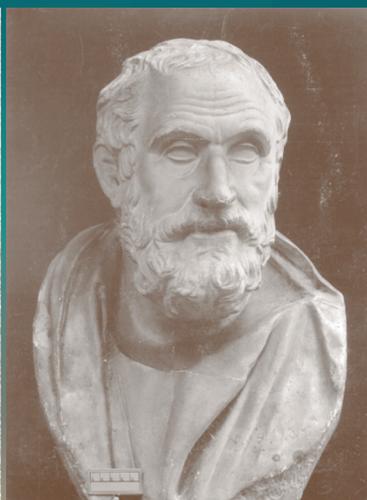
El dios Jano: de lo fenoménico a lo probable



Pirrón de Élide (365-275 a.C.)



Sexto Empírico (160-210 d.C.)



Carnéades (214-129 a.C.)

**Crerios para la vida práctica de los pirrónicos
y los neoacadémicos**



**UNIVERSIDAD
LIBRE®**

Eduardo Geovo Almanza

El dios Jano: de lo fenoménico a lo probable

Criterios para la vida práctica de los pirrónicos y los neoacadémicos

Eduardo Geovo Almanza

Geovo Almanza, Eduardo

El dios Jano: de lo fenoménico a lo probable : criterios para la vida práctica de los pirrónicos y los neoacadémicos / Eduardo Geovo Almanza. -- Bogotá : Universidad Libre, 2018.

104 p. ; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN 978-958-5466-31-9

Escépticos (Filosofía griega) 2. Filosofía antigua 3. Sofistas (Filosofía)

186.1 SCDD 21

Catalogación en la Fuente – Universidad Libre. Biblioteca



UNIVERSIDAD LIBRE

Comentarios y sugerencias:

Correo-e del editor: elias.castro@unilibre.edu.co

© Elias Castro Blanco, editor, 2017

© Facultad de Filosofía, 2017

© Universidad Libre Sede Principal Bogotá, 2017

ISBN Impreso: 978-958-5466-31-9

ISBN Digital: 978-958-5466-32-6

Queda hecho el depósito que ordena la ley.

Reservados todos los derechos. No se permite la reproducción total o parcial de esta obra, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio (electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros) sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*.

Editorial: Universidad Libre

Coordinación editorial: Luz Bibiana Piragauta Correa

Correo-e: comunicaciones@unilibre.edu.co

Calle 8 No. 5-80, Tel: 3821000, Bogotá D.C.

Diseño y diagramación:

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S–Xpress Kimpres

Portada: los pirrónicos: Pirrón de Élido, Sexto Empírico y Carméades

Esta obra está cofinanciada por el Fondo de publicaciones de la Universidad Libre
Impreso en Colombia en los talleres gráficos de Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.

Cra 69H No 77-40

PBX.:+57(1) 602 0808

www.xpress.com.co

Bogotá D.C., Colombia 2018

Printed in Colombia



UNIVERSIDAD LIBRE®

Directivos Universidad Libre

Presidente

Jorge Alarcón Niño

Vicepresidente

Jorge Gaviria Liévano

Rector Nacional

Fernando Enrique Dejanón Rodríguez

Secretario General

Floro Hermes Gómez Pineda

Censor Nacional

Ricardo Zopó Méndez

Director Nacional de Planeación (e)

Alejandro Muñoz Ariza

Presidente Seccional

Julio Roberto Galindo Hoyos

Rector Seccional

Jesús Hernando Álvarez Mora

Decano Facultad de Filosofía

Rubén Alberto Duarte Cuadros

Director Centro de Investigaciones

Elías Castro Blanco

Pares lectores

Manuel Osvaldo Ávila

Doctor en filosofía

Ricardo Romero

Magíster en Filosofía

DEDICATORIA

A mis padres: Clímaco y Lucila; mis queridos hermanos: Humberto, Fabio, Jacqueline, Harold, Estivaliz; mi querida esposa, Florenia, y amigos, quienes me ofrecieron siempre su ayuda incondicional, y comprensión sin límites.

RECONOCIMIENTOS

Expreso mi más sincera gratitud a las personas e instituciones que contribuyeron para que esta obra fuera posible:

Agradezco a la Universidad Libre, en general, y a la Facultad de Filosofía, en particular, por permitirme trabajar en un ámbito tan apasionante como es la filosofía.

Al decano y amigo, Rubén Alberto Duarte Cuadros, por su contribución para hacer realidad la publicación de esta obra.

A mis colegas y amigos, Hernán Martínez Ferro y Elías Castro Blanco, quienes con su gentileza y afecto me alentaron, en todo momento, a culminar el trabajo.

A los profesores: Juan Ricardo Romero Espinosa (U. Andes) y Manuel Oswaldo Ávila Vásquez (UPTC), quienes fueron los pares lectores del trabajo.

Al profesor Juan Carlos Gettial por la revisión y corrección del texto.

A mis entrañables amigos: Georgia Kaltsidou, Rodrigo Betancourt, Eduardo Nivia, Fabio Correa, Lucy Riaño, Yesid Acosta, Flor Esneda Arango, Luis Enrique Camargo, Consuelo Acevedo, Humberto Walteros, Efigenia Prada y Antonio Ordoñez †.

A los colegas profesores de la Universidad Libre, mis estudiantes de filosofía, y estudiantes del semillero Méthexis, con quienes discutí aspectos centrales de los temas que se desarrollan a continuación.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1	
LOS PIRRÓNICOS Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO	
EPISTEMOLÓGICO	19
La problemática relación entre la Epoché y la Ataraxia	27
Criterio para la vida práctica	30
La postura de Pirrón.....	34
Planteamiento de sexto empírico.....	36
CAPÍTULO 2	
ANTÍTESIS, EQUIVALENCIA Y NEUTRALIDAD	39
Breve introducción a la argumentación griega.....	40
Argumentos pirrónicos como purgativos	46
Estructura de los argumentos pirrónicos	49
Confrontación con la dialéctica socrático-platónica y los dobles razonamientos de los sofistas.....	56
Estrategia argumentativa de los neoacadémicos.....	62
CAPÍTULO 3	
APRAXIA Y POLÍTICA EN EL ESCEPTICISMO.....	81
Consideraciones políticas	88
CONCLUSIONES	96
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUCCIÓN

En el título de este trabajo se menciona a Jano, dios romano arcaico y sin antecedente griego. De acuerdo con García Gual, esta deidad se representaba con doble rostro, mirada hacia atrás y hacia adelante; bifronte y sin espalda, su cabeza se alzaba sobre un pilar cuadrangular o sobre un mojón de los que marcan los lindes. Jano aparece, pues, como guardián de los caminos y de los nuevos tiempos; el guardián de las puertas, relacionado con los momentos peligrosos del cruce de un sitio a otro. Así, esta divinidad puede ser vista también como símbolo del presente, que es solo un momento decisivo de tránsito entre el pasado y el futuro (2003: 195).

Al igual que el dios Jano, las corrientes escépticas presentan dos caras, tal vez incompatibles, pero que subsisten en tensión permanente: la de los que suspenden el juicio y les sobreviene la *ataraxia*, una conexión fortuita que no es promesa de salvación, y la de los que aceptan cierto grado de probabilidad y verosimilitud en la vida práctica, en el que se abandona la *epoché* y la *ataraxia* por una vida más racional, el mundo cívico que da lugar al saber menos incierto por ser producto de la actividad humana. Esto hace recordar que, si se observa detenidamente, en la vida práctica existe una gran cantidad de acciones importantes que no pueden realizarse más que desde la probabilidad; por ejemplo, navegar o viajar, que son tareas abiertas, alejadas de la seguridad o certeza absoluta, algo contrario a la creencia de los dogmáticos.

Igualmente, la noción de *tránsito*, entendida como diversos modos de escepticismo frente a los problemas que plantea el conocimiento de la realidad y la conducta humana, remite al encuentro entre dos corrientes escépticas. En este sentido, tanto la tradición pirrónica —quienes se sienten deudores de los planteamientos de Pirrón de Elis y consideran que los han mejorado cualitativamente—, como la tradición neoacadémica —cuya fuente de inspiración es la postura socrático-platónica, sobre todo la que se encuentra en los diálogos de juventud o diálogos socráticos—, comparten, pese a las diferencias, que sus postulados no tienen ningún carácter doctrinal o dogmático, defienden o presentan sus argumentos con el firme propósito de construir respuestas provisionales y racionales con la convicción de que no existe un criterio que permita determinar qué es lo verdadero y qué es lo falso; sin abandonar una de las actitudes o deseos fundamentales del ser humano: seguir

investigando, porque, tal vez, como afirma Sócrates, una vida sin examen no es una vida digna para el hombre.

Como guardián de los caminos y de los nuevos tiempos, y como experiencia del pensamiento, el escepticismo no ha sido estéril en la historia de la filosofía occidental. Raramente adoptado como tal en su versión antigua, pero frecuentemente revisado y repensado, a veces atenuado, a veces radicalizado, mas nunca asumido como algo banal y superfluo, ha sido capaz de mostrar, a través de tantos pensadores, que dichas posturas, en muchas ocasiones, despiertan al pensamiento de su «sueño dogmático». En cuanto a su relación con los momentos peligrosos del cruce de un sitio a otro, el escepticismo representa una invitación permanente a revisar fundamentos, ya que, tal vez, la ausencia de sentido es el sentido, por cuanto parece que la incertidumbre es condición de la vida feliz.

Polemizando con los dogmáticos y los académicos¹, Sexto Empírico² plantea otro origen de la indagación filosófica: contrario a lo sostenido por la tradición platónico-aristotélica, no es el asombro o la maravilla (*tháuma*) que se experimenta cuando, ante los sucesos del mundo, se

1 Los escépticos pirrónicos clasifican en tres las posturas básicas relacionadas con la investigación de cualquier asunto: en primer lugar, los dogmáticos que concluyen descubriendo algo y afirman haber encontrado la verdad, como es el caso, entre otros, de las doctrinas de Aristóteles, Epicuro y los estoicos; en segundo lugar, los académicos que concluyen en la negación de dicho descubrimiento y aseguran que esta es inaprehensible, como es el caso de la vertiente escéptica de la Academia, representado, entre otros, por Carnéades y Clitómaco; en tercer lugar, los escépticos que afirman, ante la diversidad de opiniones, la necesidad de continuar indagando o investigando.

2 Si bien Victor Brochard divide la doctrina escéptica antigua en tres periodos —escepticismo práctico, escepticismo dialéctico y escepticismo empírico— (1945: 52-54), y María Lorenza Chiesara divide el escepticismo griego en tres momentos —los pirronianos, los académicos y los neopirronianos— (2007), el presente trabajo, cuyo interés es la propuesta ética, lo que hoy se denomina filosofía práctica, clasifica en dos grupos el escepticismo antiguo: el primero es el de los pirrónicos, cuyos representantes más significativos son Pirrón, Enesidemo y Sexto Empírico, y el segundo es el de los neoacadémicos, cuyos representantes son Arcesilao y Cicerón. Una de las características del primer grupo es, como acertadamente lo señala Bréhier, que Pirrón fue admirado más por su carácter y valor moral que por su doctrina, mientras que Enesidemo y Sexto Empírico se orientaron más hacia lo teórico, lo que denomina *argumentación escéptica técnica* (1956: 513). Por otra parte, Luc Brisson sostiene que la denominación *nueva Academia* puede justificarse de diversas maneras. La primera consiste en que, a diferencia de la antigua, cuyos representantes escribían mucho, los de la nueva no escribían, sino que le daban mayor importancia a la enseñanza oral, tomando, en parte, el ejemplo de Sócrates. La segunda consiste en que, siguiendo el ejemplo de exposición socrática, no imponían sus dogmas, sino que pedían consejos a sus interlocutores y mantenían con ellos vivas conversaciones; es decir, lo fundamental no era la autoridad del maestro, sino su razón la que debía guiarlos y, así mismo, respondían a las preguntas con nuevas preguntas. Esta manera de comportarse en los diálogos fue propia de Arcesilao y Cicerón. (Brisson, Luc. Sexta Parte. Las tradiciones platónicas y aristotélicas. En: Canto-Sperber, Monique. (2000). *Filosofía griega*. Vol. 2. *La filosofía en la época helenística*. Buenos Aires, Docencia, pp. 597-707).

ignoran sus causas —cuestión que, para Severino, tiene un significado más intenso, puesto que indica también el estupor frente a lo atónico, a lo extraño, en la medida en que, al no conocerse las causas de lo que sucede, el sucederse de las cosas es lo inquietante (1987: 9-13)—, sino la perturbación o angustia (*ταρασσομένοι*) que surge, en los más grandes talentos, por el carácter contradictorio de las cosas y la duda (*ἀποροῦντες*) acerca de quién tiene la razón, lo que conduce a la investigación por saber qué es lo verdadero y qué es lo falso (HPI 6 12-13)³. Pero el problema no solo radica en que se duda de que se pueda establecer convincentemente un criterio de verdad⁴, sino en que, suponiendo que se pueda establecer dicho criterio, este aleja de la serenidad del espíritu o tranquilidad del ánimo (*ataraxia*) en las cosas que dependen de la opinión, que viene a ser el ideal de felicidad del sabio escéptico. En otras palabras, no es la búsqueda de la verdad, sino sus contenidos, las certezas, lo que se constituye en el principal obstáculo para la felicidad.

Lo anterior se fundamenta, por una parte, en que los escépticos intentan demostrar que es muy difícil especificar en qué consiste dicho criterio y, por otra parte, en que es inaprehensible para el ser humano. Todo esto con el fin de invitar a seguir investigando, dado que *escéptico* se define como aquel que investiga, sin conocer el éxito de su indagación (*ζητητική*), aquel que suspende el juicio (*εφεκτική*) o aquel que no se pronuncia ni en un sentido afirmativo ni en un sentido negativo (*ἀπορητική*). (HP I 3 7-8).

Esto resume un aspecto central del escepticismo, la disposición de ánimo que acompaña en el conocimiento de las cosas y en la búsqueda de la verdad. Así pues, dicho interés por el conocimiento se orienta,

3 Empírico, S. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid, Gredos. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. El mismo planteamiento se vuelve a encontrar en HP I, 12 29-30. Rafael Sartori Maulini lo traduce como confusión y duda (*Hipotiposis pirrónicas*, 1996), mientras que Julia Annas y Jonathan Barnes utilizan los términos *troubled* y *puzzled* (*Outlines of Scepticism*, 2000). En el presente trabajo se han preferido los términos *perturbación* y *duda*, debido a que los escépticos enfatizan que no es una cuestión simplemente epistémica, sino que dicha perturbación suministra el remedio que viene a ser la esperanza de alcanzar la imperturbabilidad o tranquilidad del ánimo, cifrando el objetivo de la filosofía en la obtención de la felicidad. Vale la pena señalar que se citan los textos de Sexto Empírico como se hace tradicionalmente con las obras antiguas; esto es, las iniciales del nombre del texto, libro y verso. En adelante se utilizará la sigla HP cuando se cite el libro *Esbozos pirrónicos* o *Hipotiposis pirrónica*.

4 Cabe resaltar que el escéptico antiguo no duda de todo ni se basa en la afirmación abstracta de que no existe verdad alguna, sino en la afirmación de que no existe o no puede existir una verdad epistémica que se ponga por encima de la verdad del mundo de lo fenoménico; es decir, no duda de los fenómenos en tanto apariencia que imprimen los sentidos y el intelecto, sino únicamente de las aprehensiones de los objetos no evidentes. En otras palabras, no duda de lo fenoménico, sino de lo que se piensa del fenómeno, poniendo en cuestión que se pueda hablar acerca de la naturaleza de las cosas y de la certeza de los conocimientos.

inicialmente, hacia cuestiones epistemológicas y ontológicas, debido a que no solamente es el supuesto básico de la filosofía griega —la naturaleza de las cosas o qué sea realmente el mundo—, algo que se puede investigar y descubrir, sino que, también, es fuente de controversia con los estoicos y epicúreos, quienes consideran que ciertas experiencias perceptivas proporcionan una información puntual acerca de la naturaleza real de los objetos.

Lo que se pretende señalar con esto es que la investigación escéptica dedicó gran parte de sus argumentos a tratar cuestiones epistemológicas y ontológicas y, posteriormente, trató lo ético y lo político, cuyo espacio de atención fue menor. Este hecho obedece tal vez a que, al igual que las otras escuelas helenísticas, los escépticos distinguen en la filosofía tres aspectos sistemáticamente trabados entre sí, dependientes uno del otro y del conjunto: física, lógica y ética.

Aunque resulta problemático suponer que esta fuera una noción de sistematicidad para los escépticos, porque sostenían que su práctica (*skepsis*) comportaba una habilidad (*δύναμις*) muy desarrollada de investigación argumentativa, formalizada con modos o patrones de argumentos, es importante considerar que dicha sistematicidad no tiene nada que ver con la pretensión de dar cuenta de la totalidad de lo real, sino, como acertadamente lo señala Berraondo: «Se trata de un sistema en el que la alteración de un elemento tendría que suponer el desmoronamiento del conjunto» (1992: 9).

En este sentido, al igual que la mayor parte de las escuelas helenísticas, los escépticos se niegan a la tentación de limitarse únicamente a la filosofía práctica; es decir, no renuncian a proporcionar respuestas a gran número de cuestiones teóricas que habrían de figurar en adelante en la agenda de las indagaciones filosóficas. No obstante, como lo plantea Brunschwig, estas escuelas no dejan de sostener que no vale la pena investigar los conocimientos teóricos, a menos que tengan, en mayor o menor medida, un fin moral. Por cierto, no podría ser así si no fuera sólido el aspecto intelectual, ya que es necesario satisfacer a los espíritus exigentes, y no solo consolar a las almas simples (2000: 469).

Sin embargo, pese a que aún no ha sido tratada la cuestión de si la imposibilidad de conocer la realidad obedece a limitaciones humanas o a la propia naturaleza de las cosas, surge la pregunta por la relación entre lo epistemológico y lo ético, entre el saber y el actuar, pues tal parece que, en el intento de diluir la clásica separación entre el ser y la apa-

riencia sobre la que descansa, desde los presocráticos, toda posibilidad de conocimiento tiene consecuencias negativas para la filosofía práctica propuesta por los escépticos, en la medida en que, con la afirmación de lo aparente como criterio, se limita toda posibilidad de deliberación y de acción racional en la *polis*, lo que les impide responder a preguntas centrales acerca de las creencias, los motivos y la obligación. En otras palabras, se espera que los otros se comporten de la misma manera, desde el punto de vista moral.

Además, resulta paradójico que, en el plano epistemológico, luego de considerar que la naturaleza de las cosas es completamente inaprehensible y, por tanto, también es inaprehensible toda demostración con pretensión de verdad, el escéptico suspenda el juicio y que, como por azar, obtenga la serenidad de espíritu (*ataraxia*) en las cosas que dependen de la opinión (HPI 12 26-27). Mientras tanto, en el segundo plano, pese a las aclaraciones con el lenguaje utilizado⁵, sostiene como criterio de orientación práctica el fenómeno o la sensación sentida, es decir, solo hace aseveraciones sobre sus propias experiencias sensoriales, mas no sobre el mundo exterior. Tal parece, pues, que, en cuanto se ve obligado a actuar, la propuesta del escéptico es tomar como guía la naturaleza (necesidades humanas), los afectos o emociones (placer y dolor), las costumbres y la tradición, pero sin ningún compromiso⁶.

Se podría argumentar a favor de los escépticos que, en uno y otro caso, defienden lo mismo: lo fenoménico, negando toda posibilidad de conocer las cosas en sí, de hablar con sentido acerca de la naturaleza de las cosas y toda pretensión de verdad. Libres de ansiedad o perturbación, y aceptando la convencionalidad de las costumbres y normas que rigen

5 Aunque no es el objeto de este trabajo, queda la inquietud de si los escépticos, al intentar precisar los términos utilizados, buscan evitar la contradicción, operan con el principio de no contradicción o, por el contrario, lo consideran algo inocuo desde el punto de vista lógico, cuando advierten que no establecen sus expresiones como si fueran totalmente reales, que utilizan las expresiones de forma que implícitamente se autolimitan, por cuanto lo central es vivir sin dogmatismo. Tal parece que, con sus prácticas de lenguaje y estrategias discursivas, el escéptico pirrónico buscaba liberarse de la argumentación para alcanzar la tranquilidad del alma.

6 Este trabajo no concuerda con Sartorio, quien, en la introducción a la traducción de *Hipotiposis pirrónicas*, sostiene que la mirada escéptica se presenta como una experiencia del vacío y la falta de sentido del mundo, ya que en el presente texto se considera que esta experiencia del vacío o de vacuidad de las cosas se corresponde más con lo planteado por Nâgârjuna, monje budista que defiende la doctrina del vacío, debido a la relacionalidad de las cosas y la imposibilidad de conocer algo en sí. El vaciamiento sistemático del pensamiento conduce a la eliminación de todos los límites que se le imponen y, por consiguiente, a la suprema salvación; pero el escepticismo no renuncia al pensamiento, sino que afirma un pensamiento de lo fenoménico que va más allá de la categoría de verdad y de presencia permanente de las cosas.

las polis, aspirarán solo a una justa disposición de ánimo. El problema no vendría a ser la imposibilidad fáctica de vivir una vida sin creencias o el carácter autocontradictorio de la negación del conocimiento, sino que, con la sola afirmación de lo fenoménico, no es evidente de qué manera esto los conduce a la felicidad.

Es más, los escépticos pirrónicos, al afirmar que ese tránsito entre conocimiento y fin moral (*eudaimonía*) se presenta como un afortunado azar, dejando así constancia de la conexión aparente entre suspensión del juicio (*epoché*) y la tranquilidad del ánimo (*ataraxia*) que le sigue, dan lugar a preguntas como las siguientes: ¿en qué medida, con la *epoché*, se mantiene su compromiso con el mundo y la acción?, ¿en qué radica la validez de la suspensión del juicio para la vida práctica? Aquí es necesario recordar que la suspensión del juicio se hace cuando se trata acerca de la naturaleza de las cosas y de las acciones; *epoché* que, también, como lo sostiene Sharples: «Excluye incluso sostener opiniones y hacer cualquier afirmación que exprese un compromiso sobre cualquier cosa más allá de nuestras experiencias» (2009: 46-47).

De acuerdo con Pirrón y Sexto Empírico, ¿se trata de una misma actitud? Sí, al menos en lo que se refiere a que la suspensión del juicio no es un fin, algo que se busca, sino una especie de condición o actitud que sobreviene, acompañada del actuar con base en el asentamiento involuntario. De ser cierto esto, se podría calificar el escepticismo pirroniano como escepticismo parcial, porque solo afecta las creencias filosóficas y científicas, pero no las de la vida cotidiana. El error consiste en no ver que la *epoché*, por sí sola, no puede ser nunca una razón de actuación, sino únicamente una razón en contra, ya que no es claro si la consideran como algo bueno en sí, al ser entendida como una condición sin la cual no se podría lograr la tranquilidad del ánimo o serenidad de espíritu (*ataraxia*).

¿Hay alguna pretensión de verdad en las proposiciones morales que hacen los escépticos cuya base son la naturaleza, las costumbres y la tradición? Es más, al considerar la relación entre saber y acción, se puede ver que un sujeto que duda de todas sus creencias sería un sujeto que no sabría deliberar o reflexionar en cuanto a sus acciones. Al presentar como criterio de la vida escéptica la cosa aparente o su impresión, que se encuentra en la afección o en el intelecto, por ser algo evidente, ¿no habría mediación alguna entre la cosa aparente y la afección?, ¿se puede afirmar que tal sujeto es racional?, ¿en virtud de qué? Entonces, ¿cómo se debe entender la cuestión del criterio para la

vida práctica si uno no quiere refugiarse en la incertidumbre, como los escépticos, pero tampoco ser ingenuo como los dogmáticos y académicos?

La explicación de que la *epoché* conduce al fin moral resultaba poco convincente para los neoacadémicos, especialmente para Carnéades, Clitómaco y Cicerón. Con el fin de salvar las apariencias en la vida práctica se distanciarán de la experiencia de la *epoché* planteada por los pirrónicos, que se origina, según uno de los tropos de Enesidemo, cuando, sobre una misma cuestión, se plantean dos discursos opuestos que poseen igual validez. Es decir, lo que origina la suspensión del juicio⁷ parte de la constatación de que a todo argumento se le puede contraponer otro.

Por el contrario, los neoacadémicos no admitirán que, junto con el conocimiento, deba negarse también la posibilidad de deliberación sobre la acción humana. Arcesilao y, en particular, Carnéades y Cicerón, aportan al escepticismo una corrección positiva.

Al tratarse de asuntos humanos, la incertidumbre del juicio no es signo de debilidad, sino que refleja la misma incertidumbre de su objeto. Ya lo había señalado antes Aristóteles: En cuestiones éticas no se debe proceder con la misma manera de argumentar en la ciencia, puesto que no hay moral que sea científica. No obstante, a diferencia de este, que recurre a lo que es del caso para inferir generalidades que den cuenta de las acciones humanas, aquí no existe otro absoluto más que una representación débil y la aprobación o asentimiento débil que ella produce, dado que, si se destruye el asentimiento, cae todo conocimiento, e incluso la vida humana. Esto es lo que Arcesilao denomina como *lo razonable (eulogon)*, del que no se conoce un desarrollo específico y, posteriormente, Cicerón traduce como *lo probable (probabilis)*, pues se trata, como lo señala Aubenque, de captar que lo probable no igualará nunca a lo cierto, y que lo razonable, principio de acción, tiene su justificación en sí mismo, y no se deduce de una racionalidad de tipo lógico o matemático (1984: 203).

Teniendo en cuenta la gran experiencia de estos dos pensadores en el ejercicio de la política, en la que demostraron sus cualidades como oradores, lo fundamental de los argumentos enfrentados y equivalen-

7 Queda por saber en qué medida este tropo, consistente en oponer siempre los pros y los contras, bajo la forma de dos argumentos o discursos estructurados, diametralmente opuestos, puede ser una buena estrategia argumentativa.

tes no es que susciten la *epoché*, ya que la consideran un medio y no un fin, sino que dicha indagación está subordinada a la búsqueda de lo razonable, que traducida a la lengua latina es entendida como *veri simile*, a la luz de lo probable. Del análisis de los dos discursos contrapuestos —no equivalentes— surge lo verosímil, que viene a ser la auténtica meta satisfactoria en el punto final de la investigación⁸. En otras palabras, Cicerón planteará que, si el sabio no encuentra nada contrario a la probabilidad⁹, entonces se produce la aprobación y puede gobernar la vida.

Los problemas que se van a tratar en el presente trabajo son, en primer lugar, la cuestión acerca del fundamento de la vida humana buena, de una vida lograda, lo que se denomina *eudaimonía*. Tal parece que las grandes teorías de sus predecesores habían olvidado un principio esencial de toda felicidad y, por supuesto, de toda sabiduría: el cuerpo humano y el mundo interior. Por ello, la filosofía escéptica se sustentaba en el reconocimiento de lo fenoménico, de lo aparente, como criterio fundamental del actuar humano, pero ¿dicho criterio es suficiente?, ¿la postura escéptica es un planteamiento egocéntrico válido que sirve de consuelo y seguridad?

En segundo lugar, y esto será lo más importante, contrario a las críticas de las otras escuelas filosóficas que caracterizaban el ejercicio escéptico como dialéctica negativa, en este trabajo se considera que los escépticos propusieron unos remedios terapéuticos a las pretensiones dogmáticas, no como *pharmakon epistemeneos* (poseedor del remedio), sino como fármaco-logos (lo que dándose como veneno puede resultar ser remedio), estrategias argumentativas utilizadas a modo de purgativos que, aunque no son permanentes, sino transitorias, pueden servir de remedio para alejarse de las posturas dogmáticas. Sin embargo, vale la pena formular las siguientes preguntas: ¿antes que lograr la *ataraxia*, no producirán el efecto contrario: intranquilidad e inanición?, ¿cómo entender la persuasión en los escépticos?, ¿qué criterios establece el escéptico para considerar que su argumento y el del interlocutor son equivalentes?

8 El presente trabajo coincide con Joan Manuel del Pozo, quien sostiene que, aunque Cicerón usa, de forma casi indiscriminada, la verosimilitud y la probabilidad, su conexión resulta evidente; la distinción estaría en que lo probable es el aspecto subjetivo o criteriológico —la probabilidad— en relación con el aspecto objetivo o resultado epistemológico —la verosimilitud— (1993: 112).

9 Habría que plantearse la siguiente pregunta: ¿en qué medida no se comete la falacia *ad ignorantiam*?

En tercer lugar, dado que la ética clásica se había basado en la vida comunitaria de las ciudades-estado, que llegó a perder todo sentido con las monarquías absolutas helenísticas, ¿esto implica necesariamente que la ética escéptica se divorciara de la sociedad y, por ende, de la política?, ¿la indiferencia o imperturbabilidad pregonada por los escépticos denota, más que un estado de tranquilidad y felicidad, pasividad y ausencia de preocupación por los otros y por la sociedad en la que se vive?

Por último, otra cuestión que me parece fundamental para un entendimiento de la filosofía práctica es esta: ¿son útiles y convenientes las estrategias argumentativas utilizadas por los pirrónicos para tratar temas políticos? Los neoacadémicos, al centrar sus indagaciones y prácticas en la búsqueda de lo verosímil y probable, ¿mantienen posturas escépticas en el ámbito de la política?

En el presente enfoque, tanto del escepticismo pirrónico como del neopirrónico o neoacadémico, adoptó una postura moderadamente cronológica: se prefiere leer en los pocos textos con que se cuenta, en su mayoría doxográficos, una suerte de evolución relativa a la manera en que son planteados los problemas y soluciones de cuestiones éticas y políticas. Como no es posible depurar totalmente la ética escéptica de otros aspectos de su pensamiento que están estrechamente unidos a ella, en esta exposición se hallarán más de una vez temas que podrían tal vez tacharse de lógicos, epistemológicos u ontológicos.

Para llevar a cabo este trabajo se han seguido las siguientes pautas: lectura de las traducciones más autorizadas de la obra de los pirrónicos y neoacadémicos, a excepción de Pirrón, quien no escribió nada, y cuya información proviene de Diógenes Laercio. Después se han leído los comentarios de especialistas que, en cada caso, han sido considerados más pertinentes, y que pueden resultar de interés para el problema tratado en cada uno de los capítulos, sin que esto signifique que se haya realizado un trabajo de antecedentes, puesto que uno de los objetivos propuestos es dar cuenta de lo expuesto sobre cuestiones éticas y políticas por parte de los escépticos griegos y romanos.

El trabajo se compone de tres capítulos y unas conclusiones generales sobre la dimensión ética y política de los escépticos. El primer capítulo constituye una aproximación inicial al problema del criterio tanto epistemológico como de la vida práctica. La lectura de este primer capítulo es esencial para la adecuada comprensión de los siguientes, pues es-

tablece no solo las razones que los llevan a una especie de pesimismo gnoseológico, sino también los problemas derivados de la aceptación de lo fenoménico o lo aparente como criterio tanto en el plano teórico como en el plano práctico.

Uno de los problemas que se considera central es que, si no se le concede ninguna importancia a la racionalidad práctica, limitándose a asentir solamente lo involuntario o aceptar lo dado por la tradición y las costumbres, la pregunta que subsiste es acerca del papel que desempeña en esto la capacidad de deliberación y de acción en la *polis*.

El segundo capítulo se ocupa de las estrategias argumentativas y formas de argumentar de los escépticos. Su objetivo es elucidar la recuperación que hacen de la argumentación con una finalidad *aporética y terapéutica*. En este sentido, el capítulo presenta una estructura diferente de la anterior, pues se comienza analizando las formas de argumentar de los escépticos, que, en su mayoría, se apoyan en descripciones empíricas de la diversidad cultural y en la relatividad de las costumbres para mostrar después los problemas relativos a la validez de sus proposiciones y a la pragmática de los argumentos.

Luego viene la confrontación con la dialéctica socrático-platónica y los dobles razonamientos de los sofistas, ya que se estima que no solo son escuelas o movimientos rivales de los escépticos, sino también son las que mayor influencia han tenido en la indagación de las cuestiones humanas; la primera, enfatizando en la investigación de la verdad y, la segunda, haciendo hincapié en la verdad relativa. El capítulo termina con el análisis de los planteamientos de los neoacadémicos, centrándose en dos aspectos: la recuperación de la tradición socrática y las diferencias con el pirronismo radical.

El tercer capítulo se ocupa de la aplicación de los argumentos elaborados en el campo de la política, es decir, qué tan efectivas fueron las estrategias argumentativas trasladadas al campo de lo político. Se inicia sosteniendo que la postura pirrónica es paradójica, diferente a la de Cicerón, en quien lo político y lo epistemológico se complementan.

Capítulo 1

LOS PIRRÓNICOS Y EL PROBLEMA DEL CRITERIO EPISTEMOLÓGICO

En este capítulo se analiza el criterio epistemológico, es decir, la investigación acerca de si es posible establecer un criterio que permita responder a la pregunta de cómo son realmente las cosas o qué sea realmente el mundo; porque, además de ser una de las preguntas centrales que intenta responder toda la filosofía griega, la indagación y posterior respuesta sirve de base para contestar preguntas de tipo práctico, tales como qué actitud debemos adoptar frente a ellas y cuál será la consecuencia de tal actitud.

En el fondo, se puede afirmar que estos tres interrogantes remiten a la pregunta acerca de la vida feliz, no como vida lograda en el ámbito de la *polis*, sino la de aprender a bastarse a sí mismo, en la que se libera de la inquietud y las perturbaciones, buscando la libertad y paz interior (indiferencia e imperturbabilidad ante lo exterior), estado que no es afirmado de forma dogmática como tal.

En relación con la pregunta epistemológica, la radicalidad de la postura escéptica consiste en que, a diferencia de lo planteado por los presocráticos, Platón, Aristóteles y otras escuelas filosóficas no encontrarán ningún criterio ni razones concluyentes para hacer aseveraciones acerca de la naturaleza de las cosas; frente a lo cual sostendrán la *doctrina* de la inaprehensibilidad y de la suspensión del juicio (*DL IX 61*). En otras palabras, rechazan que se pueda hablar con sentido acerca de la naturaleza de las cosas, negando con ello la legitimidad de la especulación filosófica, de las afirmaciones con pretensiones de verdad.

Al sostener que las cosas son incognoscibles, eliminan el mundo exterior como tema del discurso filosófico, cuya crítica se fundamenta en que uno es incapaz de alcanzar los objetos fuera de la percepción sensorial, y esta no ofrece garantía alguna de que se puedan aprehender las cosas tal como realmente son. La percepción sensorial revela lo que aparece a quien percibe (fenómeno), pero lo que *se muestra o aparece* no puede ser utilizado como testimonio útil para inferir lo que es. Por tanto, la propuesta-denuncia de los escépticos es que se debe tener precaución en no sobrepasar, por ignorancia o por arrogancia, los límites de la

capacidad cognoscitiva —hacer cualquier afirmación que exprese un compromiso sobre cualquier cosa más allá de la propia experiencia—. Así pues, tal parece que el problema aquí no es la relación entre los datos de los sentidos y los objetos, sino la relación entre el objeto percibido (fenómeno o fantasía) y el objeto (cosa en sí), independientemente de que se perciba.

Para los pirrónicos, el error de los dogmáticos consiste en el supuesto de que las condiciones de las percepciones son de tal naturaleza que se pueden considerar válidas para traducir directamente el objeto y sus propiedades. En otras palabras, no aceptan que sea válido pasar del hecho de que algo se muestra o aparece a sostener que así sea, sino que parece, pues, de lo contrario, sería necesario demostrarlo, y toda demostración supone un *criterio*.

Si bien el fenómeno es entendido en la acepción de lo sensible como opuesto a lo inteligible, la manera de comprender lo fenoménico no es mera oposición, ya que también contrapone los fenómenos entre ellos por su carácter relativo. Entonces, la oposición no vendría a darse entre cosas (*prágmata*) y discursos (*logoi*), sino entre las representaciones de las cosas.

Lo característico de Pirrón es que utiliza la noción de *criterio*, pero nunca la aclara. Diógenes Laercio¹⁰ afirma que uno de los propósitos del pirronismo consiste en la negación de cualquier criterio y de toda demostración¹¹, puesto que, de lo contrario, se tendrían que aceptar proposiciones basadas en creencias o aceptar como fundamento algo hipotético. Esto concuerda con lo que afirma Enesidemo, citado por Diógenes Laercio, por cuanto el motivo para no definir algo de forma dogmática es evitar la posibilidad de contradicción (*DL IX 106*).

10 Aunque Pirrón no escribió nada, este trabajo se basa en lo que Diógenes Laercio refiere sobre él, tomando como referencia el *Libro IX*, de: (2007) *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, Alianza. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. En adelante se utilizará la sigla DL, cuando se cite este libro.

11 El pirronismo entiende por *negación* que el criterio es incognoscible y, con él, la verdad (*DL IX 95*). Acá es evidente que no hace referencia a algo ontológico (existencia o realidad de algo), sino que el problema redanda en algo epistemológico y lógico. En el *Diccionario Akal de filosofía* se afirma: «La lógica helenística incluye la epistemología, en la que el principal centro de interés fue el *criterio de verdad*, el patrón de medida último con el que es posible evaluar la verdad de todo juicio». Más que de los estoicos, esta forma de entender la lógica corresponde a los epicúreos y escépticos; la lógica, en sentido moderno, constituyó una preocupación de los estoicos. (Sedley, David N. *Filosofía helenística*. En: Audi, Robert (ed.), (2004), *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid, Akal, p. 412).

Se pueden distinguir varias formas de ver esta cuestión de la definición en Pirrón. La primera sería que, cuando sostienen que no definen nada (*DL IX 74*), no emplean dichas proposiciones en forma asertiva ni dogmática, sino solo indicativa y negativa; es decir, dichas proposiciones no tienen ningún valor aseverativo, o sea, no expresan *me parece verdad que*.

La segunda posibilidad consistiría en que, al negar toda definición dogmática (esencialista o realista), plantean que sus definiciones solo informan de su pensamiento en el momento presente, sin considerar el futuro; pero surge el problema de que tendrían no solo que estar reelaborando permanentemente sus conceptos, sino que también, al afirmar que al ser razonamientos que se vuelven contra sí mismos y se destruyen (*DL IX 76*), caerían en un relativismo absoluto, como lo afirma Gorgias, limitando así a señalar las cosas con las manos, sin poder decir nada para evitar la contradicción.

Una tercera posibilidad sería intentar dar cuenta de la definición por vía indirecta, por cuanto toda definición se expresa a través de una proposición con pretensión de verdad, siempre y cuando no se la considere como algo esencialista ni unívoca, puesto que, cuando uno encuentre otra definición contrapuesta de igual valor, la consecuencia no será la negación de la anterior definición, sino la afirmación de la ignorancia de la verdad, lo que conduce a la suspensión del juicio (*DL IX 76*).

Ahora bien, pese a que Sexto Empírico, a diferencia de Pirrón, entiende por criterio «tanto aquello por lo que —dicen ellos— se juzga la realidad o no realidad de algo como aquello que guía de lo cual vivimos» (*HP II 3 14-15*), es importante tener en cuenta que esta definición suscita más inquietudes de las que intenta aclarar, y se le podría hacer el reproche de que la filosofía escéptica solo es un método o una forma de argumentación y no un planteamiento propio y unitario, y que plantea su pensamiento de forma negativa, en el sentido de que se limita únicamente a rebatir lo expuesto por otras escuelas.

¿De dónde toma la filosofía escéptica los criterios para seleccionar las palabras y los tipos de palabras que analiza? Al parecer, casi siempre de su orientación por los problemas filosóficos formulados por otras escuelas filosóficas o pensadores antiguos. También cabe resaltar que, cuando los escépticos hablan de realidad —en otras partes, de existencia—, no se refieren a problemas relacionados con la existencia del mundo o a objetos en el mundo, sino que es algo que atañe a la

estructura de la comprensión, el saber acerca de algo que se expresa a través del lenguaje.

Es posible observar que, en la definición de Sexto Empírico, se evita determinar en la proposición un sujeto específico, no dice quién es o qué es; por el contrario, usa un pronombre demostrativo en forma neutra, y luego se afirma que dicho criterio es el que posibilita hacer juicios sobre la realidad o no realidad de algo, se le añadiría con certeza y evidencia. En otras palabras, dada la indeterminación de la palabra *aquello* en la definición ofrecida, el énfasis recae sobre el predicado, ya que, si no se conocen los criterios para juzgar algo, no se puede identificarlo ni nombrarlo, pareciera que conocer lo interpretara como ser cierto. Esto mismo sucede con la definición del criterio para la vida práctica, en la que se afirma que, sin un criterio, no se contaría, al parecer, con una orientación para vivir en la *polis*.

¿Por qué utiliza Sexto Empírico el pronombre *aquello* como sujeto de la oración? Una probable respuesta consistiría en que, en conexión con la expresión *dicen ellos*, hace referencia a los dogmáticos, quienes han sostenido diversos criterios a modo de fundamento; por ejemplo, según los estoicos, el acto mental llamado *comprensión* es el criterio de verdad: Demócrito afirma que los átomos y el vacío tienen existencia real; para Protágoras, el hombre se convierte en la norma de lo existente; y, por su parte, Jenófanes afirma que el Todo es Uno y que Dios es impassible, inmutable y racional.

Una segunda explicación, que puede considerarse improbable, sería que intentan expresar una cualidad que no se quiere o no se acierta a decir. Es un error porque el problema, para los escépticos, es que dicho criterio es incognoscible (Pirrón), mientras que Sexto Empírico duda de si existe o no. Como tercera respuesta podría expresarse que dicho pronombre demostrativo sirve para señalar algo que a la vez está lejos tanto del que habla como de la persona a quien se habla (Diccionario de la lengua española); si bien es uno de los significados que le damos en el uso del lenguaje, esta cuestión de lejanía no aporta nada a la discusión.

Con la afirmación de que los escépticos no definen con claridad lo que significa criterio, o en ninguna parte lo define Pirrón, se puede objetar que esto no constituye ningún avance, dado que se está diciendo algo que el escéptico ya sabe. Cuando, por la recurrencia *ad infinitum*, expresan que «no definimos absolutamente nada» (HP II 208), están afirmando que no definen nada de forma dogmática, como algo necesario

(forzoso) y universal, sino de acuerdo con lo que les resulta evidente en el momento presente (*HP I 1 4-5*); es más, al plantear que «las definiciones no son necesarias», sugieren que algunas cosas se aprehenden sin definiciones, que tampoco sirven para la enseñanza.

El argumento que critica la creencia dogmática en las definiciones hace recordar la aporía formulada por Menón a Sócrates, que Platón califica de argumento erístico: i) si no se sabe lo que hay que definir, uno no se encuentra en capacidad de definir lo que no es conocido; ii) si el que conoce algo, y después lo define, no es a partir de la definición, sino de algo que previamente había sido aprehendido. A partir de esto, se puede deducir algo que resulta central en la polémica escéptica: una de las críticas se dirige a la suposición de los dogmáticos y académicos de que la conceptualidad es el criterio de verdad; es decir, que su polémica se orienta a demostrar que el intelecto no puede alcanzar los objetos reales y, por lo tanto, no puede ser criterio de verdad¹², como tampoco lo pueden ser los sentidos, criterio que es entendido por los escépticos como una conjetura o hipótesis de trabajo más que como algo real y verdadero.

Antes de continuar con la segunda pregunta, y pese a que en este trabajo se considera problemática la postura escéptica sobre la definición, es preciso preguntarse por qué le dedican tanto espacio a la definición y a precisar el uso de sus nociones, si afirman que las definiciones no son útiles ni necesarias. ¿Qué pensamiento filosófico no se constituye en un intento por aclarar los conceptos que usa, en el sentido de análisis del lenguaje? Parafraseando a Heidegger se podría afirmar que, en el supremo esfuerzo del pensar, estos conceptos fueron los que antaño le fueron arrebatados a los fenómenos¹³.

12 Rodolfo Mondolfo considera, de forma acertada, algo falaz la atribución que se hace a las teorías del conocimiento de filosofía antigua de una orientación puramente objetivista, en la que la verdad se concibe como coincidencia de la mente con la realidad objetiva, desconociendo que en ella actúan tendencias hacia el subjetivismo, que pueden presentar grados muy variados de acentuación y desenvolvimiento. En cuanto al tema del criterio, sostiene que se presentan dos posturas fundamentales: la de quienes dan prioridad a la realidad objetiva como fundamento y criterio de verdad –concepción intelectual– y la de quienes, por el contrario, toman como punto de partida las exigencias intrínsecas de la razón y se basan en estas para determinar qué es lo que puede y debe reconocerse como real –racionalismo, voluntarismo, relativismo fenomenista y afirmación de la actividad sintética del sujeto en todo acto cognoscitivo–. Véase: Mondolfo, R. (1979). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Eudeba. (Cap. I. La conceptualidad como criterio de la realidad, pp. 77-93).

13 Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 25. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.

A continuación, se hace referencia a otra manera como definen el criterio en un sentido gnoseológico, en el intento de responder a la pregunta sobre en qué consiste.

Pues bien, es descrito como un instrumento de valoración de una aprehensión (HP II 3 15-16), suponiendo que en toda aprehensión debe haber un criterio que le sirva de soporte o fundamento. Este instrumento es entendido de tres formas: un modo general, que son los criterios que sirven de valoración de una aprehensión; un modo particular o especial, que es todo instrumento técnico de valoración de una aprehensión, como el compás o la regla; y un modo muy particular o especialísimo, cuyos criterios no solo pertenecen al campo de la lógica, sino también, a aquellos que los dogmáticos proponen para el discernimiento de la verdad. En palabras de Chiesara, este modo es «relativo a la aprehensión de los objetos no evidentes y llamado también lógico porque utiliza los otros dos para juzgar sobre la veracidad o no de las sensaciones o pensamientos» (2007: 144).

Llama la atención que, sin dar razones, Sexto Empírico pase a señalar que va a hablar únicamente del criterio lógico (HP II 3 16), es decir, lo referente a la aprehensión de los objetos no evidentes. Tal vez uno de los motivos, además del telón de fondo de la disputa con los estoicos, epicúreos y otras escuelas dogmáticas, sería que los escépticos, al sostener como criterio lo fenoménico, lo aparente que imprime la sensibilidad e intelecto¹⁴, y al aceptar que lo dado por estos se impone a la imaginación de forma involuntaria (HPI 7 13-14; I 10 19-20), implícitamente se oponen a lo teórico que, en lenguaje moderno, vendría a ser tanto los conceptos empíricos como los conceptos *a priori* del entendimiento.

En otras palabras, no existe ningún criterio que permita distinguir una aprehensión verdadera de una aprehensión falsa y, aparte de afirmar que dichas representaciones mentales son, no se puede decir nada acerca de su naturaleza. Esto da lugar a una crítica a los dogmáticos cuando afirman de las cosas no manifiestas que son reales, ya que son solo aparentes.

14 El presente trabajo concuerda con el término *intelecto*, empleado por María Lorenza Chiesara, pero no con el de *inteligencia*, traducido así, en la edición de Gredos, por Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, dado que el intelecto es, además de una capacidad, una facultad de la mente humana para tener representaciones mentales.

Es claro, pues, que los escépticos, al indagar si el objeto es tal como se manifiesta, solamente conceden que se manifiesta, pero, más allá de esto, no se sabe nada, por cuanto distinguen algo que se les olvida a los dogmáticos con frecuencia: en toda investigación se indaga no sobre el fenómeno, sino sobre lo que se piensa del fenómeno (*HP I 10 19-20*); de ahí su insistencia en que, cuando se hable de las cosas, sea necesario usar la palabra *parece*: la miel, por ejemplo, les parece que tiene sabor dulce, puesto que perciben el dulzor sensitivamente, pero, cuando se trata de indagar si dicho objeto posee tal cualidad, deciden suspender el juicio, porque, además, encuentran tantos juicios contrapuestos que resulta imposible sostener algo con certeza acerca de la naturaleza de las cosas.

En síntesis, de acuerdo con lo anterior, es posible que se conceda que se dan aprehensiones de objetos no evidentes; pero son oscuras, desde el punto de vista de la realidad o naturaleza objetiva de las cosas, independientemente del sujeto que las percibe, ya que son solo experiencias subjetivas. Esta especie de pesimismo gnoseológico no representa un problema, sino la constatación de una situación, puesto que la decepción por el fracaso (o limitación) del conocimiento ha sido, después de todo, una motivación tan profunda para el estudio filosófico del conocimiento como lo ha sido el asombro ante sus éxitos.

El planteamiento de que el criterio es un instrumento, por ejemplo, a modo de una regla o compás, en el caso de la valoración técnica de una aprehensión, supone que dicho criterio sería algo distinto no solo del objeto conocido, sino también de la facultad cognoscitiva, un tercer elemento o instancia que asegura la certeza de los juicios emitidos sobre la realidad; es decir, sin un criterio, dicho juicio no podría ser reconocido como verdadero. Aunque es evidente que el instrumento es aquello que sirve de medio para hacer algo o conseguir un fin, no resulta claro que, a nivel cognoscitivo, se proponga como condición que este deba ser algo completamente diferente de los sentidos y el intelecto, facultades inherentes para que el ser humano conozca algo. Es más, esta metáfora técnica no ayuda a que se pueda entender en qué consiste dicho criterio, porque inmediatamente se piensa en un objeto simple o en un conjunto de piezas combinadas, y no, como se sugiere en este trabajo, en una instancia a modo de tribunal.

Por otra parte, una de las preguntas que es preciso abordar, relacionada con la negación de todo criterio gnoseológico planteado por los dogmáticos y académicos, consiste en establecer si la imposibilidad

de conocer la realidad obedece a limitaciones humanas o a la propia naturaleza de las cosas. Si bien es cierto que Pirrón fue admirado por su forma de vida escéptica, por la disposición de ánimo más que por sus razonamientos, se observan posturas contradictorias frente a lo anterior. En primer lugar, niega cualquier posibilidad del devenir de las cosas, pues ni lo que es deviene porque ya es ni lo que no es, ya que no tiene base real. Al no poseer realidad lo que no es, resulta absurdo pensar que consiguiera devenir (DL IX 100). Tal parece, pues, que la incognoscibilidad recae en limitaciones humanas más que en las cosas mismas; no obstante, hay que tener en cuenta que el «es» utilizado no es esencialista ni mucho menos se debe tomar como verdadero. En otras palabras, es propio de una metafísica débil en la que, al borrarse la distinción entre ser y aparecer, no cabe hablar del ser, sino del aparecer.

En segundo lugar, el hecho de reconocer como referente las impresiones y sostener que las cosas no son por naturaleza, sino que solo aparecen (DL IX 77), sumado a la negación de cualquier principio del universo porque carece de fundamentación real (DL IX 99), como en proposiciones del tipo *el mundo es esférico*, por cuanto expresan algo oscuro e incierto (DL IX 104), son argumentos a favor del devenir de las cosas, ya que ni la verdad ni la falsedad de estas surge por carencia de la razón humana ni por defecto en el juicio emitido, sino en el modo de ser de las cosas.

¿Se contradice Pirrón? Esto solo sería cierto si se hubiera logrado claridad en cuanto a que los escépticos aceptan dicho principio lógico como válido; justamente, Pirrón evita este problema cuando afirma que se vale de las aserciones solo como medios auxiliares, a modo de estrategia agonística, porque no es posible destruir un argumento sino con otro argumento (DL IX 77).

Sin embargo, además de esta cuestión lógica, el problema, en el fondo, es la referencialidad del lenguaje, dado que no es posible hablar de un lenguaje que se refiera al mundo, a cómo son las cosas en sí. De aquí se sigue, más en Pirrón que en los otros, que lo propio es no tener opiniones (*adoxía*), no hablar (*aphasia*), no comprometerse más allá de las apariencias. Aceptando los contextos convencionales y negando cualquier discurso hegemónico, el compromiso que le queda al escéptico, al abstenerse de toda adhesión, es la suspensión del juicio, con la esperanza de conservar la imperturbabilidad y serenidad de espíritu (*ataraxia*).

Ahora bien, aunque Sharples y Quintín Racionero aceptan la segunda opción, la naturaleza misma de las cosas externas es tal que resul-

ta indeterminada; el presente trabajo coincide con ellos en que esta problemática pertenece más a Pirrón que a los pirrónicos posteriores, quienes insisten en la dificultad de lograr la certeza y la falta de un criterio convenido (2009: 47).

LA PROBLEMÁTICA RELACIÓN ENTRE LA *EPOCHÉ* Y LA *ATARAXIA*

Si uno se pregunta por lo que encuentra tan admirable en Pirrón y los pirrónicos posteriores, se podría, en primer lugar, señalar la manera como tratan las cuestiones epistemológicas; más que certezas, con sus argumentos invitan a seguir investigando, intentando demostrar la ausencia de precipitación que los anima. Llama la atención que nunca insisten en sus propias opiniones, lo que hace recordar un aspecto central de la tradición socrática: se trata de invitar a seguir investigando, no de vencer en el enfrentamiento con un adversario. Más allá de la aporía que caracteriza estos diálogos de juventud, cabe destacar, como acertadamente lo señala Lledó, además del carácter fortuito, de discurso circunstancial, de ese fluir de la vida que aparece al inicio, los finales de algunos diálogos que quedan abiertos hacia nuevas perspectivas (2008: 42).

Al mostrar que *nada es más esto que lo otro*, se hace imprescindible repensar la cuestión tratada, la que se deja para otra ocasión, «pues, cuando se vayan, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos –así me considero yo–, pero no hemos sido capaces de descubrir qué es» (*Lisis*, 223b).

En segundo lugar, los escépticos tenían una respuesta bastante convincente ante la pregunta acerca de la naturaleza y verdad de las cosas; la actitud que denominan *suspensión del juicio*, que es la actitud más honesta que adoptaron frente al conocimiento y la realidad de las cosas. Aquí uno se halla ante el problema de la relación entre la *epoché* y la *ataraxia*, un fin al que necesariamente se llega en toda indagación o algo que se encuentra de manera involuntaria, sumado a la cuestión de si los escépticos consideran que es la condición única y necesaria que propicia la *ataraxia*; es decir, ¿sin la *epoché* no será posible lograr la serenidad de espíritu?, ¿habrá otra vía?

Pirrón habla de *epoché*, en primer lugar, como una especie de actitud vital, de indiferencia frente a las cosas y las actividades cotidianas. Esta disposición de ánimo se traduce en no tomar precauciones ante nada, en enfrentarse a cualquier cosa, con total inadvertencia de sus sensaciones. Se trata, entonces, de asumir las actividades domésticas con indiferencia o tranquilidad de ánimo.

En segundo lugar, en el ámbito teórico, se abstiene de todo juicio en cuanto a lo que es verdadero, a modo de denuncia de las apariencias o de las cosas pensadas, porque, en lo relacionado con el conocimiento, lo que subsiste es conflicto y confusión (*DL IX 78*). Si bien se plantea que Pirrón fue quien introdujo la doctrina de la suspensión del juicio, no se observan mayores argumentos que hablen acerca de la motivación y justificación de dicha doctrina; por el contrario, el énfasis recae en la manera de comportarse en su vida cotidiana y en la *polis* helenística.

Por tanto, no se habla de *epoché* como una actitud específica de la ampliación del saber, sino que se refiere a una disposición anímica frente a las opiniones que se tienen. Tal parece que esta disposición fue valorada en el ser intersubjetivo con los otros por los pirrónicos y otros filósofos; de ahí que se enfatice que, para Pirrón, su filosofía fue una forma de vida, no una mera actividad teórica.

Sexto Empírico, aunque repite en diversos pasajes la misma idea, es más claro en precisar en qué consiste y cuál es el origen de la *epoché*. En cuanto a este último, el autor ofrece dos explicaciones. La primera afirma que es algo que se da necesariamente, a modo de consecuencia lógica, cuando, al establecerse antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, se llega a la suspensión del juicio y, posteriormente, a la *ataraxia* (*HPI 8-10; I, 31*).

La segunda, si bien afirma, como aspecto central de las estrategias argumentativas, la capacidad de establecer antítesis y oposición de argumentos de igual validez, se da cuenta de que no basta solo con determinar antítesis, dado que este método podría catalogarse como dialéctica erístico-sofística y desinterés por la verdad. En este sentido, se consolida la estrecha relación que existe entre la esperanza de encontrar la serenidad del espíritu y la búsqueda del conocimiento, en el interés de saber cómo son las cosas.

No obstante, al contrario de la tradición contemplativa platónico-aristotélica, que considera que la forma máxima y, por ello, más feliz de la

actividad humana radica en el conocimiento de la verdad, los escépticos dudan no sólo de que se pueda encontrar tal verdad, debido a la equivalencia de los opuestos, sino que, además, en el evento de ser encontrada, esta les impide recobrar la ataraxia, por cuanto se pierde neutralidad¹⁵ en las cosas que dependen de la opinión (HPI 190). En otras palabras, reconocen que, al no poder resolver la oposición de conocimientos ni unificar los juicios emitidos sobre los fenómenos ni las consideraciones teóricas, deciden suspender el juicio.

Es evidente, pues, que la *epoché* no es algo teórico, sino una disposición anímica, definida como equilibrio de la mente por el que ni se rechaza nada ni se establece ningún contenido (HPI 10); o, en el que la mente se mantiene en suspenso, sin establecer ni rechazar nada (HPI 196). De ahí que parezca extraño que, al plantear Sexto Empírico que la suspensión del juicio se da de forma voluntaria porque depende de la opinión, afirme que la ataraxia surge como por azar, de forma involuntaria. Uno se formula, entonces, las siguientes preguntas: ¿todos los escépticos podrán lograr la serenidad de espíritu?, ¿no estará rompiendo esto con la necesaria consecuencia establecida entre *epoché* y *ataraxia*? Lo que queda claro hasta ahora es que, usando una deducción negativa, sin *epoché* no es probable lograr la ataraxia, aunque no es garantía absoluta de que se logre la serenidad de espíritu.

Si bien este trabajo no ofrece una respuesta definitiva, sostiene que Sexto Empírico introduce el azar, debido a que no todo depende de uno ni de la voluntad, sino también de la fortuna. Esto se hace evidente cuando amplía el fin buscado por el escéptico entre el plano teórico, que es la serenidad del espíritu, y en el plano práctico, que es el control del sufrimiento, en las cosas que se padecen por necesidad (HPI, 25). Mientras que la primera depende de la voluntad, pues, al no poder comprobar cómo son objetivamente las cosas, expone sin dogmatismo su sentir, sin asegurar nada de la realidad exterior (HP I 15), el segundo es algo involuntario, por cuanto se impone a la percepción, son las cosas que afectan sensitivamente e inducen al asentamiento. Este último contempla, en palabras de Pirrón, aquello que experimentan los hombres (DL IX 103), es decir, las vivencias, e igualmente las costumbres, leyes y creencias míticas.

15 Por *neutralidad* no se entiende objetividad, sino no asentimiento a ningún conocimiento supuestamente objetivo ni a ningún fenómeno.

Parafraseando a Festugière se podría decir que el sabio escéptico buscaba en sí mismo una libertad interior que emancipara a los hombres de la crisis tremenda producida en el mundo helenístico; la opción que planteaban era la de bastarse a sí mismo para ser feliz. No es una empresa sencilla porque requiere esfuerzo y lucha: «Esforzándose por hacerse indiferente, *insensible* a todo cuanto proviene del exterior. No busca sino la igualdad de ánimo, una serenidad semejante a la mar tranquila, al agua calma de los puertos que ninguna corriente perturba» (1963: 6-7). Equilibrio interno o autodomínio y paz del alma como componentes esenciales de la felicidad, en esto consiste la propuesta de los escépticos pirrónicos; algo que se asemeja a una actitud mística, porque une dos aspectos –el recogimiento en sí mismo y la totalidad del mundo– que, según Tugendhat, son las raíces antropológicas de la mística (2008:162).

Lo místico es caracterizado por este autor como una actitud humana que no necesita recurrir a una revelación o una tradición. La mística no es un sentimiento ni una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente; es, en pocas palabras, un tranquilo recogimiento y simultánea conciencia del mundo relativizador de sí mismo (2008: 165).

CRITERIO PARA LA VIDA PRÁCTICA

Antes de continuar con los problemas que aquí se plantean, vale la pena enfrentarse a una pregunta primordial: si se parte del fenómeno (representación mental), como criterio y, para la vida práctica, lo fenoménico significa vivir sin dogmatismos en la observancia de las exigencias vitales, entonces, ¿es posible vivir sin creencias, sin certeza alguna respecto de las cosas del mundo exterior?, ¿de qué manera se puede compaginar el supuesto básico de vivir, según el fenómeno, con la formulación de juicios morales en términos absolutos?

Una de las particularidades de la filosofía helenística es que, en la búsqueda de fundamentar cierto modo de vida, dicho modelo no será la armonía que se encuentra en la *polis*, sino en la naturaleza. Es la naturaleza la que determina qué es lo que se debe hacer y qué es lo que se debe evitar. Las nuevas leyes son arbitrarias y convencionales, dado que no respetan el equilibrio cósmico, como lo habían proclamado los filósofos del pasado.

En concordancia con lo anterior, Pirrón sostendrá que nada es bueno ni malo por naturaleza, sino que los hombres actúan por convención y costumbre. La razón que da se fundamenta en la experiencia sensible; de haber algo bueno por naturaleza debería presentarse a todos por igual. Por el contrario, lo que la experiencia les muestra es que, de la multiplicidad de juicios, se puede inferir que un mismo hecho es considerado bueno y malo, una misma cosa aparece como bien a uno y como mal a otro¹⁶.

A diferencia de lo anterior, Pirrón da un ejemplo tomado del mundo físico: la nieve es fría para todos (*DL IX 101*). En otras palabras, mientras que en los juicios morales existe desacuerdo, en los juicios sobre los fenómenos naturales no hay desacuerdo por ser evidentes a la percepción. Ante este hecho, surgen las siguientes preguntas: ¿esta diferencia de juicios significa que los relacionados con fenómenos naturales son objetivos? Dado que una de las razones para negar la naturaleza de los juicios morales es que a todos no se les presenta por igual o no los comprenden de igual manera, ¿no se supone que la convencionalidad atribuida a las normas y leyes les permite cierta objetividad y universalidad?, ¿el hecho de que no todos estén de acuerdo en el juicio moral es razón para invalidar que se pueda hablar acerca de lo bueno y de lo malo de manera objetiva?

Las razones de Pirrón en contra de los juicios morales fundamentados en la naturaleza son estas: i) no hay bien o mal en sí por naturaleza porque a todos no se les presenta de igual manera; ii) es tal la diversidad de juicios que, a causa de la equivalencia de razones, la misma cosa resulta ser un bien y un mal; iii) siendo incognoscibles por naturaleza el bien o el mal, la conclusión es que son convencionales y relativos. Sería interesante, dada la importancia de esta tesis, poder precisar más, decir con exactitud hasta dónde iba Pirrón en este sentido; pero no siempre es fácil, ya que no escribió nada.

Sin embargo, vale la pena plantear estos interrogantes: ¿de qué naturaleza se trata?, ¿su postura es subjetivista como la de los sofistas? Tal parece que se contraponen dos significados de naturaleza: aquello que tiene un modo de ser que le es propio, como es el caso de los objetos

16 Es evidente que la crítica se basa en un tipo de contradicción que Agustín García Calvo caracteriza como *contradicción declarada*, en que se predica, al mismo tiempo, acerca de lo mismo; dos predicados que se tienen por mutuamente excluyentes, o sea, como suele decirse, el uno equivale a la negación del otro, y que se presentan bajo la forma de la mutua contradicción predicativa y la simultaneidad. García Calvo, A. (2001). *Lecturas presocráticas I*. Madrid, Lucina, p. 26.

considerados naturales, y aquello cuyo modo de ser ha sido determinado de acuerdo con un propósito humano, que no es perceptible, sino algo abstracto.

El primero se sitúa en el campo de lo fenoménico, su característica es la unanimidad que existe en torno a los juicios que dependen de la percepción, mientras que, en el segundo, lo natural se basa en un constructo humano; juicios sobre una acción moral cuya característica es que no son universales, sino que se establecen por convención y acuerdo entre personas de una *polis* determinada. Desde esta perspectiva, se niega la existencia real de las propiedades éticas, una especie de subjetivismo moral en el que la ética ya no es una fuente de verdades objetivas.

En la segunda aseveración, qué se entiende por *todos* cuando se sugiere, además, un criterio psicológico, el de que a *todos* debe ser evidente o patente lo bueno o lo malo; el problema que parece entenderse como esencias o cosas en sí. Cabe preguntarse si *todo* se refiere a una *polis* específica o, en general, a los hombres, dado el supuesto cosmopolitismo filosófico imperante en todas las escuelas. Si uno se atiene al testimonio de Diógenes Laercio, no cabe ninguna duda: no deja de insistir sobre el aspecto universal, que involucra a todos los hombres, en general, y no solamente a los ciudadanos libres de la *polis*, lo cual se reitera en el mismo párrafo: «Pero nada es en general bueno o malo por naturaleza» (*DL IX 101*). Dicho de otro modo, su propósito no es predicar la tolerancia, sino demostrar que lo bueno y lo malo no tienen ninguna razón objetiva.

No obstante, a esta interpretación se imponen ciertas reservas que guardan relación con el tercer aspecto por tratar: lo convencional. Pese a que en ninguna parte ahonda acerca del origen de las normas y leyes, plantea que son convencionales, pero no relativas. Esta convencionalidad parte de un análisis sociológico y antropológico: no hay unidad de criterios en diversas polis sobre lo bueno y lo malo, o lo justo y lo injusto. Este argumento se apoya en el quinto tropo de Enesidemo, que trata sobre la educación, las costumbres y leyes, las creencias míticas, los acuerdos entre los pueblos y las convicciones dogmáticas (*DL IX 83*). Constata un hecho, pero esto no implica que esté planteando que la moral surge por acuerdo entre las personas ni que es un pacto útil, sano y provechoso.

Sin embargo, de la afirmación de que los hombres actúan en todo por convención y por costumbre, admite que cada ciudad tiene sus normas

y leyes, pero ninguna crítica parece haberse vinculado con esta constatación, puesto que se abstienen de asentar juicio alguno que vaya más allá de sensaciones, opiniones e intereses que forman parte de lo que denomina *fenómenos de la vida*.

Ahora bien, a grandes rasgos, se podría afirmar que lo que está haciendo Pirrón es usar los mismos términos de los dogmáticos con el fin de destruir sus argumentos, dado que, cuando hablan de *lo bueno*, están considerando a *todos* como *polis* específica, como comunidad de ciudadanos libres, lo cual no es evidente ni cierto, ya que el bien es incognoscible y es imposible determinar lo bueno por naturaleza, planteando así lo convencional de las normas y costumbres. Aquí no tendría ningún problema Pirrón en aceptar que la noción de *todos* denota no los hombres, en general, sino la comunidad específica en la que se vive.

Pero, si bien es cierto que, ante la pregunta de por qué no ahonda en el origen de la convencionalidad, una posible respuesta es su desinterés por la política. Cabe pensar que la propuesta de convencionalidad lo lleva a admitir, implícitamente, que la Ley es convención, es contrato, y precisamente por ello obliga. Esto concuerda con su planteamiento: «... y nos atenemos a las leyes» (DL IX 108).

Por más que Pirrón insista en la suspensión del juicio y en que el fin moral es la ataraxia, da la sensación de que propone una especie de obediencia ciega que encaja mal con el espíritu del examen crítico de los filósofos y que no tiene valor filosófico. Se podría suponer, incluso, que no tiene un alcance general y que expone tan solo una actitud personal, al admitir lo que parece ser bueno por tradición; en este caso, la *polis*, a modo de confirmación de la libertad interior del sabio.

Otro de los argumentos de los pirrónicos es de tipo psicológico. Aun concediendo que el bien y el mal existieran, sería imposible vivir feliz, por causa del trastorno y temor que suscita en la persona que tiene dicha opinión el verse privado de lo que se cree un bien, gozando de lo que cree ser un bien, al abrigo de lo que cree ser un mal, y teme no estarlo nunca. Esto los lleva a concluir que no solo el bien por naturaleza es incognoscible (DL IX 101), sino que, además, pese a que Pirrón no intenta prescribir ningún remedio, el escéptico se ve abocado a suspender el juicio y a seguir sin dogmatismos las enseñanzas de la vida corriente.

Lo característico de esta posición es la convicción de que no hay nada bueno ni malo por naturaleza y así es mejor, ya que, al encontrarse

sin opinión con respecto a lo que está bien o mal, no se sufrirá ni se angustiara uno por ello, y sufrirá moderadamente en lo relativo a las afecciones inevitables. Este argumento concluye así: «Y por ello, permanece impasible ante las cosas opinables. Y ante lo inevitable sufre con mesura, pues, en cuanto persona capaz de sentir, sufre; pero, al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que él sufre, lo sufre con mesura» (HP III 24 236).

LA POSTURA DE PIRRÓN

Ante la pregunta acerca del criterio que sirva de guía para la vida práctica¹⁷, Pirrón sostendrá que, en lo referente a la vida y su conservación, el criterio es la apariencia, esto es, elegir o evitar según la práctica habitual y atenerse a las leyes (DL IX 108). Con esto Pirrón no plantea ningún decisionismo de tipo moral individualista, sino que, básicamente, en lo que depende de uno, no se escoge esto o aquello con absoluta libertad, porque, al estar inmerso en una *polis* determinada, la orientación de acción son las leyes y costumbres y, menos, en lo que no depende de uno, la necesidad, como el sentir hambre, ya que no puede evitarse. Diógenes Laercio señala que, para algunos escépticos, el fin moral no es la suspensión del juicio, sino la impasibilidad; otros sostendrán que es la afabilidad.

Lo que no es evidente es cómo se llega a dicho estado anímico de indiferencia, de serenidad de espíritu tanto ante lo que depende de uno como a lo que no. Además, tampoco se responde a las preguntas por las creencias morales, partiendo de lo convencional de las normas sociales y de los juicios morales, no ahonda sobre la aceptabilidad de dichas leyes, puesto que esto implica la deliberación y una decisión de tipo racional no solamente sensitiva, como parece suponerse.

Este es uno de los aspectos más problemáticos, por cuanto, a diferencia de otros animales que viven en su respectiva situación, los seres humanos, debido a que pueden hablar y, por ello, objetivar la capacidad de relacionarse con sus sentimientos, en lugar de dejarse invadir por

17 Llama la atención que Pirrón y Sexto Empírico, pese a sus críticas a los dogmáticos y académicos, mantengan la distinción de la tradición platónico-aristotélica entre vida teórica y vida práctica. Mientras lo práctico tiene que ver con el actuar en la *polis*, lo teórico se orienta a reflexionar sobre el conocimiento humano.

ellos, pueden intentar asignarles un valor dentro de todo lo que, por lo demás, tiene o puede tener valor para ellos y, así, relativizarlos. El humano no solo tiene sentimientos, sino que puede, además, comportarse respecto a ellos y aspirar al equilibrio y estabilidad emocionales.

El primer problema es que no se aclara por qué uno debe seguir la práctica habitual y respetar las leyes ni se sabe si esa propuesta conduce a un modo de vida pasivo y aquiescente; si bien Chiesara afirma que la propuesta de Pirrón no se fundamenta en la convicción de poseer la verdad, sino en una experiencia subjetiva que desea comunicar por un sentimiento de filantropía (2007: 140).

Aunque esto no da respuesta a la cuestión del criterio, es un planteamiento que responde a la pregunta del por qué se debe seguir sin dogmatismo las enseñanzas de la vida corriente; este sentimiento lleva a buscar vivir de acuerdo con los semejantes y, por lo tanto, a adecuarse a las normas de la vida civil. Si se define dicho sentimiento como algo espontáneo que puede ser de compasión, simpatía o amor, entonces se podría entender lo moralmente bueno como aquello que uno desea recíprocamente, en vez de ser entendido como aquello que se exige recíprocamente.

El segundo problema es reflejo del contexto sociopolítico del periodo helenístico. En palabras de Oakeshott, este periodo se caracteriza porque las constituciones democráticas de un tipo o de otro devinieron en oligarquías, y las oligarquías dieron paso a una nueva clase de tirano, creado a imagen de los déspotas orientales. Y allí donde estos tiranos aparecieron, las esperanzas de los ciudadanos se centraron no en la recuperación de su iniciativa política, sino en la aparición de un tirano benevolente antes que de uno avaricioso.

La política que había sido la actividad de amigos y colegas se evaporó. Nunca se dio propiamente una teoría política del imperio helenístico, pero se hizo más inteligible, y acaso incluso más soportable, estableciendo analogías entre los nuevos reyes y los antiguos héroes y semidioses de Grecia (2012: 172). Entonces, lo que se encuentra en ese mundo desintegrado, o quizá a causa de ello, es que los escépticos hallaron motivación suficiente para diseñar una respuesta intelectual coherente, trascendida por un anhelo de consuelo y de seguridad. De hecho, ofrecen una explicación intelectual a aquellos que habían perdido su estatus como ciudadanos libres de una *polis* libre para asegurarles que no lo habían perdido todo. Una vez desintegrada la polis, se debía confirmar

que la vida humana buena, que por tanto tiempo se identificó con la vida en la *polis*, seguía siendo posible. Y ese era el mensaje, aunque con diversas palabras, de Pirrón y Sexto Empírico.

PLANTEAMIENTO DE SEXTO EMPÍRICO

No se abordará aquí la diferencia que algunos intérpretes han establecido entre Pirrón y Sexto Empírico; el primero, con una orientación más práctica y, el segundo, con una orientación más teórica. Si bien esto es evidente, a causa de una exposición más sistemática por parte de Sexto Empírico, así como del hecho de reconocer que no es un experto en la conceptualización de las cosas éticas (*HP* III 178), a diferencia de Pirrón, quien posee un carácter afable, formación cultural y experiencia mayor que el resto de los filósofos (*Adv. Math.* I, 5)¹⁸, tal discusión no aporta nada al tema que se ha venido tratando.

Al contrario del criterio teórico y cognoscitivo cuya demostración carecía de fundamento y de validez, Sexto Empírico, partiendo de que los hombres son seres activos, propone como criterio lo fenoménico o lo manifiesto; es decir, atender a los fenómenos en la vida corriente significa vivir en observancia de las exigencias vitales, sin dogmatismos y asentando lo involuntario, como las necesidades vitales. El problema es que, si no le concede ninguna importancia a la racionalidad práctica, limitándose a asentir solo lo involuntario o aceptar lo dado por la tradición y las costumbres, la pregunta que subsiste es acerca del papel que juega en esto la capacidad de deliberación y de acción en la *polis*.

Pues bien, Sexto Empírico precisa aún más las características del criterio que sirve de guía para la vida práctica. Ante la evidencia de que el filósofo escéptico no puede estar completamente inactivo, acepta como criterio práctico lo fenoménico; o sea, las convenciones de la vida cotidiana, viviendo en la observancia de las exigencias vitales, sin inquietarse por cuestiones acerca de su justificación racional. En este caso, se entiende por *fenómeno* toda representación mental que se forma como resultado de las impresiones provocadas en los sentidos y el intelecto, y que se produce de forma involuntaria, considerando

18 Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores. Libros I-VI*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Caverro. En adelante se cita la abreviatura *Adv. Math.*

que estos sentidos son afectados contradictoriamente por las cosas del exterior (HPI 11-22; II, 6 49-50).

Las exigencias vitales se clasifican en cuatro clases: guía natural (capacidad de pensar y de sentir), apremio de las pasiones (necesidades naturales), legado de las leyes y costumbres (valoraciones morales: bueno el ser piadoso y malo el ser impío) y aprendizaje de las artes (instruirse para algo). Como bien lo señala Chiesara, «... vivir corresponde a la vida *según el fenómeno*, esto es, según la necesidad de las afecciones naturales, de las leyes y de las costumbres, de la práctica de las artes» (2007: 139).

Así pues, frente al interrogante sobre cómo ha de vivir su vida el escéptico, sin comprometerse con juicio alguno, la respuesta es la siguiente: mediante la cuádruple guía de la naturaleza, los afectos o las emociones, las costumbres y los talentos; hará ciertas cosas porque es natural o habitual hacerlas, pero sin ningún compromiso. Este hecho se resalta al final de este acápite dedicado al criterio práctico: «Pero todo esto lo decimos sin dogmatismo» (HPI 24).

Ahora bien, en cuanto a la cuádruple guía de la naturaleza, con respecto tanto a la práctica de las artes como a las opciones éticas y políticas, los escépticos plantean una especie de empirismo pragmático sin pretensión alguna de objetividad: vivir de acuerdo con la naturaleza, pues solo ella determina lo útil y lo nocivo.

Uno de los problemas de este planteamiento es la incompatibilidad que se da al sostener el fundamento cognoscitivo (lo fenoménico) como norma para la vida práctica, ya que no se hace distinción entre lo epistemológico, cuya meta es lo verdadero, y lo práctico, donde la meta es lo bueno y la búsqueda de la felicidad. En otras palabras, lo que no es evidente es el paso entre una justificación cognoscitiva y una justificación de tipo moral: ¿se puede reducir a lo fenoménico o a la representación mental? A esto se suma que no se ahonda en la cuestión de la pretensión de verdad de los juicios morales que se usan.

Si bien es cierto que, al afirmar que nada es bueno ni malo por naturaleza, se está suponiendo una especie de subjetivismo moral, el problema es que en la proposición utilizada, a modo de ejemplo, se emplean términos absolutos y no relativos. Cabe detenerse en el ejemplo: en observancia de la tradición y las costumbres, emitimos juicios valorativos de este tipo: «bueno el ser piadosos», «malo el ser impíos».

En primer lugar, llama la atención que el predicado *bueno* sea una virtud primariamente relacionada con una actitud religiosa, y no con una virtud cívica como la valentía o la amistad. En segundo lugar, es absoluta, porque tiene un sentido no relativo a personas; aun así, puede revelarse como falso. En tercer lugar, aceptando que la validez de estos juicios sea relativa, en tal caso se debería dejar de emitir juicios de tipo absoluto; su lugar lo deberían ocupar de manera explícita los juicios relativos. Entonces, ya no se podría decir «bueno es X» o «malo es X» y, ni siquiera, «considero bueno a X», puesto que este enunciado solo diría que no estoy seguro de la verdad de este juicio; más bien, se podría decir solo algo como «me gusta X» o «no me gusta X».

Resumiendo lo tratado hasta ahora, se puede señalar que tanto Pirrón como Sexto Empírico aceptan como criterio para la vida práctica *lo fenoménico*; entendido por Pirrón como elegir o evitar según la práctica habitual y atenerse a las leyes, mientras que Sexto Empírico lo asume en el sentido de adoptar como «norma» la cuádruple guía de la naturaleza: los afectos, las emociones, las costumbres y los talentos, criticando de paso, en el plano moral y político, que se pueda hablar de naturaleza objetiva de las cosas, así como de la validez de las explicaciones racionales de los fenómenos. Esta propuesta alternativa no es vista únicamente como rivalidad con escuelas filosóficas (especialmente con los estoicos y los epicúreos) y filósofos, en particular, sino también, como para hombres insatisfechos con los valores tradicionales y con las creencias de una sociedad en estado de transición como lo es la sociedad helenística.

Capítulo 2

ANTÍTESIS, EQUIVALENCIA Y NEUTRALIDAD

Se tratará aquí una de las cuestiones centrales de la postura escéptica: la capacidad de establecer antítesis en las consideraciones teóricas de los dogmáticos y los académicos; concluyendo la equivalencia o equipolencia de estos. Con base en el principio de neutralidad, Sexto Empírico sostiene que la *epoché* surge como por azar, lo que los conduce a la *ataraxia*, en las cosas que dependen de la opinión y el control del sufrimiento en las cuestiones vitales.

Más allá de ser un tema de puro desacuerdo con los neoacadémicos, lo que interesa tratar, en particular, es de qué manera se puede tomar una decisión frente a opiniones divergentes consideradas equipolentes o equivalentes (*isostheneia*); si se consideran concordantes o compatibles, previamente se debe aceptar que ambas son verdaderas o falsas —algo que se había negado, que se den proposiciones que uno pueda enjuiciar como verdaderas—. La importancia de esta cuestión radica en que los escépticos pirrónicos deberán ofrecer una respuesta válida con el fin de evitar caer en la paradoja que se conoce como del *tercer hombre*, sugerida por Platón y usada por Aristóteles para criticar las *ideas* como entidades separadas y existentes por sí mismas. Cuando Platón recurre a la metáfora de la participación (*méthexis*) para explicar la relación entre las *ideas* y las cosas, es inevitable la regresión *ad infinitum* de un tercer elemento que dé cuenta de dicha relación, y así sucesivamente.

A modo de ejemplo, vale la pena valerse de la reflexión de Zhuang Zi¹⁹ —traduciéndola a una disputa entre un dogmático y un escéptico—, acerca de lo paradójico que resulta todo debate, ya que, ante el desacuerdo, se hace necesario recurrir a un tercero que sirva como juez, pero esto lleva a una regresión *ad infinitum*, donde no habría forma de determinar quién o quiénes tendrían la razón.

Supongamos que disputan un dogmático y un escéptico sobre un tema específico; si uno vence al otro, esto quiere decir que, por fuerza, uno

19 Zhuang Zi (2007). «Maestro *Chaung Tsé*». Barcelona: Kairós, p. 52. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta. Antiguo filósofo taoísta chino, cuya obra fue compuesta en los siglos IV o III a.n.e.

tiene razón y que el otro está equivocado, y viceversa. Sin embargo, ¿necesariamente, de los dos, uno tiene razón y el otro está equivocado? Surge la otra alternativa, que los dos tengan razón o que ambos estén equivocados. Pero si no pueden determinarlo, un tercero tampoco ayudaría. ¿A quién se acudiría para que juzgue? Si a uno que esté de acuerdo con el dogmático, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la opinión escéptica, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de distinta opinión, no estando de acuerdo con la postura dogmática ni con la escéptica, ¿cómo podría juzgar? Si a uno de la misma opinión que la del dogmático y el escéptico, estando de acuerdo con ambos, ¿cómo podría juzgar? De modo que, no pudiendo determinarlo ni el dogmático ni el escéptico ni un tercero, ¿habrá que esperar a un cuarto?

Se podría argüir en favor de los pirrónicos que, para ellos, no tendría sentido esta regresión *ad infinitum* o paradójica, porque uno o muchos no es garantía como criterio de verdad de los argumentos. A diferencia de Pirrón, cuya finalidad en todo debate era declarar su sensación de *equilibrium*, entendida como no tener opiniones (*adoxía*), no hablar (*aphasia*) y no comprometerse más allá de las apariencias, Sexto Empírico, en toda controversia, abrigaba la esperanza de establecer la *ataraxia*, más que la *isostheneia*; la secuencia argumentativa podría ser esta: conflicto—indecidibilidad—*isostheneia* o equivalencia de los argumentos—*epoché* y, finalmente, *ataraxia* (Burnyeat 2002: 25-26).

Así pues, tal parece que la controversia dada entre el dogmático y el pirrónico redundaba en poder determinar si algunas proposiciones o tipos de proposiciones pueden ser aceptadas como verdades de una realidad objetiva del mundo o son mera apariencia. Este resultado es de suma importancia para el conocimiento de la empresa escéptica y su ideal de una vida sin creencias.

BREVE INTRODUCCIÓN A LA ARGUMENTACIÓN GRIEGA

Aunque hoy parezca inverosímil afirmar cualquier conexión entre las formas de argumentación jurídica y las argumentaciones filosóficas, en la antigua Grecia la política y las leyes proporcionaron gran parte del vocabulario que los filósofos utilizaron para dar testimonio y poner

a prueba ideas o teorías²⁰. Lloyd²¹ plantea algunas características que parecen reflejar, y no por casualidad, la situación social y política en la que los filósofos y científicos griegos desarrollaron sus actividades: i) ciertos aspectos del concepto y usos de las pruebas; ii) la manera polémica o antagónica en que se realizaba gran parte del debate tanto intelectual como político; iii) el desarrollo de teorías tanto de la argumentación retórica como demostrativa; iv) el hecho de que, en determinadas circunstancias, se privilegiaba el análisis abstracto de situaciones concretas; y v) lo que la idea de reconsideración radical en filosofía y ciencia debe a las instituciones democráticas.

En este sentido, se considera que tanto los estilos de los debates políticos y legales como la existencia de un público que se enorgullecía de la habilidad para evaluar las pruebas y los argumentos, e igualmente el vocabulario que procede de las instituciones legales y democráticas configuraron, en cierta medida, una base para el desarrollo de la argumentación filosófica griega.

Lo anterior indica claramente que la argumentación era una práctica intelectual que, desde hacía mucho tiempo, constituía la esencia de la vida social en Grecia. Como acertadamente lo señala Vegetti, la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides (y, tras ella, las *Helénicas* de Jenofonte), da testimonio de los discursos contrapuestos que brindan documentos memorables de aquellas discusiones públicas (2012, pp. 200, ss.). El mismo procedimiento se seguía en la práctica judicial, en la cual se contraponían, por turno, dos discursos de la acusación y dos de la defensa.

La sofística extiende esta práctica social transformándola en una técnica antilógica de argumentación para tesis contrapuestas; llevada al extremo, dicha forma de argumentación dio lugar a la erística, una técnica capaz de refutar a toda costa cualquier afirmación. Sin embargo, en la sociedad ateniense de los siglos V y IV a.C., la discusión antilógica se había extendido desde la práctica judicial y política a todas las formas de disputa cultural. Los médicos disputaban entre ellos y con los detractores de su saber en públicas discusiones de ese tipo, como atestiguan

20 A modo de ejemplo, se podría señalar que, entre los términos utilizados para la atestiguación o comprobación, *élenchos* o *elenchein* tienen como sentidos primarios el examen de los testigos o de la declaración de la parte contraria. Una de las expresiones más corrientes usadas en los textos filosóficos o científicos para pedir explicación de una proposición es *logon didonai*, literalmente, 'dar cuentas', que también tiene un uso técnico particular relacionado con rendir cuentas en el terreno financiero o someterse a una auditoría.

21 Lloyd, G.E.R. Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia. En John Dunn (ed.) (1995).

muchos escritos del *Corpus hippocraticum*. Aristóteles dedicó uno de sus tratados más extensos, *Tópicos*, a reglamentar de forma racional la discusión antilógica.

Por otra parte, si bien es en Parménides donde por primera vez se hallan argumentos filosóficos propiamente dichos, al concebir la posibilidad de llevar a término una argumentación a partir de principios en apariencia indiscutibles, y por medio de deducciones en apariencia rigurosas. Con Sócrates se da un giro fundamental al incorporar el diálogo, bajo la estructura de preguntas y respuestas, como forma genuina de argumentación filosófica. A Sócrates, tal y como lo presenta Platón, no le preocupaba la ciencia pura ni el saber técnico, sino, exclusivamente, la claridad sobre sí mismo, el poder rendir cuentas y responder; es decir, la disposición a fundamentar (*logon didonai*)²².

A diferencia de Parménides, quien representa al filósofo como un iniciado que ha recibido de una diosa el discernimiento de la verdad y denuncia las opiniones comunes como plagadas de errores, para Sócrates el ejercicio filosófico se basa en argumentos y contraargumentos, así como también en una disposición a evaluar cualquier argumento, venga de donde venga, «con quien sea que encuentre, sea más joven o más anciano, extranjero o conciudadano» (*Apol.* 30a)²³.

Platón resume la indagación socrática en una palabra: *élenchos*, término usado para la atestiguación o comprobación, cuyo sentido primario es el de examen de los testigos o de la declaración de la parte contraria; estrategia que considera insuficiente para alcanzar la verdad, porque termina en aporía y, de esta manera, propone la dialéctica (*dialektiké*)²⁴ como el principal instrumento metódico de su pensamiento, la técnica por excelencia de la indagación filosófica. Así mismo, para Platón se constituía en la manera más genuina de acceso al mundo inteligible y, por ende, a las *formas*, ya que era el único modo de elevarse desde lo sensible hacia lo inteligible.

22 Expresión utilizada corrientemente en los textos filosóficos o científicos para pedir la explicación de un aserto, que, como se dijo, significa literalmente 'dar cuenta', y tenía también un uso técnico particular relacionado con rendir cuentas en el terreno financiero o someterse a una auditoría.

23 Platón (2005). *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba. Traducción, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan.

24 *Dialektiké* es un adjetivo referido al sustantivo *téchnē*, 'técnica' o 'arte', que designa, por lo general, un «saber hacer»; el adjetivo procede del verbo *dialegesthai*, que significa, en primera instancia, 'dialogar', 'discutir'. Platón suele emplear la forma sustantivada (*to dialegesthai*), como sinónimo de *dialektiké*, equivalente a «saber usar el arte de la discusión».

Si bien la refutación socrática (*élenchos*) podía distinguirse de la antilógica y de la erística de los sofistas por su intención moral y por su deseo filosófico de la verdad, los procedimientos argumentativos de Sócrates no parecían intelectualmente distintos de los empleados por sus adversarios, y estos podían, a su vez, devolverle la acusación de querer imponerse a cualquier precio en la discusión, la *philonikía*, «... te ufanas de tu victoria, al hacer que sea yo el que responda» (*Prot.* 360e), incluso de comportarse como un «tramposo» y «malintencionado» (Trasímaco en *Rep.*, I, 340d, 341b) o acusarlo de ufanarse al limitarse sencillamente a preguntar y refutar cuando se contesta (*Rep.*, I, 336c-d).

Este es precisamente el ámbito en el que surge la filosofía helenística y, por ende, la de los escépticos pirrónicos, de la cual se enorgullecía tanto la sociedad agonal griega. Pero, a diferencia de las otras escuelas del periodo helenístico —cínicos, estoicos y epicúreos—, y de la Academia y los peripatéticos, lo novedoso de la forma de argumentar de los escépticos pirrónicos es que no buscan la verdad ni lo verosímil, sino la equivalencia o equipolencia de los discursos con el fin de suspender el juicio y que, como por azar, les llegue la serenidad de espíritu o paz del alma (*ataraxia*) en las cosas que dependen de la opinión, que viene a ser el ideal de felicidad del sabio escéptico.

Lo que este trabajo sostiene aquí es que, por una parte, las estrategias argumentativas desarrolladas por los escépticos pirrónicos conducen a una especie de aporía y, por otra parte, que la radicalidad de la postura de estos termina volviendo inocua toda argumentación filosófica, dado que, al pretender curar de todo dogmatismo, acaba con uno de los presupuestos centrales de toda discusión filosófica: la búsqueda en común de lo verdadero o el acceso a lo universal.

Además, cabe preguntarse acerca del fin que persiguen en sus conversaciones para que sus estrategias argumentativas no sean vistas como ejercicios erísticos. La primera respuesta, y la más obvia, es que pretenden exponer su filosofía como forma de vida, un sistema de pensamiento caracterizado por tres aspectos: un tipo de razonamiento acorde con lo manifiesto; esto les posibilita imaginar correctamente la vida y la capacidad de suspender los juicios (*HPI* 17).

Tanto en el primero como en el tercer aspecto se hace énfasis en las diferencias epistemológicas y éticas con los dogmáticos y académicos. Por un lado, los pirrónicos, frente a la verdad de los juicios, que los dogmáticos sostienen haber encontrado y los académicos consideran

que no es posible encontrar, optan por suspender el juicio y seguir investigando. Por otro lado, lo manifiesto o lo fenoménico es lo que a todos se muestra: en cuanto que se manifiesta, es perceptible para todos; es decir, el escéptico asiente a lo que se le ofrece, según una representación pasiva de acuerdo con lo que se le manifiesta (*HP* II 10).

El segundo aspecto señalado se da como consecuencia del primer razonamiento; les es posible imaginar «correctamente» la vida o llevar una vida auténtica en el sentido de coherente, puesto que, al aceptar como único criterio de orientación de la vida práctica lo manifiesto, esto les posibilita no solo vivir según las costumbres, las leyes, las enseñanzas y los sentimientos, sin preocuparse por lo que son, sino también conservar la esperanza de lograr la serenidad de espíritu y el control del sufrimiento de las cosas que los afectan involuntariamente y que es causa de múltiples turbaciones.

Esta insistencia en el componente teórico y práctico de su filosofía va claramente en contravía de algunos prejuicios planteados por la tradición filosófica, cuyos representantes sostienen que es una filosofía que se restringe a lo negativo; especie de dialéctica negativa caracterizada por la absoluta falta de originalidad puesta de manifiesto por la inexistencia de una elaboración positiva que mostrara el sentido profundo de la filosofía escéptica, especie de nihilismo que no aporta nada a la filosofía, resultado de una época de la decadencia, producto del agotamiento y de una sociedad en crisis.

Si bien es cierto que los escépticos vivían en un mundo fragmentado y desintegrado, es a causa de ello que encontraron motivación suficiente para diseñar una respuesta intelectual coherente, trascendida por un anhelo de consuelo y de seguridad. La vida humana buena, por tanto tiempo identificada con la vida en la *polis*, una vez que esta última se había desintegrado, debía confirmar que seguía siendo posible.

Otra probable respuesta es que el escepticismo es una forma de *terapheia* que pretende curar de todo dogmatismo, ya que, al eliminar la creencia, por ejemplo, en algo bueno por naturaleza, permanecerá impassible, no indiferente, ante las cosas opinables y ante lo inevitable sufrirá con mesura (*HP* III 235-236). Sexto Empírico, haciendo una analogía con la medicina, plantea que, al igual que el médico que, para curar las enfermedades corporales, utiliza remedios de distinta clase, los más fuertes para las más graves y los más suaves para las menos graves, así el escéptico produce argumentos de distinta fuerza,

emplea los más fuertes para curar las enfermedades provenientes de la arrogancia y atrevimiento de los dogmáticos, y otros más suaves para los individuos en que esa enfermedad de la arrogancia es leve, usando formas de persuasión más suaves (*HP* III 280-281).

Lo que no queda claro es el motivo aducido para llevar a cabo dicha terapéutica: «por ser amante de la humanidad», tal vez un reconocimiento del cosmopolitismo que los anima y de la consideración de igual validez de las costumbres, leyes y creencias míticas de los pueblos conocidos en su época. Nussbaum tiene razón cuando afirma que el filósofo pirrónico se ve como un médico compasivo cuyos argumentos podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano, combinando la argumentación detallada, la generalidad y el rigor tradicionalmente buscados por la filosofía con su profundo interés por entender la psicología humana, que los llevó a adoptar complejas estrategias —interactivas, retóricas, literarias— concebidas para permitirles hacer frente, de manera eficaz, a su objeto de estudio (2003: 22).

El problema es que en Sexto Empírico no se encuentran mayores referencias acerca de dicha relación terapéutica que se da entre el escéptico (médico) y el dogmático (enfermo), debido a que esta peculiar vinculación que entre hombre y hombre establece el acto terapéutico se halla constituida por dos movimientos concurrentes y complementarios: el que va del dogmático hacia el escéptico y el que va del escéptico hacia el dogmático.

Así pues, lo que olvidan los pirrónicos es que la denominada *philanthropía* se fundamenta, como lo sostiene Laín Entralgo, en la *philia*: antes que ayuda técnica, antes que actividad diagnóstica y terapéutica, la relación entre el médico y el enfermo es de amistad (1983: 43). Sin este supuesto no se entendería cómo se puede lograr la curación de las posturas dogmáticas que, abandonadas a sí mismas, nunca sanarían, o la confianza del dogmático en la terapéutica. Confianza significa colaboración eficaz en el empeño terapéutico, que ayude al médico a combatir la enfermedad, lo cual se logra si el terapeuta sabe infundir en el paciente esperanza, y no temor; en este caso, la esperanza de lograr la serenidad de espíritu o paz del alma.

Ahora bien, al plantear que utilizan diversos tipos de argumentos con una finalidad claramente terapéutica y en concordancia con la actitud *zetética* que los anima, investigar sin conocer el éxito de su indagación, no se puede decir que adoptan unas estrategias argumentativas fijas,

al contrario del Sócrates de los diálogos de juventud de Platón, ni que sus proposiciones sean verdaderas, puesto que no las establecen para aclarar definitivamente las cosas a propósito de las cuales se adoptan, sino de modo aproximativo y, si se quiere, de forma impropia. Es decir, la importancia de los argumentos recae en el uso que se hace de estos, como medicina del alma, porque de lo que se trata es de expulsar las creencias dogmáticas; lo paradójico es que también consideran que se expulsa el argumento utilizado: «pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquellas sobre las que se enuncian» (HP I 206).

Los pirrónicos consideran, pues, que, al desaparecer la creencia desaparece también el argumento que fue utilizado para derrumbar dicha creencia, «igual que, entre los medicamentos, los purgativos no solo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores» (HP I 206-207). Piensan que debe desaparecer tanto uno como el otro con el fin de evitar la primacía del uno sobre el otro; es decir, no son más que meras estrategias argumentativas, formas auxiliares con las cuales controvierten los argumentos dogmáticos.

ARGUMENTOS PIRRÓNICOS COMO PURGATIVOS

Con la pretensión de alejar de las creencias dogmáticas y con una finalidad terapéutica para pasar de una vida dolorosa y frustrada a una vida feliz y serena los escépticos pirrónicos hicieron uso de diversas estrategias argumentativas. Hay un famoso pasaje en *Esbozos pirrónicos* donde Sexto Empírico explicita dicha estrategia, proponiendo una analogía médica: los argumentos que esgrimen sirven como purgativos, en los que no solamente se relativiza la verdad del argumento propuesto por el interlocutor, sino que, como consecuencia de lo anterior, también, después, desaparecerá el argumento planteado por el escéptico (HP I 206-207).

No obstante, aunque es evidente que la estrategia argumentativa de los escépticos puede servir como medicina del alma, lo que se busca en realidad con estos argumentos es conducir a situaciones de perplejidad y, por ende, a la *epoché* y a la *ataraxia*. Sexto Empírico caracteriza dicha orientación aporética como investigar y dudar de todo, al igual que dudar frente a la afirmación y la negación (HP I 7). Esta respuesta

no aclara el sentido que tiene la aporética dentro de la argumentación escéptica, sino que señala unos rasgos que vendrían a ser accidentales, en la medida en que el énfasis no recae tanto en que se pueda dudar de todo, algo que, de por sí, es problemático porque no dudan de todo, sino que, si uno se atiene a la etimología del término, procedente del antiguo griego, significa una cuestión difícil de resolver o de tratamiento inviable, bajo la forma metafórica general de una situación de callejón sin salida (*a-póros*, sin paso, sin camino a través). En otras palabras, lo que pretenden mostrar los escépticos es que, al no ser posible conciliar dos o más posiciones o creencias establecidas en un dominio determinado, ya sea de la física, la lógica o la ética, esta situación de perplejidad lleva a la conclusión de optar por suspender el juicio (*epoché*).

En respuesta a las objeciones de que los argumentos escépticos carecen de consistencia y profundidad, Sexto Empírico replica que «el que parte del escepticismo, unas veces se vale de formas de persuasión enérgicas y otras no vacila en plantear adrede argumentos que parecen poco brillantes, porque muchas veces le bastan para alcanzar su propósito» (*HP* I 281). En esta misma línea, se puede afirmar que formulan aporías con la finalidad de conducir al desconcierto, mas no a la inanición, dado que no abandonan su interés investigativo por saber cómo son las cosas.

Aristóteles, a diferencia de los escépticos, considera que las aporías se presentan solamente en los inicios de una investigación filosófica, como motivo impulsor y director del análisis conceptual y de la reconstrucción crítica al abordar un tema o un campo de estudio, y define la *aporía* como el no saber qué hacer o no saber a qué atenerse ante dos razonamientos o argumentos equiparables que discurren en dirección contraria (*Metafísica* 995a30 y ss.); un problema o situación aporética se asemeja a un nudo que requiere su conocimiento para encontrar una salida o solución (*euporía*, *euporeín*).

Tal parece, entonces, que hay dos posibles maneras de entender la *aporía*. La tradición aristotélica la entiende como dificultad de carácter conceptual o sustantivo que bien puede motivar una investigación ulterior por superar mediante los razonamientos científicos y, en otros casos, a través de los razonamientos dialécticos; en aquellos dominios en que se enfrentan entre sí opiniones discordantes, un modo de comportarse racionalmente en estos casos es argumentar. Aristóteles caracteriza genéricamente el ámbito de la argumentación como ámbito de la dialéctica; este razonamiento dialéctico se sitúa en el contexto del diálogo, de la discusión, donde se presentan opiniones contrapuestas,

ambas susceptibles de ser defendidas y atacadas con argumentos. Sin embargo, lo importante para el tema que se está tratando es que, como bien lo señala Calvo Martínez, el dialéctico sabrá argumentar contra la opinión propuesta por el otro, sometiéndola a prueba y a eventual refutación; pero también sabrá sostener la opinión propia con argumentos, siendo capaz de «no decir nada contradictorio», es decir, evitando ser refutado por caer en contradicción (2008: 20).

Los escépticos pirrónicos, por su parte, considerarán que las aporías conducen a situaciones de perplejidad, porque no encuentran razones de peso que los lleve a aceptar uno de los argumentos; emplean sus argumentos no para convencer a los otros acerca de la verdad de sus creencias ni menos con el fin de señalar que es contradictorio, sino para indicar que no es más uno que el otro, que son equivalentes por cuanto discurren paralelamente sobre el tema en cuestión.

Por consiguiente, el problema es cómo entender la persuasión en los escépticos, al igual que determinar si logran persuadir a los otros acerca del interés de tipo teórico que los lleva a argumentar, al buscar, en primer lugar, la suspensión del juicio y, en segundo lugar, el interés de tipo práctico que los anima: la *ataraxia*.

Ahora bien, aunque los escépticos se muestran reacios a admitir uno de los argumentos, en el evento en que logren persuadir tendrían que aceptar que, al menos, lo consideran un buen argumento; esto significa estar seguros de que toda persona racional será persuadida por él.

Otro aspecto es el de los denominados dobles razonamientos o discursos dobles (*dissoi lôgoi*), una colección anónima de argumentos cuyo propósito era mostrar que es posible argüir igualmente bien en favor y en contra de cualquier opinión, estructura que fue utilizada por los sofistas, porque podría ser vista como algo semejante con la forma de argumentar de los escépticos pirrónicos. Para Solana Dueso, el principio del escepticismo de Sexto Empírico no es más que el principio antilógico de Protágoras (2013: 451, n. 2); es decir, sugiere que, si bien no dicen lo mismo, la estructura argumentativa es idéntica.

Esta semejanza es engañosa, en la medida en que Sexto Empírico considera que el fin buscado por los sofistas es de naturaleza erística; aunque prevalece la calificación negativa de argumentos destinados a conseguir el éxito, a costa de cualquier valor intelectual o moral, no la distingue de otra subclase que sería la de aquellos que practican la

erística por el gusto del argumento. En esto concuerda con Platón, ya que el sofista, al sostener afirmaciones contradictorias que lo llevan a hacer fuerte el argumento débil, se coloca del lado de la injusticia, considerando más importante la dialéctica (*Adv. Math.* II, 6-7).

ESTRUCTURA DE LOS ARGUMENTOS PIRRÓNICOS

Antes de entrar a examinar la estructura y el contenido de los argumentos escépticos, que, en su mayoría, se apoyan en descripciones empíricas de la diversidad cultural y en la relatividad de las costumbres, cabe resaltar que tales discusiones, si bien se realizan en el ágora, no están ancladas en el escenario de la *polis*. No solo porque intentan separar el opinar que las cosas son así y el desear algo, sino también, en la medida en que no aceptan la posibilidad de establecer un acuerdo ni con uno (sabio) ni con la mayoría; lo convencional sirve de apoyo para controvertir al otro, mas no como posibilidad de establecer algo como verdadero.

A esto se suma la desatención de lo político propiciada por la experiencia del tránsito de la democracia a la monarquía; cuyas leyes no se elaboraban ni decidían en un escenario público, la *ekklesia*, sino en las cortes de las monarquías helenísticas²⁵. En cierta medida, sus actuaciones se circunscriben al escenario público/privado del ágora, pero no se sabe cómo se llevaba a cabo dicha discusión o debate; aunque no era, como en Sócrates, una necesidad de aislamiento para tratar algún tema como en *Protágoras* (316b, ss.) ni se centraba en conversaciones privadas con pequeños grupos de discípulos muy próximos a él, tratando de transmitir un conocimiento moral ajeno al debate político (*Apol.* 28e). No es erróneo suponer, entonces, que eran conversaciones que, aunque tuvieran un interés terapéutico, estaban más centradas en cuestiones físicas y lógicas (lo verdadero) que de contenido político-moral (el mejor modo de vida).

25 Es una de las advertencias que había hecho Demóstenes a los atenienses; con la llegada de los macedonios se había perdido la capacidad deliberativa, fundamentada en la *parrhesía* (libertad de expresión), en el razonamiento correcto y en el *kairós*, que significa aplicar las medidas oportunas frente a la tiranía de Filipo. No es casual que en la *Tercera filípica* termine su discurso hablando acerca de la necesidad de que se adopten las medidas adecuadas, e invitando a sus conciudadanos a que en la asamblea prevalezca la decisión más conveniente (III, 76). Demóstenes (1980). *Filípicas*. Barcelona: Bosch.

Al argumentar de forma aporética, los escépticos parten del principio de «que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez» (*HPI* 12). Es decir, ante una proposición dogmática, el escéptico plantea otra que sirva de antítesis o de proposición enfrentada, que presente similares características, pero que sea opuesta. Lo que sigue es que, al determinarse que ninguna de las dos proposiciones enfrentadas aventaja a la otra, en cuanto a su credibilidad o no credibilidad, porque son equivalentes o iguales, se concluye en la suspensión del juicio.

Esto significa que el escéptico no se limita únicamente a desarrollar la capacidad de sostener la equivalencia de la proposición creada por él, sino que llega a la conclusión sobre la completa neutralidad de los argumentos, entendiendo por neutralidad el no asentimiento a ninguna de ellas (*HPI* 190). En este caso, se hace referencia a proposiciones que guardan relación con cuestiones que atañen a «cosas no manifiestas», que tratan acerca del trípode conceptual (realidad, verdad y bien), puesto que no discuten sobre aquellas cosas que imprimen a las sensaciones, «que se imponen a su imaginación» porque les resulta evidente y es concordante con su sentir, pero «sin asegurar nada sobre la realidad exterior» (*HP* I 15).

Pues bien, tal parece que la estrategia argumentativa del escéptico consiste en recalcar que, en cualquier discusión filosófica, ninguna proposición es más que otra; pero, por más que aclaren que esto obedece a que son consideradas igualmente válidas, se podría objetar de la siguiente manera: ¿en qué redundante que el escéptico considere válida su proposición o que ambas sean igualmente válidas?, ¿ambas son consideradas válidas porque presentan la misma estructura formal o, en cuanto al contenido, pero no en la forma, se refleja la misma estructura?, ¿quién o quiénes concluyen que presentan igual validez?, ¿el interlocutor?, ¿los que asisten a la discusión en el ágora?, ¿el escéptico?

Aunque no ha sido tratado lo relativo a la estructura de los argumentos escépticos, se puede sostener que se presentan bajo la forma de discursos contrapuestos; por lo tanto, el escéptico pirrónico enfatizará no en lo común, sino en las diferencias, señalando, además, que el lenguaje monádico resulta insuficiente para dar cuenta de lo tratado, defendiendo la categoría de relación frente a la de sustancia o idea. Pese a que no abandonan el interés cognoscitivo, deciden suspender el juicio y conseguir la ataraxia, con la «esperanza de conservar la serenidad de

espíritu» (HP I 12). Sin embargo, más allá de aquello a lo que se llega como conclusión, de lo que se trata es de defender lo plural frente a lo monológico, partiendo de la aceptación de la relativización de los juicios.

La estrategia argumentativa de los escépticos pirrónicos adquiere diversas formas. La primera consiste en contraponer fenómenos a fenómenos; en este nivel primario de conocimiento de las cosas del mundo exterior, los contenidos de las percepciones adquieren igual validez, entendida esta como igual credibilidad o no credibilidad. El ejemplo que da Sexto Empírico es el siguiente: si alguien afirma que desde lejos la torre parece circular, el escéptico expresa que desde cerca la misma torre parece cuadrangular; esto no se limita solamente a la cuestión de la multiplicidad de percepciones que tienen los seres humanos, sino que su reflexión se extiende al reino animal conocido hasta ese momento, porque, observando las diferencias que hay en aquellos órganos encargados de juzgar y de sentir de los distintos animales, se puede concluir que sus representaciones mentales son plurales y contradictorias.

En uno de los ejemplos que se encuentran en el *Primer tropo*, Sexto Empírico declara que, de que el color de los ojos de los animales es diferente, «es natural —pienso yo— que les resulte diferente la respectiva percepción de los colores» (HP I 44-45); este mismo razonamiento se puede utilizar también para los demás sentidos.

La generalización del lenguaje relacional se orienta a criticar los argumentos dogmáticos en dos sentidos: en primer lugar, no se trata, como en los dogmáticos, de señalar la desvalorización o lo engañoso de las percepciones, sino que, debido a que las mismas cosas aparecen de forma diferente a los animales, se podrá afirmar algo acerca de cómo uno se imagina los objetos, mas no sobre cómo son en realidad (HP I 59). En segundo lugar, al incluir en el análisis, además de las de los hombres, las representaciones de otros animales, se derrumba toda pretensión de considerar como juez al hombre, ya que es imposible que prevalezcan las representaciones mentales sobre las de los demás animales, al igual que las valoraciones o juicios emitidos (HP I 61).

En la segunda estrategia argumentativa se contraponen consideraciones teóricas a consideraciones teóricas²⁶; dicha estrategia consiste en oponer, algunas veces, cada una de estas contra sí misma y, otras veces,

26 Por *consideraciones teóricas* se entienden las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas (HPI, 145).

a cada una de las demás (HP I 148). Para ello, Sexto Empírico toma como base no las percepciones, sino las descripciones empíricas de la diversidad cultural, incluyendo las consideraciones teóricas de otros pueblos y regiones del mundo antiguo con el fin de señalar que nada es por naturaleza²⁷, sino que todo es opinable y relativo; la distinción que introduce en esta estrategia argumentativa no es entre ser y apariencia, sino entre naturaleza y relatividad cultural.

Atendiendo a la estructura de los discursos, proposiciones opuestas, en el *Décimo tropo*, Sexto Empírico examina las cuestiones éticas: i) una costumbre a una costumbre: los persas creen que es decoroso usar vestido estampado en flores y que caiga hasta los pies; nosotros, que es indecoroso (HP I 148); ii) una forma de pensar a una forma de pensar: Diógenes sostiene una tesis sobre tal cuestión, Aristipo afirma todo lo contrario; iii) las opiniones dogmáticas unas a otras: a unos les parece que existe una única sustancia, y a otros, infinitas (HP I 151); iv) una costumbre a una ley: entre los persas es costumbre la homosexualidad masculina, mientras que entre los romanos está prohibido por ley hacer eso (HP I 152); v) una creencia mítica a una costumbre: los mitos dicen que Cronos devoraba a sus hijos, siendo costumbre entre nosotros cuidar de los niños; vi) una costumbre a una opinión dogmática: entre nosotros es costumbre pedir mercedes a los dioses, mientras que Epicuro sostiene que la *divinidad* no se ocupa de nosotros (HP I 155). Sin pretender agotar esta temática, Sexto Empírico concluirá que, debido a la disparidad de opiniones que se presentan, no se puede hablar con objetividad de la realidad; de esta forma, se delimitan los juicios a cómo aparecen o se muestran, según las diversas consideraciones teóricas tratadas (HP I 163).

Uno de los problemas acerca de lo planteado por Sexto Empírico en el *Décimo tropo* es que no se puede hablar de discursos, sino de proposiciones enfrentadas y equivalentes, en las que no se encuentran expuestas las razones o proposiciones que sirven de apoyo a una u otra tesis. Son dos tesis en que, aunque se parte de que tienen igual validez, es significativo el enunciado que se hace, uno de ellos en primera persona (singular o plural) para señalar la diferencia de costumbres de otros pueblos con respecto a la de la *polis* griega en la cual vive el escéptico.

27 Una de las condiciones para que sea algo por naturaleza es que todos tengan la misma valoración del tema tratado o a todos sea evidente tal valoración.

El problema no es tanto plantear que unos tienen por costumbre esto y *nosotros* tenemos otras costumbres; que para ellos tal acción está bien, mientras que para nosotros está mal, o viceversa, sino que, al enunciar en primera persona, de forma absoluta se está expresando una opinión favorable a una de las dos tesis.

Lo anterior lleva a sostener aquí que los pirrónicos no mantienen la equipolencia de las oposiciones, dado que las consideraciones éticas se fundamentan en lo que denominan «la observancia de las exigencias vitales» (*HPI 22*), de la *polis* donde viven, en este caso, Atenas; es decir, en la tradición, en lo legado por las leyes y costumbres, en el aprendizaje de las artes, lo cual determina los juicios que hacen sobre las costumbres de otros pueblos. También queda la pregunta acerca de si se mantendría la misma valoración moral en el caso en que el escéptico se trasladara a vivir a otra ciudad —el nosotros ateniense cambiado por el nosotros persa o egipcio—.

Tal vez cuando hablan de *nosotros* se refieren a los seres humanos, ya que el tipo de reflexión que se hace en filosofía se distingue fundamentalmente de la reflexión sobre sí mismo, en el sentido de una reflexión autobiográfica. Una razón para preferir el «nosotros» al «yo» es que no intenta solo describir otras culturas, sino que, al comenzar en primera persona plural, busca aclarar el comprender propio y, en la medida en que entra en contacto con otras culturas, amplía el horizonte propio. No obstante, lo que no se deduce de estos debates es si los escépticos mencionan otras culturas como objetos de curiosidad o, por el contrario, son vistas como interlocutoras en un diálogo imaginario en el que las estructuras de otras culturas se ven como si fueran potencialmente las suyas propias. De ser aceptada la segunda opción, cabría la posibilidad de que los escépticos, además de criticar la cultura propia, podrían hacer críticas a las culturas ajenas.

Otro aspecto que se debe considerar es que tal parece que los *tropos* no son resúmenes de debates sostenidos por los pirrónicos, sino esquemas lógicos elaborados por Enesidemo y Agripa, cuya finalidad es conducir cualquier debate a la *epoché*. Al no ser un resumen de un concurso ni de un debate en el que un árbitro o moderador expone el tópico por discutir, y dos oradores desarrollan las posiciones enfrentadas, como en el caso de los dobles razonamientos de los sofistas o los interlocutores y asistentes al diálogo socrático, se configura una especie de monólogo que no pasa del nivel descriptivo al conversacional, y en el

que se observa que el escéptico expone las dos tesis y concluye en la necesidad de la *epoché*.

Sin embargo, como lo recuerda Bilbeny, la Atenas sociológica dista de ser una sociedad monocultural, ya que se caracteriza por ser una ciudad multiétnica, multilingüe y multirracial (1998: 17 y ss.). El interés moral que tanto preocupaba a Sócrates subsiste en la época helenística, por cuanto no se encuentra en los escépticos más allá de meras descripciones de hábitos y costumbres, posibilidades de que se puedan establecer acuerdos en una sociedad multicultural como es descrita Atenas.

La tercera forma de estrategia consiste en contraponer cosas presentes a cosas presentes, y cosas presentes a cosas pasadas o futuras. La importancia de este tipo de proposiciones no radica en el tiempo verbal, sino en la manera como introducen la noción de lo probable; esta se da con el fin de negar cualquier posibilidad de aceptar la tesis dogmática, aparentemente incontrovertible, porque no encuentran proposiciones que sirvan de refutación o relativización en el momento en que se presenta el debate.

Estas son las razones: i) es posible que sobre dicha tesis exista desacuerdo en algunos pueblos desconocidos para nosotros (*HP III 233*); ii) es posible que lo opuesto a la tesis ahora propuesta por ti exista realmente y aún no nos sea conocido; de modo que todavía no debemos dar nuestro asentimiento a esa tesis que, de momento, parece segura (*HP I 34*); iii) al igual que sucede con las cosas hechas por los prestidigitadores, que, aunque los escépticos saben que hacen trampa, no saben cómo la hacen, del mismo modo tampoco se dejan persuadir por los razonamientos que, siendo falsos, parecen ser verídicos, incluso si ignoran en qué sentido se salen de la lógica (*HP II 250*); iv) hacen la analogía entre el camino y el precipicio con el argumento y el absurdo; si hubiera un camino que llevara a un precipicio, no se tirarían al precipicio por el hecho de haber un camino que conduce a él, sino que se apartan del camino a causa del precipicio. De la misma manera, aunque hubiera una argumentación que los llevara a algo reconocidamente absurdo, no asentarían al absurdo a causa de la argumentación, sino que se apartarían de la argumentación a causa del absurdo (*HP II 252-253*); es posible que sobre esa cosa exista desacuerdo en algunos pueblos desconocidos para nosotros (*HP III 233*).

El incluir lo probable como posibilidad futura de encontrar un argumento que oponga la tesis expuesta por el dogmático, en primer lugar, denota

un problema de carácter, dado que, al demostrarse con apremiantes argumentos que la tesis escéptica es contradictoria, y al no encontrar un contraargumento, lo que se espera es que se ceda en la argumentación y se acepte el otro punto de vista; así pues, este argumento basado en lo probable indica que el carácter impide comprender y aceptar lo que plantea el interlocutor.

Este es uno de los aspectos que trata Platón en *Gorgias* (493a y ss.), en el que se deduce que Calicles es incapaz de aceptar que se contradice, no por falta de inteligencia, sino por culpa de las limitaciones de su carácter; en palabras de Slezák, se muestra, de la manera más expresiva, que la conversación entre Sócrates y Calicles deja de ser una verdadera comunicación, porque Calicles no puede tratar al interlocutor con buena voluntad. Platón está convencido de que el verdadero filosofar solo es posible entre amigos y que la argumentación filosófica solo puede ser fecunda si discurre en «discusiones bienintencionadas» (1991: 23).

En segundo lugar, se contradice uno de los principios relacionados con las formas de expresión escéptica; en diferentes partes, Sexto Empírico hace énfasis en que nada de lo que afirman es como si fuera algo forzoso o necesario, sino que se expresan al modo de los historiadores, de acuerdo con lo que les resulta evidente en el momento actual (*HPI* 4; I 15; I 17). Aceptando como criterio lo manifiesto, los pirrónicos afirman que, sencillamente, se refieren a las cosas tal y como aparecen, en donde exponen sin dogmatismo su sentir; entonces, la cuestión radica en que no se atienen a este principio, lo evidente en el momento presente, porque en los debates llegan a hacer proposiciones futuras acerca de situaciones probables para invalidar el otro argumento. Esta es una estrategia argumentativa que, más que correspondiente a benévolas discusiones críticas, podría ser caracterizada como erística (*Carta VII*, 344b), o donde se indaga acerca de la verdad del tema tratado, en la medida en que se pueda conocer, como bien lo expresa Platón.

Ezequiel de Olaso no comparte lo anteriormente señalado, puesto que considera que hay razones para sostener que la maquinaria dialéctica de los pirrónicos pretende ser una que no admite excepciones; es decir, la de suspender el juicio acerca de toda opinión. Pero poner en duda es una actividad deliberada que no expresa en modo alguno estados íntimos y espontáneos de duda. Más bien está encaminada a curar a los hombres de la unilateralidad y sus consecuentes deslizamientos al dogmatismo. Cuando Enesidemo y Sexto Empírico hacen referencia no solo a casos presentes, sino también a casos futuros, están seguros de

que nada escapará a la equivalencia. Si el escéptico no postulara una oposición equipolente absoluta, capaz de neutralizar cualquier apariencia que pudiera surgir como una excepción, sería una incoherencia suya recomendar una suspensión universal (*PH I* 205) con el fin de alcanzar un estado de imperturbabilidad (1989: 166)²⁸.

Aceptando que no es un problema de carácter, sino que son coherentes con una de las peculiaridades del escepticismo, esto es, la habilidad o capacidad para encontrar la oposición entre apariencias y juicios, «de cualquier modo posible» (*PH I* 9), aun así resulta paradójico plantear que tratan la cuestión de acuerdo con lo que les resulta evidente en el momento actual y, al mismo tiempo, hablar de eventos futuros, porque esto los lleva a admitir que cualquier nueva apariencia pudiera alterar la antítesis establecida.

CONFRONTACIÓN CON LA DIALÉTICA SOCRÁTICO-PLATÓNICA Y LOS DOBLES RAZONAMIENTOS DE LOS SOFISTAS

Ahora que la estrategia argumentativa de los pirrónicos ha sido esbozada, vale la pena tratar la siguiente cuestión: ¿en qué medida la equivalencia de proposiciones, bajo forma de dos discursos estructurados, puede ser intelectualmente un buen método tanto en la investigación de la verdad como en la deliberación acerca de lo bueno? Este apartado se ocupará de la segunda parte, por ser el objeto del presente trabajo, recurriendo a la confrontación con la dialéctica socrático-platónica y los dobles razonamientos de los sofistas²⁹, ya que no solo son escuelas o movimientos rivales de los escépticos, sino también son los que mayor influencia han tenido en la indagación de las cuestiones humanas, enfatizando, de un lado, en la investigación de la verdad y, de otro lado, en la verdad relativa³⁰.

28 Ensayo que inicialmente fue publicado en la revista *Journal of the History of Philosophy*, bajo el título: «Review of the Skeptical Tradition», 1986, XXIV, pp. 117-122.

29 Cabe aclarar, como cuestión metodológica, que no va a ser un análisis exhaustivo, de recorrido por los diálogos platónicos y los escritos de los sofistas, sino que se tratarán algunos aspectos considerados centrales.

30 El presente trabajo no hace referencia a precedentes filosóficos de esta estrategia argumentativa, aunque considera, de manera hipotética, que, si bien los pirrónicos acogieron la forma de argumentar de los sofistas, en particular de Protágoras, le dieron un giro radical en función de sus principios filosóficos; es decir, el interés de los sofistas es mostrar que sus discursos son mejores que los de su interlocutor, y que son aceptados y

En cuanto a la estrategia argumentativa, el pensamiento socrático-platónico se diferencia de los escépticos y los sofistas, en la medida en que la indagación o conversación con el interlocutor se lleva a cabo no mediante la estructura de dos discursos opuestos o equivalentes, sino que adopta la forma dialógica, estructurada con base en preguntas y respuestas (dialéctica). A través del examen (*exétasis*) y la prueba (*élenchos*), Sócrates trata de llevar a su interlocutor a una comprensión apropiada de su inadecuación y, en consecuencia, a la necesidad del autoexamen y al mejoramiento de sí.

Si bien la conversación termina en una aporía porque no se llega a establecer ninguna definición que sea satisfactoria, hay que tener en cuenta que la intención fundamental no es comunicar unas conclusiones que pudieran establecerse de forma dogmática, sino que el sujeto encuentre por sí mismo la verdad. Se trata, manifiestamente, de la verdad —el ser fundamentado—, no de vencer en el enfrentamiento con un adversario; así mismo, lo aporético no es tan negativo como parece, ya que el diálogo lleva al discípulo al reconocimiento de un problema cuya importancia y dificultad no había comprendido.

En la mayoría de los diálogos de juventud, cuya pretensión es definir nociones morales, se encuentran diversas estrategias argumentativas como el contraejemplo, la reducción al absurdo o argumento indirecto y la hipótesis (*ex hypothéseos. Eutyph. 11c*). Con el contraejemplo se intenta señalar la inadecuación de la definición, ya que dicho caso contradice lo que había afirmado, planteando la necesidad de reformulación; a su vez, en su aspecto lógico, el esquema de la reducción al absurdo es el siguiente: se afirma la tesis P , se usan otras proposiciones Q_1, \dots, Q_n , de las cuales se sigue, o se pretende que se siga, $\text{no } P$, esto es, la negación de P^{31} . Cuando se deciden a considerar la cuestión de forma hipotética, se aceptan de manera provisoria los diversos intentos de definición, lo cual parece ser más una búsqueda de explicación que de demostración.

Otro aspecto relevante que se debe considerar es la dimensión pragmática del *élenchos*, lo que se entiende como la práctica del diálogo. Un pensa-

reputados por la mayoría, mientras que los escépticos intentan resaltar que ambos son iguales en cuanto a validez, no que son idénticos, desdeñando la importancia de la mayoría o de uno de ellos para este tipo de debates. Salvador Mas señala como antecedente lo que se encuentra en uno de los textos lógicos de Aristóteles, al ser caracterizados como aporéticos; entendiéndose, por ello, como igualdad de razonamientos contrarios. op. cit., 2011, p. 111.

31 Aquí la base es el esquema propuesto por A. Vargas. «Las refutaciones socráticas», p. 15. En Vargas, A., et al. (1986). *Argumentación y filosofía*. Cuadernos Universitarios 25. México: U.A.M.

miento compartido que se nutre de los asentimientos o los rechazos, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo; se podría afirmar, parafraseando a Lledó, que los diálogos platónicos son, pues, un mensaje emitido, criticado, contradicho por todos los personajes que en ellos intervienen³². Debido a la forma dialógica, se asigna importancia al papel que tienen las personas que constituyen los compañeros del diálogo, cuyo interés radica en los efectos que tal examen tiene para estos. Sócrates considera que la dialéctica de la pregunta y la respuesta es un esfuerzo, una tensión y, precisamente, en esa tensión se pone a prueba, se enriquece y progresa, dado que ayuda a promover la búsqueda de la virtud o el conocimiento del bien.

Así las cosas, una de las diferencias con los sofistas y escépticos es que el diálogo inicia con una pregunta formulada por Sócrates, cuyo primer paso consiste en asegurarse de que tanto el interlocutor como él hablen de la misma cosa; el acuerdo respecto de la definición de los términos es un preliminar útil en la discusión de un tema controvertido, que corresponde a la exigencia de claridad. Después de la pregunta y de la formulación del primer intento de definición se pasa al examen y refutación de este último, dando lugar a nuevas preguntas y definiciones sobre un mismo tema.

Otra diferencia consiste en que se parte de lo que afirma el interlocutor y se trata de pensar en común, saliendo de los particularismos hacia la universalidad, lo común que es más que uno. También hay que tener en cuenta que el élenchos es un examen de personas, no de proposiciones. Es decir, no se reduce simplemente a lo semántico, sino que es tomado como preparación para la filosofía positiva y para la vida.

Con respecto a los primeros sofistas de la Atenas de Pericles, subsisten muchos malentendidos, debido a las tergiversaciones y la mala fama que los ha acompañado en la cultura occidental. Uno de ellos es que no se puede hablar de los sofistas como una escuela filosófica, en el sentido tradicional del término; aunque fue un movimiento, no tuvieron unidad de criterios ni de principios. Los sofistas, a diferencia de Sócrates y los escépticos, no se limitaron a debates privados en el ágora, que llevaban a cabo con algunos ciudadanos, sino a hablar en el marco de los intereses prácticos de la vida diaria y en relación con ellos; es decir, en el escenario de la polis³³. Esto significa que gran parte de sus contribuciones

32 Lledó, E. Introducción general. En Platón (2008). *Diálogos I*. Madrid: Gredos, p. 16.

33 Esta diferencia la podemos observar en la alternativa que le plantea Sócrates a Protágoras: «Hablar conmigo

recae en la retórica, cuya educación era vista como preparación para participar con gran capacidad en los debates públicos. Melero declara que esta preparación no era algo solamente formal, sino que consistía en un ejercicio intelectual, un examen riguroso de los temas de debate (Introducción, 1996: 27).

Con respecto a la forma de argumentar de Protágoras, Diógenes Laercio afirma que fue el primero en sostener que sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí (IX, 51), testimonio que Clemente de Alejandría confirma (*Misceláneas*, VI, 65). Este es uno de los rasgos distintivos señalados por Platón, los *antilogikoi*, es decir, que su forma de argumentar y debatir consistía frecuentemente en oponer un *lógos* o argumento a otro (*Sof.* 232b).

Sin embargo, Protágoras no solo utilizaba dicha estrategia en los debates en los cuales exponía un discurso largo, sino que era capaz de responder de forma breve cuando se le preguntaba, y de esperar la respuesta cuando era él quien preguntaba (*Prot.* 329b). Además, vale la pena tener en cuenta que las antilogías no se remiten solo al ámbito político o judicial, sino a todo lo que se dice, es decir, también se usan en el discurso científico, moral y religioso. Pero lo más importante es el acuerdo que se da entre los doxógrafos cuando expresan que Protágoras fue el primero que inventó la forma de argumentar doble como método apropiado en la búsqueda de la verdad y en el tratamiento de lo bueno.

¿Será que anteriores filósofos no han tratado de esta manera los problemas filosóficos? Parménides, en su famoso poema, dedica gran parte de su exposición hacia el tema de la verdad (versos 1-49), enfatizando en que es la única vía de conocimiento que es posible pensar; mientras que el otro camino, el del no ser, por el que no se aprende nada, es imposible de recorrer por estar privados de la verdad. Esta doctrina, al parecer, es corroborada con la relación que establece entre ser y pensar;

a solas o delante de todos» (*Prot.* 316 b), ante la cual Sócrates se muestra indiferente, mientras el sofista se inclina por hablar en presencia de todos los que están en la casa de Calias. Solana Dueso tiene razón cuando sostiene que la indiferencia socrática es aparente, porque, en realidad, se trata de una opción práctica entre dos maneras de entender la enseñanza. Si todos los ciudadanos participan de la virtud política, como sostuvo Protágoras, es natural que la educación estuviera abierta a todos. Por el contrario, si son escasas las naturalezas filosóficas, como opinaba Platón, la tarea educativa deberá ir precedida de una selección minuciosa. Hay en Sócrates una necesidad de aislamiento para desarrollar su enseñanza que con Platón y Aristóteles habría de adquirir una dimensión física: los muros de la Academia y el Liceo. (Dueso, S. (2013). *Los sofistas: Testimonios y fragmentos*. Madrid: Alianza, p. 21 y ss.)

es decir, pensar es la misma cosa que pensar el ser, o bien, que el ser es la misma cosa que el ser pensado.

Así pues, no son dos discursos opuestos, sino que se da una bipartición, en la que el segundo camino está condenado como privación de la verdad, como algo imposible de seguir, quedando necesariamente como única posibilidad de conocimiento la primera vía.

Protágoras intentará mostrar que no se trata de que en un mismo discurso se afirme una tesis y luego se señale, a continuación, la imposibilidad de cualquier otra tesis, sino de que los dos razonamientos se estructuren como dos discursos paralelos y se muestren como igualmente válidos en cuanto a la pretensión de verdad. El presente trabajo no concuerda con Romeyer Dherbey, quien afirma que es en la confrontación y enumeración de los dos discursos donde uno será débil y marginal, mientras que el otro será fuerte y mayoritario (2000: 577)³⁴, porque, al plantear tal distinción, no queda claro si es fuerte por ser considerado verdadero, y el débil, por falso.

Por el contrario, Protágoras establece tal distinción entre dos niveles de verdad que no contempla Parménides; el primero es más estimado y preferible, en razón de su valor de utilidad social. A esto se suma la adhesión colectiva, que no significa manipulación de la opinión, sino una decisión de tipo racional, en la medida en que están mejor informados al haber escuchado los pros y los contra, y el segundo, el contrario, será considerado menos estimado.

A diferencia de los pirrónicos, los razonamientos no son equivalentes; fundamentado en el principio relativista y en la doctrina del hombre-medida, esta invención de Protágoras se entiende en un sentido amplio: que se pueden sostener, sobre cualquier cuestión, tesis contrapuestas. Son contrarias porque tienden a conclusiones opuestas, pero, en la medida en que proviene de un filósofo, termina en una *téchnē* que debía implicar un sentido más especializado. Esto quiere decir que, en relación con cualquier argumento preciso, existe siempre la posibilidad de argumentar en sentido contrario.

No solo se concluye en que las tesis son opuestas, sino que, en cada punto en particular, uno defiende lo contrario que el otro: se trata de

34 Romeyer Dherbey, G. Protágoras. En Brunschwig, J. y Lloyd, G. [et al.] (2000). *Diccionario Akal el saber griego*. Madrid: Akal.

construcciones sistemáticamente paralelas e inversas. Este arte de la discusión consiste, entonces, en encontrar estos elementos contrapuestos y volverlos más convincentes. Esto implica el arte no solo de hacer valer los argumentos, lo que sería, más bien, incumbencia de la retórica, sino también efectuar un determinado movimiento de pensamiento, que permite sustituir cada idea por una idea de alcance contrario.

Las diferencias con el método socrático saltan a la vista. La filosofía socrática se contenta con pocos jueces y huye expresamente de la multitud, defiende un tipo de refutación que se da entre los interlocutores, ya que, en sus palabras, la discusión exige pruebas, no testigos, considerando como único testigo válido el interlocutor, y viceversa³⁵; se trata, si se quiere, de un diálogo en solitario, en el que se busca la verdad. Por el contrario, los sofistas defienden una refutación de tipo retórica, que es la frecuente en los tribunales, donde se refuta cuando se presentan numerosos testimonios dignos de crédito y el refutado presenta uno solo o ninguno y, a partir de esto, se asienta una verdad plausible o relativa al momento presente.

Otra diferencia consiste en que, en los diálogos socráticos, Sócrates es el que conduce el diálogo, puesto que la dialéctica es el arte no de preguntar, sino de saber preguntar. Como bien lo señala Cicerón, preguntando y partiendo de lo dicho por su interlocutor, exponía sus propios puntos de vista (II, 1, 2)³⁶.

Los sofistas, por su parte, aunque pueden entablar un diálogo de preguntas y respuestas, prefieren los discursos sin interrupción ante muchas personas. Es decir, no le hacen preguntas al interlocutor, sino que defienden su parecer, lo que ellos piensan, cuyo objeto no es solo discutir los pros y los contras, sino también persuadir a los otros acerca de la validez de sus argumentos. Esto lleva implícitas las posibilidades de racionalidad política, dado que, en el arte de la política, se trata de saber no solo administrar bien los negocios propios y los de la ciudad, sino, y esto es lo más importante, que es el arte de decidir uno mismo y de conseguir a otros; descansa, pues, sobre la competencia argumentativa.

En otras palabras, saber analizar una situación, a fuerza de argumentos, no mediante el ejercicio de la violencia, puede servir tanto para tomar

35 Ref. *Gorgias* 476 a, 482b-c; *Teeteto* 177b; *Prot.* 316b.

36 Cicerón, Marco Tulio. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Víctor-José Herrero Lorente. En adelante SB y SM.

partido uno mismo como para convencer a los demás; así como la política, el derecho se basa en probabilidades, lo cual implica, en conjunto, una lógica y una visión clara de las conductas humanas habituales, aceptables y razonables.

Llama la atención que Sexto Empírico, en el apartado dedicado a la filosofía de Protágoras, no hace ninguna referencia a la estrategia argumentativa, solamente menciona «que parece tener afinidad con los pirrónicos», en cuanto a lo cognoscitivo (*HP I 217*); asemejando la doctrina del hombre-medida con el criterio escéptico, lo fenoménico, ya que ambas posturas establecen como criterio solo lo que a cada cual aparece. Luego añade que la diferencia fundamental radica en que Protágoras dogmatiza al hablar sobre cosas no manifiestas; en este caso, al pretender explicar lo que aparece, lo que proviene del mundo exterior: la materia que es acto, en la cual subyacen las razones de todos los fenómenos y, potencia, en cuanto a todos aparece.

El error de Protágoras consiste en señalar que las cosas que caen bajo nuestra percepción directa se hacen manifiestas por sí mismas; por el contrario, si, de hecho, se perciben, se admitirá que se perciben a partir de otras cosas, junto con algo. Aunque es probable que se trate de ahondar en cómo es la mezcla del objeto exterior y aquello junto con lo cual es observado (*HPI 124*), esto no significa que se esté hablando de cómo es el objeto exterior.

ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA DE LOS NEOACADÉMICOS

En esta indagación sobre las estrategias argumentativas resulta fundamental estudiar a los neoacadémicos³⁷, ya que, además de considerarse escépticos, se diferencian de los pirrónicos no solo en la manera de tratar los problemas filosóficos y sus planteamientos acerca de la vida

37 Aunque esta caracterización está relacionada con escolarcas de la *Nueva Academia*, Arcesilao, Carnéades y Clitómaco, para referirse a ellos este trabajo va a tener en cuenta lo que mencionan Sexto Empírico y Cicerón, porque, como es bien sabido, ellos no escribieron nada, ya que la forma de exposición de sus ideas y enseñanzas fue oral. Por el contrario, Cicerón, otro de los neoacadémicos, escribió copiosamente toda clase de textos; la febril actividad filosófica del Arpinate sucedió en medio de una serie de desgracias personales, entre ellas la muerte de su hija Tulia, y esta actividad filosófica fue la que le sirvió de consuelo, centrado en temas de filosofía práctica y teológicos, pero también se dedica a problemas cotidianos: la vejez, la amistad y los deberes. Cicerón se encarga de recordar que la filosofía tiene para él un sentido esencialmente práctico.

práctica, sino también porque recuperan la tradición socrático-platónica, y su escepticismo no debe entenderse como un conjunto de tesis acerca de la imposibilidad del conocimiento, sino como una posición crítica en la que es importante determinar las consecuencias teóricas y prácticas de la negación de un criterio de verdad.

Salvador Mas sugiere un aspecto que parece central para lo que se va a tratar enseguida. Los *Académicos*, más que pretender ahondar en una problemática teórica, se orientan a la investigación de la actitud y posición desde la que es posible la filosofía (2006: 169); posibilidad que viene precedida por el hecho de que los pirrónicos, con sus estrategias argumentativas y propuesta ética, más que cuestionar la filosofía, la convierten en algo inocuo. Al quebrar seriamente el optimismo con que muchos filósofos habían alimentado la esperanza de alcanzar algún día la sabiduría necesaria para la vida buena —pierde sentido toda racionalidad práctica—, no tendría sentido la búsqueda de la verdad —al negar que se pueda encontrar un criterio de la verdad—.

Teniendo en cuenta que la filosofía avanza con base en los razonamientos, al postular la *isostheneia*, ¿de qué modo se podría afirmar que alguien ha demostrado algo? (*Acad.* II 28). Al representar, en palabras de Hegel, la destrucción de las contradicciones que se encuentran en el estoicismo y el epicureísmo (1955: 7), lo paradójico es que dicho planteamiento podría ser caracterizado como fin de la idea de filosofía postulada por la tradición platónico-aristotélica —que se halla expuesta en la filosofía griega por otros autores³⁸—, cuya problematicidad radica

38 Si bien es cierto que las razones dadas por otras escuelas y filósofos griegos son diferentes a la de los pirrónicos, es posible considerar que apuntan a idéntica conclusión: pierde sentido el filosofar. En el *Gorgias* de Platón, el sofista Calicles afirma que Sócrates no puede conocer la verdad porque se lo impide su filosofía. Si abandonara la filosofía y se dedicara a asuntos de mayor importancia, podría conocerla y entenderla (484c). La verdad a la que se refiere Calicles es la doctrina acerca de la naturaleza, el hombre natural, los derechos de los fuertes frente a la masa de los débiles y el origen de la moral convencional. Sócrates está incapacitado para conocer la verdad de esta doctrina, a causa de su dedicación a la filosofía, que es, para Calicles, un velo que recubre y oculta la verdad natural dificultando su visión. Este reproche de Calicles tiene como trasfondo la acusación de que la filosofía reduce, quita fuerza natural, amansa e infantiliza; señala, de paso, la posibilidad de que la filosofía tiene sentido solo en la juventud, como cosa de niños, no en la madurez del vigor y de la afirmación de la fuerza. Pero este reproche va acompañado de un consejo: podrías, le dice a Sócrates, conocer la verdad de su doctrina si se dedicara a cosas de mayor importancia o cuando avance y se dirija hacia lo que es más grande y de mayor importancia, dejando la filosofía que es cosa pequeña y sin valor. En 484d es donde señala lo que considera de mayor importancia: las leyes que rigen la ciudad, el trato público y privado con los hombres de mundo, no con los filósofos, los placeres y pasiones, los caracteres y las costumbres. Así pues, la filosofía posee su encanto si se la practica en la juventud, pero, si se la toma o pasa con ella más tiempo de lo debido, es la ruina de los hombres. Ruina de la actividad filosófica que se relaciona con olvidar la vida práctica y pretender que puede vivir al margen de la misma. Otro pensamiento

en que las propuestas de los pirrónicos conducen a la *apraxia*; es decir, se autorrefutan al proponer una vida imposible de ser vivida, una especie de escepticismo impracticable. Bajo un interés más práctico que teórico —solo consideran la suspensión del conocimiento— es como los neoacadémicos se preguntarán: ¿es una vida a la que razonablemente se puede aspirar? Dicha corriente inaugurará una época totalmente nueva para la filosofía.

Así pues, los neoacadémicos intentarán, por una parte, dar un nuevo significado al ejercicio y sentido de la filosofía y, por otra parte, adoptando algunas posturas socráticas en su vertiente escéptica, no se limitan a reproducir los supuestos básicos de dicha filosofía, sino que son reinventados, desde el punto de vista argumentativo, metodológico y de filosofía práctica. En este sentido es que consideran importante enfatizar en los aspectos que los diferencian de las formas y estrategias argumentativas utilizadas por los pirrónicos como por Platón.

Arcesilao, en pugna permanente con los estoicos y epicúreos, a quienes considera dogmáticos, afirmaba que no se podía conocer nada y había hecho de la suspensión del juicio el objetivo de la filosofía (*HP I 233*). En los debates toma, en cierta medida, el ejemplo de Sócrates, puesto que no busca imponer sus dogmas; pide consejos a sus interlocutores y mantiene con ellos vivas conversaciones (*De finibus II, 1, 2*)³⁹. No es la autoridad del maestro, sino su razón la que debe guiarlos, respondiendo las preguntas con nuevas preguntas.

que lleva a idéntica conclusión es el de Diógenes de Sínope. Entiende el cínico su filosofía como actitud vital, ejercicio de *parrhesia* y de libertad; con una orientación práctica, el cínico defiende la convicción de que las ideas y las creencias no pueden definirse o explicarse en términos generales y abstractos, sino que pueden comunicarse mejor a través de ejemplos vivos. Mientras que la manera tradicional propuso alcanzar sus fines —sea felicidad, serenidad, etc.— a través de años de arduo estudio, los cínicos plantearon un camino práctico hacia la consecución de sus fines. Por consiguiente, las formas de discurso del cinismo guardaron poca similitud con las formas de discurso tradicional de la filosofía antigua. Su estilo fue cáustico y agresivo, y la figura de Diógenes se destacó por su combatividad y su afilada lengua. Los argumentos de la crítica a su época se basaron en los gestos, los signos y los actos, los juegos de palabras, las sentencias y los aforismos, privilegiándolos sobre el discurso estructurado y sistemático. Por lo tanto, se contraponen el lenguaje teórico de la filosofía tradicional a los actos mismos del cínico en escena, ya que la pura teoría puede ser perturbada por una pequeña cantidad de actos; contra la imposibilidad del movimiento probada a través del puro razonamiento formal, el cínico «se levantó y echó a andar» (*DLVI, 39*). El problema es que reduce la filosofía a un pequeño número de máximas simples. Estas máximas, fáciles de comprender, son extremadamente difíciles de seguir en la vida real y es una tarea hercúlea vivir verdaderamente de acuerdo con ellas.

39 Cicerón, M. T. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Victor-José Herrero Lorente. En adelante se cita la abreviatura *De finibus*.

Mientras Sexto Empírico considera que forma parte de la tradición pirrónica, cuyo objetivo en los debates es la suspensión del juicio, donde la ataraxia se da como por azar, Cicerón manifiesta que Arcesilao renovó la filosofía socrática al mantener la idea del no saber, sin admitir siquiera que nada sabía; pero, en su indagación no permitía que le hicieran preguntas, sino que, luego de que el interlocutor expusiera su punto de vista, le formulaba objeciones, considerando que se aprende del debate. No obstante, es posible entender la *epoché* no como total, sino como algo parcial; esto es concordante con lo que afirma Sexto Empírico, que «son cosas buenas las suspensiones parciales del juicio» (HPI 233).

Ahora bien, Arcesilao, en el debate que se da en forma mixta, discurso largo y dialógico, suspendía parcialmente el juicio hasta que el interlocutor terminaba su exposición; luego, le planteaba objeciones y el discípulo tenía total libertad para seguir defendiéndola mientras podía.

Por lo tanto, no es un debate en el cual alguien se arroga el derecho de contradecir y de conducir. Tampoco se trataba de infligir al discípulo una derrota definitiva ni de obligarlo a adoptar la posición que, en forma implícita, había defendido por necesidad de coherencia; por el contrario, lo que se esperaba era que el discípulo se diera cuenta de que existían, sobre el mismo tema, razones de igual peso en ambos sentidos. Y no como sucede en la Academia Antigua, en la que no se manifiesta lo que se piensa; se comienza planteando una tesis, en espera de que el interlocutor, mediante un discurso continuo, la refute, «de manera que fácilmente puede comprenderse que quienes dicen que opinan algo no es porque piensen así, sino porque desean oír lo contrario» (*De finibus* II 1 3).

Otra posible forma de entender el *télos* de la suspensión del juicio en Arcesilao es que la práctica de argumentar en pro y en contra, «siempre contra todo» (*De finibus* V, 4, 11; *Acad.* I 45)⁴⁰, queda como posibilidad compatible con ese equilibrio de argumentos opuestos —la suspensión del asentimiento—, ya que califica como algo temerario que se apruebe una cosa por ser falsa, incierta o desconocida.

No obstante, teniendo en cuenta que el interés es encontrar la verdad, si bien se suspende el asentimiento en un sentido y en el otro, dicha

40 Cicerón, M. T. (1990). *Cuestiones académicas*. México: UNAM. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. En adelante se cita la abreviatura *Acad.*

negación del asentimiento no es absoluta; más bien, dejando de lado lo absoluto, cuando se le interroga puede dar proposiciones en forma afirmativa o negativa siguiendo lo que le parece más razonable: «nosotros decimos que nos parecen verdaderas» (*Acad.* II 105).

Dicho de otro modo, en los debates, Arcesilao retoma la tradición metódica de Sócrates: abstenerse de afirmar algo que sea tomado como verdad absoluta; pero es más radical, puesto que no acepta dar el asentimiento a la proposición de que todo lo que sabía es que no sabía nada, precaución necesaria que estaba destinada a evitar objeciones que muestran lo contradictorio de tal afirmación: ¿no es contradictorio presentar eso como algo que se sabe?, ¿no significa que es dogmático cuando sostiene dicho enunciado como algo incontrovertible?

Sin duda, este es un tema de amplio debate, hasta tal punto que Sexto Empírico, cuando trata de diferenciar la posición pirrónica de la académica, acusará a la Academia de haber hecho lo que Arcesilao no había querido hacer; esto es, afirmar de modo asertórico que no es posible captar la verdad. Según él, los pirrónicos, lejos de declarar que la verdad es inasequible, se contentan con «seguir buscándola», y esto es justamente lo que la diferencia de los académicos (*HPI* 3). Otro aspecto que se debe tener en cuenta es que Arcesilao no le daba importancia a la ironía socrática, aquella forma de disimulación para decir cosas distintas de las que pensaba, ya que lo importante, como preámbulo al debate, era que se hablara con total sinceridad.

El debate seguía abierto: un amigo de Cicerón, defensor del platonismo, considera que el problema es que, con este método, «el discurso corre como un torrente», no es posible retener ni rescatar ningún apartado ni detenerse en ningún punto que permita revisar la cuestión de lo que se viene tratando.

En este sentido, considera que es más útil detenerse en cada punto y que, entendiendo qué concede cada cual y qué niega, se concluya en algo y se llegue a un resultado (*De finibus* II, 1, 3). Brunschwig recoge otra crítica planteada por Cicerón: «Arcesilao, pese a su talento, solo lograba persuadir de su opinión “a la mayor parte de la gente”; algunos no cambiaban de parecer y, por tanto, mantendrían su posición, no sin antes haber adquirido consciencia de que existía contra ella razones de un peso no despreciable» (2000: 570). Este resultado no deslegitima el

método seguido, pues, un dogmático vacilante como Arcesilao⁴¹, si se permitía saber cuál era su posición al respecto y seguir defendiéndola mientras podía, era porque quería proporcionar a sus discípulos que se guiaran «por la razón, más que por la autoridad» (*Acad.* II, 60)⁴²; es decir, que tuvieran como criterio lo razonable.

Carnéades, según parece, abandonó uno de los principios centrales de los pirrónicos y de Arcesilao: la necesidad de la suspensión universal del juicio. La *epoché* es vista como algo absoluto al considerar que, si no es posible alcanzar la certeza absoluta, uno sí puede aproximarse a la verdad, acumulando razones en favor de una tesis. Esto quiere decir que en el enjuiciamiento de las cosas se puede establecer algo como probable (*pithanón*); es decir, una representación probable y contrastada. Recuérdese que, según Carnéades, la mayoría de las representaciones probables son verosímiles o creíbles. Es una calificación relativa a la información pertinente y al conocimiento disponible.

Así, según recuerda Sexto Empírico, en opinión de Carnéades, durante la argumentación no buscan la equivalencia de proposiciones en cuanto a credibilidad y no credibilidad, sino que establecen diversos grados de probabilidad: i) es probable lo que parece ser verdadero; ii) es probable y contrastada para el que examina la cuestión; es decir, encaja con las otras cosas relacionadas que conocemos; iii) y es probable, contrastada y no desconcertante cuando, además, ha sido comprobada. En caso contrario, no se da el asentimiento, sino que nos inclinamos a la duda (*HPI* 227).

Esta noción de *lo probable*, creer que lo que se dice sea probable, no referirse a las cosas con palabras seguras e inalterables, sino con base en conjeturas probables, y la búsqueda en toda discusión de lo verosímil son contrarias a los pirrónicos, quienes sostienen que, además de que no creen que lo que dicen sea probable porque lo que afirman lo

41 Sexto Empírico pone de manifiesto que se dice de él que parece ser pirrónico, pero que, en el fondo, es dogmático. En los debates, inicialmente asumía una postura escéptica, a modo de preparación para la comprensión de los dogmas platónicos por parte de sus discípulos; de ahí la famosa frase de Aristón que resume el pensamiento de Arcesilao: *por delante Platón, por detrás Pirrón, por en medio Diodoro* (I, 234). Esta postura es diferente a la de Diógenes Laercio, quien afirma que no se limitó sencillamente a repetir el pensamiento platónico, sino que fue el primero en modificarlo, e igualmente un pensador muy hábil y persuasivo en los debates, arguyendo en uno y otro sentido, y abierto a la controversia por medio de preguntas y respuestas. (*DLIV*, 28 y ss.).

42 Idéntico propósito lo expone Cicerón en *Sobre la naturaleza de los dioses*: “no ha de buscarse tanto el peso de la autoridad como el de la razón” (I, 5, 10). En adelante se cita la abreviatura *Nat. Deo*.

hacen sin dogmatismo, hablan de *lo probable* como un evento o situación futura con el fin de quitar peso a cualquier proposición que en el momento actual se precie de ser imbatible.

Por el contrario, los neoacadémicos, con su forma de proceder, consistente en poder disertar frente a todo y en no juzgar sobre asunto alguno sin reserva, consideran que hay muchas cosas probables por las que, aunque no lleguen a comprenderse, la vida del sabio puede regirse, ya que ofrecen una apariencia nítida y clara (*Nat. Deo.* I, 5, 12).

Sería interesante saber cómo argumentaba, conocer sus modos de proceder, cómo preparaba sus jugadas, sus torsiones, distorsiones, desvíos, comprender cómo confeccionaba su objeto. Aunque con elementos fragmentarios, es posible tratar de reconstruir su forma de argumentar. Este apartado va a remitirse a tres anécdotas relacionadas con su modo de comportarse en las discusiones. En la primera, Diógenes Laercio sugiere que era bastante sarcástico y muy difícil de combatir (*DLIV*, 63); en la segunda, Cicerón menciona que nunca defendió en sus famosas disertaciones tema alguno que no demostrara ni atacó ninguno que no demoliera (*De orat.*, II, 161); en la tercera, se hace referencia al escandaloso éxito que obtuvo en Roma, después de la famosa embajada de los filósofos atenienses (155 a.C.), cuando Carnéades de Cirene pronunció, con veinticuatro horas de intervalo, primero, un elogio y, luego, una reprobación de la justicia⁴³. Lactancio⁴⁴ lo describe como una persona que deslumbró a los romanos por su habilidad para defender posiciones contradictorias. Al igual que la anterior anécdota, afirma que, después de haber hecho valer los argumentos de Platón y Aristóteles sobre la justicia, los rebatió en otro discurso al día siguiente⁴⁵.

43 Se comenta que Carnéades acompañó al estoico Diógenes y al peripatético Critolao en su embajada a Roma para pedir que les condonaran la multa de quinientos talentos con motivo de la toma y destrucción de Oropo. En los diferentes relatos se encuentran elogios a la elocuencia de Carnéades. Esta valoración permite dos interpretaciones: la primera, la importancia e influencia que todavía tenía la Academia platónica en Atenas, sumada a que Carnéades era un pensador más interesado en la política que Arcesilao; la segunda interpretación, de Cicerón, quien sostiene que este hecho denota un reconocimiento a su importancia como filósofos, más que políticos: personalidades relevantes de la filosofía, quienes, más allá de sus escritos, con sus acciones enseñan el buen vivir. Califica esta filosofía de verdadera y refinada, cuya diferencia con las otras escuelas radica en que debaten las controversias de ambas escuelas (*Acad.* IV, 3, 5).

44 Lactancio. (1990). *Instituciones divinas. Libros IV-VII*. Madrid: Gredos. (V, 14 3-5).

45 La embajada de los tres filósofos es datada por Cicerón (*Acad.* II, 137) en el año 155 a. C. Aulo Gelio, en cambio, la remonta a la Segunda Guerra Púnica. Diferentes referencias a este hecho se encuentran en: Aulo Gelio, *Noches áticas*, VI, 14 8-10; Cicerón (*De orat.* II, 155-161, *Tusc.* IV, 3, 5; *Acad.* II, 137) y Plutarco (*Catón el Viejo* 22 1-7).

Aunque no se encuentra ninguna referencia acerca de los motivos de dicho cambio de postura, este podría ser interpretado como muestra de habilidad retórica, lo cual no resulta claro, debido a que, al formar parte de una embajada de negociación, este hecho podía suscitar una valoración negativa acerca de la actividad filosófica, tal y como se desarrollaba en Atenas. Al parecer, esto fue lo que sucedió: Plutarco narra que Catón el Viejo decidió que todos los filósofos fueran alejados de la ciudad con decoro, reprochando a los magistrados que se les hubiera permitido, durante cierto tiempo, hacer alarde de sus discursos filosóficos a hombres que podían persuadir fácilmente de todo lo que querían, invitándolos a resolver la cuestión lo más rápido posible (*Vidas Paralelas*, IV, 22 1-7).

Otra interpretación quizá más plausible es que dicho cambio de postura guarda relación con la actitud escéptica consistente en seguir investigando; de ahí la honestidad intelectual que lo llevaba a rebatir sus propios puntos de vista. En este sentido, cabe pensar que no se trata solamente de una virtud específica en el modo en que uno se relaciona con otros en las conversaciones, de una virtud específica de la ampliación del saber, sino que se refiere a una disposición en relación con las opiniones que se tienen. Como acertadamente lo señala Tugendhat, esta no consiste en la apertura al hecho de que las propias opiniones se puedan mostrar como falsas, unívocas o poco claras, sino en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión (*Retracciones sobre honestidad intelectual*, 2008: 77).

Por otro lado, vale la pena recordar que gran parte de sus estrategias argumentativas estaban orientadas a impugnar el dogmatismo de los estoicos; de ahí la famosa frase: «De no haber existido Crisipo, tampoco existiría yo» (IV, 62). Pero es a través de Cicerón como se pueden caracterizar las estrategias argumentativas utilizadas: el método de división, que consistía en tener en cuenta las opiniones de filósofos sobre el objeto de la investigación, como también cuántas eran posibles (*De finibus* V, 6, 16). Esto significa que en los debates, luego de que se exponen las opiniones más reconocidas o reputadas, no se limita a señalar que tanta es la divergencia que se opta por suspender el juicio, sino que pasa a determinar los aspectos en los que algunos filósofos convergen y en los que otros divergen.

El siguiente paso consiste en plantear los aspectos críticos o problemáticos de unos y otros. Excluidas así todas las doctrinas, y no siendo posible ninguna otra, se termina aprobando lo que parece probable,

que ha sido expuesto por el neoacadémico. Pues ¿quién puede dejar de aprobar las cosas que le parecen probables? (*De finibus* V, 26, 76). Con este método de división, que lo llevaba a discutir en contra de las opiniones de los filósofos, una instancia en apariencia destructiva, se buscaba despertar en los otros el deseo de conocer la verdad (*Nat. Deo.* I, 4). Lo anterior se fundamenta en uno de los principios de la filosofía, que consiste en poder disertar frente a todo y en no juzgar sobre asunto alguno sin reserva. Cicerón, considera, de forma aguda, que este razonamiento tan importante para la investigación filosófica fue emprendido por Sócrates, retomado por Arcesilao y consolidado por Carnéades.

Cicerón, continuador de la tradición neoacadémica, no solo vierte al latín la noción de *plausible* por *probable*, sino que da un gran impulso a esta forma de indagación filosófica. Antes de entrar a tratar la estrategia argumentativa empleada, es importante centrarse en la defensa que hace del escepticismo neoacadémico y sus reflexiones sobre el método filosófico.

Cicerón invierte la relación que establecía Sexto Empírico de las diferentes escuelas con respecto a la investigación de la verdad, al sostener que los pirrónicos también eran dogmáticos, ya que estaban entregados y consagrados a principios fijos y establecidos; al discutir con leyes preestablecidas, se veían obligados a defender por coherencia lo que normalmente no aprobarían. Por el contrario, adopta una posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo radical al considerar que los neoacadémicos son los únicos que ejercen con completa libertad cualquier tipo de indagación filosófica porque, en sus palabras, «vivimos el día a día y decimos todo lo que golpea nuestra mente por su probabilidad» (*Tusc.*, V, 11, 33)⁴⁶.

Lo probable significa el reconocimiento implícito de los límites cognoscitivos, ya que no se puede ir más allá de lo que se les presenta como verosímil (*veri simile*). Así pues, además de buscar en cada problema la solución más probable, adopta una postura antidogmática en las conversaciones, al afirmar que está preparado no solo para refutar sin obstinación, sino también para ser refutado sin encolerizarse (*Tusc.*, II, 2, 5). Cicerón consideraba que la distinción entre lo verdadero y lo falso entraña dificultad, pero no es imposible; en cualquier caso, el filósofo siempre podía limitarse a investigar tan solo lo probable o verosímil,

46 Cicerón, M. T. (2005). *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González. En adelante se cita la abreviatura *Tusc.*

sin someterse a ataduras de escuela y ejercitando, de esa manera, su propia libertad intelectual.

Este es un tipo de racionalidad que está dada a quienes se dedican a la filosofía, la libertad de discutir en todas las cuestiones el pro y el contra, puesto que, de otra manera, no es posible hallar lo que se haya de verosímil en cada cuestión. Y es en dichos debates donde revisan todas las teorías de sus antecesores con la finalidad de que los interlocutores saquen sus propias conclusiones, sin que se sientan ante ninguna autoridad (*Tusc.*, V, 29, 83). Así las cosas, no ha de buscarse tanto el peso de la autoridad en la cuestión tratada, sino el de la razón, dado que, muchas veces, la autoridad de los que profesan la enseñanza se constituye en un obstáculo para quienes quieren aprender, en la medida en que limita el propio juicio y da por válido los dictámenes o preceptos de dicha escuela, que vienen a ser, más que producto de un razonamiento, creencias preestablecidas fundamentadas en la autoridad.

Por tal motivo, Cicerón abandona los principios centrales planteados por los pirrónicos, es decir, la *epoché* y la *ataraxia*, en cuanto idea de felicidad; sumado a lo anterior, su objetivo en los debates no es establecer la equivalencia de las proposiciones, sino que, al mismo tiempo que recupera la forma dialógica de investigación filosófica, busca lo probable, asienta doctrinas o principios que le parecen verdaderos, que son verosímiles porque se apoyan sobre argumentos sólidos, sin desconocer que, aunque se hallen **más** próximos a la verdad, puede ocurrir que no sean totalmente verdaderos, o que algunos de sus puntos sean falsos.

Por ello, no se oponía a que los demás disintieran de él o que se siguiera en las indagaciones hasta llegar a establecer un mayor grado de probabilidad. No se trata, pues, de una especie de eclecticismo ni de sincretismo, de mera acumulación o de un mosaico compuesto de fragmentos de diversas teorías, como muchos especialistas lo han calificado de manera errónea, sino de aceptar que, en toda investigación filosófica, lo racional significa atender cualquier atisbo, venga de donde venga. En lugar de aceptar una de las tesis de forma precipitada, es necesario analizarlas todas para poder ver cuál es la más aceptable, puesto que « ¿quién puede dejar de aprobar las cosas que le parecen probables?» (*Tusc.* V, 26, 76).

Una de las preguntas que surge es la siguiente: ¿por qué se hace necesario en el análisis de un problema estudiar las doctrinas de las escuelas filosóficas si antes había hecho una crítica de la autoridad? Cicerón

señala que, a diferencia de la investigación matemática, que no tiene en cuenta lo que ha sido demostrado con anterioridad y desarrolla solo aquello que no ha sido resuelto o no se ha escrito nunca antes, en filosofía, por el contrario, cualquiera que sea la cuestión de que se trate, se hace necesario acumular todo lo que atañe a la misma, aunque lo hayan tratado ya en otro lugar (*Tusc.*, V, 7, 18). Muchas veces se olvida que en filosofía las conclusiones a las cuales se llega no son absolutas sino provisorias; también, añade Cicerón, se recurre a autoridades excelentes, testimonio de toda la antigüedad, que, precisamente por el hecho de que distaba menos de su origen y descendencia divina, se hallaba quizá en mejor posición para discernir la verdad (*Tusc.* I, 12, 26).

Aunque el objeto de la filosofía no es una mera cuestión de diálogo con la tradición, lo cual no significa nostalgia del pasado ni añoranza por los comienzos, esta se entiende como aceptación de que los filósofos griegos plantearon por sí mismos una pretensión de verdad que no puede ni rechazar ni pasar por alto.

En cuanto a la estrategia argumentativa utilizada, cabe señalar que su propósito era encontrar la verdad, no refutar al otro como si se tratara de un adversario. De esta manera, intenta hacer de la filosofía algo más que la plasmación de un mero afán de polémica; en esto también se basó buena parte de su teoría político-moral.

La forma de exposición y análisis de las teorías que considera más apropiada es el diálogo filosófico; no tanto la forma platónica de exposición de sus doctrinas que se encuentran en los diálogos del periodo medio, de madurez y de vejez, sino el método practicado por Sócrates, que se halla en los diálogos de juventud o diálogos socráticos, cuyas investigaciones morales terminan en aporía, y en el que afirma, de manera insistente, su no saber, así como que nadie puede decir con propiedad que ha aprendido algo de él⁴⁷.

Este es uno de los aspectos del planteamiento socrático que el Arpinate considera central y que adopta como método: suspender la opinión propia, liberar a los demás del error y buscar en toda discusión lo que es lo más verosímil (*Tusc.* V, 4, 11). En otra parte afirma que el proce-

47 No obstante, se debe resaltar que los interlocutores de Sócrates no comprenden nunca su declaración de no-saber como indicativa de una ignorancia real; por el contrario, no dejan de pedir su opinión (*Laques*).

dimiento que sigue es el antiguo método socrático de rebatir la opinión del interlocutor (*Tusc. I, 4, 8*)⁴⁸.

Sin embargo, la diferencia con los pirrónicos radica en que, para estos, la suspensión del juicio se da como algo necesario posterior al debate, y no como inicio, ya que lo que motiva toda discusión es el interés por investigar acerca de la verdad de algo; pero, más que la aceptación del precepto socrático de discutir acerca de todas las cosas sirviéndose de la duda y sin emplear ninguna afirmación, se presenta el problema de cómo conciliar los dos momentos del diálogo, sin perder de vista que lo que se busca establecer es lo más verosímil.

En otras palabras, ¿qué se puede entender por suspender la opinión propia?, ¿en qué medida se logra liberar al otro del error cuando esta es suspendida? Una situación contraria es la que tiene lugar en los diálogos **aporéticos** donde se observa que, para asegurar el buen funcionamiento de este método, en el cual se indaga acerca de la verdad moral, Sócrates debe mantenerse como el que pregunta en el curso del *élenchos*.

Ahora bien, el hecho de que el diálogo ciceroniano no siga fielmente la dialéctica socrática —que se caracteriza por ser una conversación dialogada con base en preguntas y respuestas, en la que uno de los dialogantes hace preguntas y otro responde, así como por el gusto por los discursos breves—, sino que se desarrolle como una conversación dialogada, en la que cualquiera puede hacer preguntas y donde se exponen largos discursos de carácter monológico, no es obstáculo para que se presenten los dos momentos constitutivos del mismo.

Por el contrario, el problema radica en cómo entender la suspensión de la opinión propia. Aunque el presente trabajo no ofrece una respuesta definitiva, se señalan dos posibles maneras de entender este problema. La primera consiste en que el inicio de la conversación no está marcado por la suspensión del asentimiento, sino porque los interlocutores se pongan de acuerdo sobre el tema del cual se trata, recogiendo de esta

48 Ángel Escobar afirma que en el diálogo ciceroniano se presenta un proceso evolutivo que inicia inspirándose en el diálogo de Platón y en el de Heraclides, y termina luego en el del Aristóteles exotérico que se caracterizaba por la inserción de largas intervenciones de carácter expositivo. Es decir, que Cicerón recurre al modelo según la manera del Aristóteles hoy perdido. Esta apreciación no concuerda con la importancia dada por el Arpinate al método socrático de indagación filosófica; de lo contrario, no se entendería en qué consiste la postura escéptica de Cicerón (Introducción a Cicerón (2008). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos, pp. 27-28).

manera un procedimiento jurídico habitual de la sociedad romana, bajo la fórmula «se tratará de la cuestión siguiente», ya sea mediante una pregunta o una proposición. El paso siguiente viene a ser que uno de los interlocutores comienza planteando su doctrina a través de un largo discurso. Entonces, la suspensión no significa ausencia de opinión, sino el hecho de que se parte de lo dicho por el otro y, mediante un discurso, se indican los aspectos que se consideran problemáticos con el fin de refutar su doctrina.

Después de esta refutación, el diálogo continúa con la exposición de diversas teorías con sus respectivas críticas; por último, se concluye señalando que mientras a unos les parecía más veraz uno de los discursos a otros les parecía más próximo a lo verosímil otro de los discursos (*Nat. Deo.* III, 95).

Dicho de otro modo, se podría entender por *suspensión de la opinión propia* el que se parta de lo afirmado en el discurso previo y, si bien se trata de debilitar una argumentación por medio de otra, que la refuta o compensa directamente, lo que se pretende es que dicho discurso permanezca lo más cerca posible de los argumentos del adversario, sin que necesariamente ello implique que desemboca en conclusiones insolubles. Esta estrategia argumentativa se encuentra más próxima a la protagórica que a la socrática, propiamente, ya que el principio de la antilogía es que las dos tesis estén yuxtapuestas, que se presenten las dos, que se defiendan las dos, que se oigan las dos.

De Romilly resalta el componente ético-político de dicha estrategia, puesto que la antilogía es la deliberación; es sopesar el pro y el contra, que no es otra cosa que «este hábito de siempre querer oír las dos tesis contrarias, presentadas del modo más convincente posible: es lo que se hace en la justicia, es lo que se hace en la asamblea» (2013: 185).

La segunda manera de abordar el problema consiste en que se puede entender el significado de la suspensión del asentimiento, en el diálogo ciceroniano, como resistencia inicial de presentar la opinión propia, optando por la exploración y revisión de diversas doctrinas filosóficas relativas al motivo de la discusión. Con base en que estas, además de ser diferentes y discrepantes, denotan que la ausencia de saber es uno de los principios de la filosofía. Frente a este hecho, los neoacadémicos sostendrán que puede ocurrir que ninguna de ellas sea verdadera (tesis de los pirrónicos) o que lo pueda ser, al menos, una de ellas. De esto

se sigue que los participantes en el debate pueden llegar a establecer alguna de las doctrinas presentadas como probable y verosímil.

Aunque no se logre la completa certeza y verdad de la doctrina aceptada, esta puede servir de guía del sabio, dado que ofrece una apariencia nítida y clara (*Nat. Deo.* I, 13). La verdad es una cosa digna de buscarse, pero probable, por cuanto no hay verdades absolutas. No es que una sea falsa y lo que se determine ahora sea verdadero; era verdadera en su momento, y eso no quiere decir que no sean válidos los esfuerzos anteriores. La verdad es eminentemente dinámica, simple e incompleta, sobre todo si se reconoce, de antemano, que todos los saberes tienen muchos cabos sueltos, en lugar de cuestiones monolíticas.

Por otra parte, la adopción del método de investigación de tipo socrático, por parte de Cicerón, permite distinguir entre una tendencia negativa escéptica de tipo pirrónico y otra tendencia escéptica de tipo positiva, que se puede extraer de sus enseñanzas, pese a que Sócrates manifiesta continuamente que no enseña nada (*Apol.* 23 c-e). Así pues, lo característico de la filosofía socrática no es el contenido o las ideas, sino el modo en que dialoga: interroga, examina y refuta; en este sentido, es mucho más que un simple crítico destructivo, puesto que enseña su método a sus interlocutores al ponerlo en práctica⁴⁹.

Si bien es cierto que no se logra obtener ningún resultado positivo, vale la pena resaltar que la importancia no redundaba en que se trata de una simple práctica, sino de una técnica reglamentada utilizada para investigaciones de tipo ético-político, elaborada por Sócrates y continuada por sus discípulos, quienes, a la postre, la reprodujeron por escrito; sin embargo, no se trata de mera imitación, ya que aquellos que vieron cómo funcionaba, la pusieron ellos mismos en acción para obtener resultados más positivos.

En términos generales, se puede señalar que, mientras que los pirrónicos entienden lo aporético como conclusión del debate —en el que, además de que no se logra determinar ninguna definición satisfactoria, se da el desistimiento, el interlocutor renuncia a continuar—, Cicerón lo entiende más como estrategia argumentativa que como conclusión del

49 Tesis de Vlastos, quien considera que, pese a que no se obtiene ningún resultado positivo, queda confirmado como método de indagación. Desde esta perspectiva, la declaración de «no saber», más que una postura escéptica radical, es una objeción consciente a la idea de que las conclusiones de cualquier deliberación quedan exentas de examen ulterior, a través de discusión complementaria. (Vlastos, G. La paradoja de Sócrates. En Hussey, E., *et al.* (1991). *Los sofistas y Sócrates*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, p. 81).

debate, en el que se pretende llegar a establecer algo como verosímil o probable. La investigación en curso tiene una importancia particular, pues en ello radica la propia definición de filosofía como un movimiento a la *sophía*, no como la posesión de ella.

No obstante, esta explicación olvida, al parecer, un aspecto central de los diálogos socráticos recuperado por Cicerón que, tal vez, podría llamarse la *pragmática de las refutaciones* o el carácter retórico de dichos diálogos; es decir, más que a los aspectos lógicos, se presta atención a aquellos aspectos que son decisivos para el éxito de la comunicación, elementos discursivos metatextuales que son empleados con maestría en la planificación de la estrategia comunicativa.

Aquí cobra relevancia el papel que en los diálogos desempeñan los participantes, así como sus actitudes y sus expectativas; que, en cierta medida, tienen que ver con las razones que ofrece Sócrates en la justificación que hace de su práctica, ya que, al examinar las creencias de los interlocutores, estas no son refutadas simplemente por argumentos lógicos, donde se prueba la verdad de una cierta proposición, a saber, la negación de la tesis, sino que, con la introducción de una serie de consideraciones suplementarias, se pretende señalar que, más que exhibir inconsistencias lógicas dentro de un conjunto de creencias la probabilidad del asentimiento debe ser alta y deben ser objeto de creencias básicas y, por consiguiente, difícilmente rechazables.

La forma socrática de organizar la interacción comunicativa, de llevar un intercambio verbal, de hacer que los interlocutores duden de sus convicciones y principios que rigen sus vidas, que acepten ciertas opiniones como verosímiles o probables, es la que le sirvió de fundamento a Cicerón para sostener que, en el fondo, lo que subsiste es una complementariedad entre las estrategias dialógicas y las estrategias retóricas. Citando a Aristóteles, el Arpinate dice que todo arte de hablar tiene dos formas: la oratoria, semejante a la palma de la mano, y la dialéctica, semejante al puño, porque los oradores se expresan con cierta amplitud, y los dialécticos, con más concisión (*De finibus* II, 6, 17).

A diferencia de la oratoria forense, que se dirige a convencer a la multitud y es considerada superficial, Cicerón expresa su predilección por la oratoria filosófica, que se lleva a cabo con pocas personas, y en la que cada tema debe ser tratado con los argumentos y las indicaciones que le son propios, no con esquemas preestablecidos.

Lo anterior quiere decir que el arte del razonamiento —dialéctica o erística—, cuando se utiliza correctamente y tiene como objetivo la búsqueda de la verdad, es idéntico a la práctica de la filosofía, si bien no se puede confundir la retórica con la filosofía ni la erística con la dialéctica. Sin embargo, como también lo muestra Cicerón, la filosofía se vale de las mismas artes de que se sirve la retórica.

Ambos tipos de proyectos (discurso y diálogo) poseen fines semejantes; pero emplean estrategias diferentes: 1) el interlocutor de los diálogos socráticos aparece, por lo general, demasiado condescendiente, mientras que, en Cicerón, son amigos que exponen sus pensamientos mediante un discurso largo, en el que no se presenta ningún tipo de superioridad entre ellos, y quienes, usualmente, representan diferentes escuelas filosóficas; 2) Cicerón recurre a la claridad, señalando lo que va a decir y a dónde quiere llegar, mientras que Sócrates esconde sus propósitos y no indica el camino, que luego resulta tortuoso y complicado; 3) la dialéctica socrática, compuesta por preguntas y respuestas, posee gran vitalidad agonística, mientras que el diálogo ciceroniano se caracteriza por ser un discurso retórico de contenido filosófico-moral que sostiene con personajes generalmente contemporáneos, en el que se incluyen extensos y elaborados proemios; 4) de acuerdo con lo manifestado en la *Apología*, Sócrates se desentiende de la forma de expresión de sus ideas, mientras que el Arpinate pretende unir sabiduría y elocuencia, al considerar que la forma más perfecta de filosofía es aquella que es capaz de tratar de los argumentos más importantes con un lenguaje copioso y elegante (*Tusc.* I, 4, 7). Asimismo, pueden notarse diferencias entre ambos pensadores, en relación con otras estrategias discursivas como el formateo, la saturación o la imagen que cada quien ofrece de sí mismo y en el retrato de caracteres, sin olvidar las abundantes referencias cómicas, e incluso irónicas, que aparecen en los tratados y en los diálogos aporéticos.

Si bien es cierto que Cicerón adopta una perspectiva mucho más abierta y plural desde el punto de vista metodológico, que consiste en atenerse siempre a lo que es verosímil y en rechazar cualquier tipo de dogmatismo, resulta importante ahondar en la cuestión de la refutación, porque es uno de los presupuestos fundamentales que comparte con Sócrates, en el sentido de que el *élenchos* hace posible descubrir lo que más se asemeja a la verdad.

Esta problemática da paso a varios interrogantes. En primer lugar, ¿de qué manera se puede determinar que una tesis ha sido refutada? En

segundo lugar, ¿ambos pensadores consideran de la misma manera que una tesis ha sido refutada? Por último, otra pregunta que parece fundamental para un entendimiento acerca de los alcances del *élenchos* es la siguiente: ¿en toda indagación de tipo filosófico es suficiente con la refutación de unas tesis?

Con respecto a la pregunta acerca de las características que permiten determinar que una tesis ha sido refutada, en los diálogos socráticos una refutación se considera exitosa cuando, logrando el asentimiento de las proposiciones adecuadas, se deduce una contradicción de la tesis examinada. Es decir, la implausibilidad se logra encontrando inconsistencias y contradicciones que conduzcan a la refutación (*élenchos*) de dicha tesis.

Una de las consideraciones previas en el tratamiento de los problemas ético-políticos es que se debate una tesis, con la condición de que sea reconocida como la creencia personal del interlocutor; se la considera refutada solo cuando aparezca claramente contradictoria con otras creencias cuya verdad reconozca el mismo interlocutor. Para hacer evidente la contradicción, Sócrates, por lo general, recurre al uso de contraejemplos; como consecuencia de ello, es probable que la técnica definicional no enseñe los medios que permitan alcanzar definiciones satisfactorias sino, más bien, las estrategias para refutar definiciones supuestamente erróneas. Tal parece, entonces, que cualquier definición puede ser objeto de refutación mediante ejemplos y la búsqueda de contradicciones que conduzcan a la negación de la tesis inicialmente planteada⁵⁰.

50 Entre los diferentes acápites donde se encuentran referencias a este método, en cuanto elemento retórico, se pueden señalar estos: *Mem.* III, 8. Dos aspectos por resaltar: i) ante las preguntas de Aristipo, Sócrates responde no como los que precisan su discurso con el fin de evitar que sea tergiversado en algún punto, sino que lo fundamental es la búsqueda de la verdad y la sinceridad en lo que se dice, y ii) la perplejidad que causa en su interlocutor al no poder responder de forma adecuada las preguntas de Sócrates, situación que es comparada en *Menón* con el pez torpedo; *Apol.* 23c-e, donde se expone la situación paradójica de que, pese a manifestar que no enseña nada, reconoce que los jóvenes imitan su método de refutación y con este examinan a otras personas que se consideran sabias o que poseen algún saber; *Apol.* 29d. En su indagación de tipo moral discute con cualquier persona que se muestre preocupada por algún tema moral, no la deja ir, sino que la interroga, examina y refuta; *Gorg.* 447c-d, donde se presenta al maestro Sócrates dando indicaciones a Querefón de cómo interrogar a Gorgias. Estos diálogos muestran que una cosa es preguntar y otra saber preguntar. Cuando el interlocutor cree haber adquirido la suficiente preparación para poner en práctica las lecciones aprendidas con Sócrates, y lo pone a prueba, es cuando más denota su falta de comprensión, pues su experto interlocutor anuló con facilidad las jugadas que había planeado; es decir, es cuando más rápido cae de forma estrepitosa.

Sin embargo, en estos diálogos, los diversos intentos de definición, no hace progresar la mente hacia la verdad eliminando las tesis contradictorias, tal y como lo considera Platón, sino que en el aporetismo socrático la cuestión tratada queda sin respuesta y toda respuesta tiene tan solo la apariencia de serlo.

En los diálogos cicerianos se encuentran matices diferentes; la refutación de una tesis no se presenta bajo el esquema de preguntas y respuestas, donde se plantean disyuntivas en las cuales el interlocutor se ve obligado a elegir entre una cosa o la otra, sino que, a través de un discurso extenso, uno de los personajes del diálogo confronta la tesis del otro mediante diversas estrategias propias de la retórica⁵¹: 1) Se refuta un argumento, en la medida en que se logra invertir su tesis; 2) debilitando alguna de las alternativas; 3) se critica la autoridad desde la cual partieron los razonamientos del interlocutor, donde se propone que, en lugar de adscribirse a una doctrina conocida, lo preferible sería investigar por sí mismos las cosas, como hacen los neoacadémicos; 4) se muestran los inconvenientes que conlleva aceptar dicho argumento; 5) planteando paso a paso las tesis que se consideran problemáticas para concluir que dicho razonamiento está mal construido y no conduce a ninguna solución. Así las cosas, se manifiesta, de entrada, su disposición a revisar todas las doctrinas filosóficas con libertad de juicio, sin la obligación previa de mantener una opinión como cierta, y, así mismo, que el discurso del neoacadémico trata sobre lo no comprendido, en vez de lo ya comprendido; en cualquier caso, se busca determinar lo que más se asemeja a la verdad.

Esta es una forma de comportarse en las indagaciones que Cicerón asemeja a lo que le sucedió al poeta Simónides, quien, ante una pregunta fundamental, solicitó un día para responder, luego pidió dos días y, al ser interrogado por los motivos de tal solicitud, contestó: «Cuanto más tiempo lo considero tanto más sombría parece ser mi esperanza»; es decir, al examinar algo, acuden a su mente múltiples pensamientos agudos y sutiles que lo llevan a dudar sobre cuál es el más verdadero, y concluye con la pérdida de esperanza de poder encontrar la verdad absoluta (*Nat. Deo.* I, 61).

51 Es en *La invención retórica* donde se observa que el Arpinate es más específico en lo relativo a las diversas formas de refutación; que se dieron inicialmente en el espacio de lo jurídico, pero que, como se ha dicho, forman parte de la argumentación filosófica, cuya estrategia consiste en debilitar la tesis del interlocutor. Véase Cicerón, M. T. (1997). *La invención retórica*. Madrid: Gredos. Traducción, introducción y notas de Salvador Núñez.

Capítulo 3

APRAXIA Y POLÍTICA EN EL ESCEPTICISMO

En los capítulos 1 y 2 se vio que el escéptico intenta alcanzar la imperturbabilidad mediante una investigación de lo falso y de lo verdadero; sin embargo, la oposición que encuentran entre apariencias y juicios le lleva a la suspensión del juicio y, posteriormente, a la ataraxia. Dicha indagación se orientó a la cuestión del criterio: el primero, de tipo epistemológico, a través de los pares: realidad fenómeno-verdad apariencia, mientras que en el segundo se aborda lo ético, cuya pregunta central no es cómo se debe vivir, sino cómo uno puede ser feliz. Al aceptar lo aparente o lo fenoménico, toman como base la cuádruple guía de la vida: 1) guía de la naturaleza, uso de los sentidos y ejercicio de las facultades mentales; 2) la coacción de las necesidades corporales; 3) la tradición de las leyes y costumbres; 4) la instrucción de las artes, practicando un arte o una profesión.

En este capítulo se continuará examinando, inicialmente, los argumentos éticos para dar paso luego a las consecuencias prácticas que se siguen de la actitud escéptica; es decir, si es posible que el escéptico viva su escepticismo o, como lo señala Frede, contrario a lo anterior, que el escéptico practica y recomienda un asentamiento pasivo e involuntario (1984: 256). Al sostener el pirrónico que nada es verdadero, cuyo criterio para la vida práctica es la apariencia, entonces su opositor dogmático le criticará señalando la imposibilidad de actuar de manera escéptica. Este es probablemente el mejor argumento antiescético de la antigüedad, conocido como *apraxia* u objeción de inactividad, donde escepticismo y acción son incompatibles.

En el libro III de *Esbozos pirrónicos* es donde se exponen con mayor detalle otros argumentos que tratan sobre aspectos de la filosofía práctica o parte ética de la filosofía (Cap. XXI y ss.); en este apartado se investiga acerca de la realidad y naturaleza de lo bueno, lo malo y lo indiferente, tema al cual le dedica gran parte de su análisis en su polémica con los estoicos y otras escuelas rivales. Igualmente, se ocupa de temas no tan generales, sino, más bien, particulares, como la valentía y el placer, lo vergonzoso y lo ilícito, la devoción a los dioses y el culto a los muertos.

La estrategia argumentativa consiste, por lo general, en exponer la tesis escéptica y, en segundo lugar, la tesis dogmática; luego, se da paso a presentar otras tesis dogmáticas, señalando que no solo no hay unanimidad entre los dogmáticos sobre la existencia objetiva del tema en cuestión, sino que, además, en el caso en que la hubiera, llevarían una vida de turbación y agitación permanente, más que de felicidad. Es decir, debido a que no les reporta ningún beneficio a quienes lo poseen (HP III 278), queda como única posibilidad la suspensión del juicio y el alejamiento de la petulancia dogmática (HP III 235).

El presente análisis se centra en el segundo tema de indagación: si existe algo bueno por naturaleza (HP III 179). La tesis escéptica se resume así: todo lo que por naturaleza produce una sensación la produce de forma parecida en todos los que están en un estado normal; nada de lo que se llama bueno produce en todo la sensación de bueno; conclusión: luego, nada es bueno por naturaleza.

La tesis dogmática se sintetiza así: los peripatéticos afirman que hay tres tipos de cosas buenas; algunas de ellas son relativas al alma, como las virtudes; otras, al cuerpo, como la salud y cosas similares; otras son externas, como los amigos, la riqueza y cosas análogas. Presenta otra tesis dogmática, la de los estoicos, quienes también consideran que hay un triple género de cosas buenas; algunas son relativas al alma; otras, externas, como el hombre honesto y el amigo; y otras, ni relativas al alma ni externas, como el honesto consigo mismo. Se diferencian de los peripatéticos en las cosas relativas al cuerpo y las cosas externas (HP III 180-182). Otras tesis se encuentran en los epicúreos, quienes aceptan el placer como algo bueno, mientras que otros dicen que es claramente malo. Al no ser posible dar crédito ni a todas ni a ninguna de estas posturas, se concluye en la suspensión del juicio, ya que no se puede asegurar qué es lo bueno por naturaleza.

Por más que Sexto Empírico pretenda presentar los argumentos como equivalentes con el fin de señalar que «nada es más» (*ou mallon*), fórmula para sostener que una cosa no es más que otra, esto no se logra, debido a que los argumentos versan sobre cuestiones diferentes. La postura escéptica se orienta hacia la negación de lo bueno, que no es por naturaleza, sino que es algo relativo⁵², mientras que la de los dogmáticos

52 Si bien, en diferentes apartados, Sexto Empírico utiliza esta noción para tratar las cuestiones morales de lo relativo como un juicio subjetivo, cuyas expresiones no se presentan de forma absoluta, sino en relación con algo, en otras partes también habla de *contrato* y de *convención*. Por ejemplo, en *Esbozos pirrónicos* define

consiste en que tratan acerca de los bienes externos, del cuerpo y del alma (sobre todo de la virtud), que conducen al bien supremo, como es caracterizada la felicidad por los peripatéticos y los estoicos; finalidad con la cual también concuerdan los pirrónicos cuando afirman que el Bien⁵³ es útil, elegible por sí mismo, es envidiable y es capaz de hacer la felicidad (*HPI* 175).

No obstante, las divergencias aparecen cuando se trata de precisar en qué consiste la felicidad; se podría corregir la tesis escéptica para mostrarla como tesis equivalente a las otras. Por ejemplo, la felicidad se cifra en la serenidad de espíritu o tranquilidad de ánimo y el control del sufrimiento, lo cual no depende, primordialmente, de los bienes externos ni del cuerpo ni mucho menos del alma, sino de vivir sin creencias y aceptando la falta de sentido del mundo.

Por otra parte, tal parece que una de las críticas de los escépticos a las posturas dogmáticas se centra en que lo bueno no es algo unívoco, porque lo entienden de distinta manera; pero el problema no es solo la divergencia de opiniones, sino que, en el evento de que llegara a ser una sola, no sería de ninguna utilidad, debido a la turbación y agitación que generaría el tratar de no perder lo que a esta persona le parece que es bueno por naturaleza (*HPI* 27). Esta es una exigencia de pérdida de credibilidad al no ser algo unívoco por parte de los dogmáticos, además de ser un requisito de tipo lógico, más que algo propio de la filosofía práctica, en la que se da la posibilidad de convencer mutuamente y de aclarar aquello sobre lo que se toma decisiones; consideran lo bueno como un género, como una unidad genérica, más que una unidad de

la Ley como un contrato escrito entre los que forman un Estado, mientras que la costumbre es la aceptación común de alguna cosa por muchos hombres, es algo convencional (I, 146). No obstante, en *Contra los profesores*, sugiere la idea de la Ley como algo inalterable que ha sido corrompido por los retóricos; pone como ejemplo a Atenas: «entre quienes permiten la retórica las leyes cambian cada día, así entre los atenienses»; si se pasa fuera tres meses, cuando se regresa, en lo que respecta a las leyes, la ciudad ya no es la misma (II 35-36). Así mismo, se encuentran críticas al convencionalismo no solo bajo el criterio de que no hay que dar credibilidad ni a uno ni a muchos, sino también, en la medida en que consideran ilusorio adherirse al acuerdo de la mayoría (II, 43). La división de los juicios por la cantidad de gente es inaprehensible; además de la multiplicidad de estados de ánimo de la mayoría, no es posible rastrear los juicios de todos ellos (II, 45). En el aspecto lógico, descalifica el principio de inducción, es decir, que se pueda garantizar lo universal a partir de los casos particulares (II, 204). Tal parece que, en el plano teórico, adoptara una postura relativista mas no convencionalista, situación contraria a lo que plantea en lo práctico, en el actuar, porque, al reconocer que no le es posible vivir completamente inactivo, y donde es poca la importancia que tiene la suspensión del juicio, entiende lo manifiesto o fenoménico como vivir, según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales; es decir, acepta la convencionalidad de las costumbres y de las leyes.

53 La diferencia entre el *bien* (en minúscula) y el *Bien* (en mayúscula) que introduce el intérprete tal vez se presenta con el fin de diferenciar los bienes, las cosas buenas, de lo bueno.

analogía, cuyo bien no sería algo que pudiera realizar y conquistar el hombre, por ser universal y abstracto.

Al parecer, entonces, su interés no es ahondar en la deliberación práctica que tiene como meta lo bueno, pues esto les implicaría pasar de lo descriptivo a la racionalidad dialógica; a esto se añade que no se trata de que haya diversas opiniones entre los filósofos y personas corrientes, sino de que en la deliberación se pregunta no solo por las razones que están a favor y en contra de lo que se está diciendo o pensando, sino que se apunta a una comprensión compartida, que se da del hecho de que se puede dialogar. Esta no es una posibilidad arbitraria, sino una a favor de la cual hay buenas razones. Y ello porque, en primer lugar, el simple hecho de encontrarse en una cierta tradición no basta como horizonte para justificar cómo es bueno vivir y, en segundo lugar, debido a que la manera como los seres humanos se reúnen en agrupaciones sociales se basa en la capacidad de comunicarse sobre lo que consideran bueno para ellos.

El próximo problema se refiere a las implicaciones éticas acerca de lo que entienden los pirrónicos por *naturaleza*. Los escépticos la entienden como algo que a todos produce la misma sensación, y está relacionada con el cuerpo humano; a diferencia de lo bueno, que no es por naturaleza, sino que es algo relativo que se relaciona con la razón y el pensamiento. En este apartado se está polemizando con la tradición platónica-aristotélica, en la medida en que dicha tradición considera que la función principal del hombre es la actividad racional; las afecciones son caracterizadas como predisposiciones involuntarias, por ejemplo, la cólera y el temor; las sensaciones son entendidas como disposiciones innatas externas a las virtudes. Por su parte, los escépticos consideran que las grandes teorías de sus predecesores habían olvidado un principio esencial de toda felicidad y de toda sabiduría: el cuerpo humano. Atendiendo a los fenómenos, a lo manifiesto, «lo que percibimos por nuestros ojos» (HP I 19), viven sin dogmatismo en la observancia de las exigencias vitales, con la esperanza de encontrar el equilibrio interno (control del sufrimiento) y la paz interior.

Como se ha dicho al inicio de este capítulo, uno de los cuestionamientos más importantes hecho a los pirrónicos recae en la noción de *apraxia*. Esta cuestión ha dado lugar a interpretaciones contrapuestas, especialmente en los últimos años. Vogt presenta una clasificación de las diferentes objeciones a la *apraxia*. 1) la suspensión universal del juicio de forma voluntaria conduce a la autonegación de la acción; 2) la acción

sin asentimiento no es la acción de un ser racional; 3) sin asentimiento el escéptico se reduce a la completa inactividad; 4) la incapacidad de actuar o deliberar frente a un tipo de acción en particular (siendo el escéptico incapaz de deliberar cuando se trata de determinar cuál es la mejor acción o la que se prefiere ante opciones contrapuestas); 5) la vida escéptica no es una buena vida, pese a que plantea que sigue las apariencias en la vida práctica (2010: 166).

Burnyeat, al equiparar «creencia» con «la aceptación de algo como verdadero», concluye que el principal enemigo del escéptico pirrónico es, justamente, la creencia. Teniendo en cuenta que, para este autor, el término *creencia* equivale al de *juicio*, y como el escéptico se caracteriza precisamente por la *epoché*, no podrá tener creencias. Teniendo en cuenta lo que dice Burnyeat, todo lo que admite el escéptico es una «impresión pasiva» (*phantasia*) o una «experiencia» (*pathos*) expresada en una declaración sin pretensiones de verdad.

El pirrónico «anuncia su propia experiencia sin creencia, sin aserción sobre cosas externas». Por lo tanto, es claro que Burnyeat piensa que Sexto entendía la vida del escéptico como una vida sin creencias, lo que para este comentarista es imposible (1980: 33-34). Annas afirma que el escéptico no es inmoral ni egoísta, porque el escéptico tiene intuiciones apropiadas e interés en el cuidado de los demás; de hecho, tiene un deseo filantrópico de curar a los otros de todo dogmatismo. Sin embargo, el problema es que no hace ningún esfuerzo por fundamentar la moralidad y la preocupación por los otros, por que sea algo fundamentado en nuestras vidas. (1993: 426).

Richard Bett sostiene que la crítica de Burnyeat es incorrecta, pues quien actúa sigue siempre y, en todos los casos, sus inclinaciones o disposición, incluso en situaciones difíciles o extremas. En consecuencia, no se actúa de conformidad con ciertos principios o reglas. Sexto descarta que algo sea bueno o malo, pues considera que, para afirmar lo último, se requeriría que todos compartieran una noción común (universal) de lo bueno y de lo malo, cuando, en realidad, «existen sólo los *bienes privados*» (2011: 10).

No obstante, lo anterior no resuelve el problema acerca de la idea escéptica de felicidad; si bien es cierto que la *ataraxia* obedece a la ausencia de angustia y preocupación por los bienes externos, especie de paz interior, de equilibrio y sosiego interior, en la dirección de una personal felicidad esta resulta imposible si no tiende, de alguna forma,

a la compañía y felicidad de los demás. Lledó plantea un aspecto problemático de la noción de felicidad griega que atañe a la *eudaimonía* pirrónica, pues, «tal vez, el sentimiento de equilibrio y sosiego interior esté continuamente amenazado por la consciencia de la miseria, la violencia, la crueldad creciente que, desde los griegos, ha experimentado la humanidad» (2005: 14). Quien haya alcanzado la paz interior no puede encapsularse e ignorar la desgracia de los seres humanos, porque, además de llevar una vida muy extraña, no sería de gran ayuda para los demás.

Lo interesante de todo esto es que tal parece que los escépticos pirrónicos caen presos de la misma crítica que les hacen a los dogmáticos, quienes, al sostener que existe un bien «por naturaleza», el mayor mal consistirá precisamente en la existencia de las teorías éticas que inducen a creer que existen fines que perseguir y males que evitar, convirtiendo así la vida en algo incierto e inquietante, fuente de turbación (*taraché*) y, finalmente, de infelicidad.

Sexto Empírico retoma la vieja sabiduría escéptica proclamada por Pirrón y Timón, la ausencia de turbación, la *ataraxia*; dicho planteamiento, que apela a lo fenoménico o lo manifiesto, no vendría a constituirse en un estado de paz interior, sino de infelicidad, ya que se verían enfrentados, ante los problemas de la *polis*, a vivir de forma dubitativa y angustiada al no poder actuar siguiendo ciertos principios o reglas racionales, sino su propia inclinación o disposición, cuyo fundamento es seguir lo aparente.

Diógenes Laercio comenta la anécdota de Pirrón, que una vez que Anaxarco cayó en un pantano pasó de largo sin socorrerle, y fue elogiado por su carácter impassible e indiferente. (*DL IX*, 63). Sin embargo, esta anécdota podría ser vista como alguien que es incapaz de apreciar la naturaleza del apuro por el que estaba pasando su amigo. Aquí es necesaria la siguiente pregunta: ¿cuál es el sentido de la imperturbabilidad si lo que uno hace es encapsularse para no exponerse activamente a la desgracia de los otros?

Ahora bien, la lectura de un ensayo de Emilio Lledó, titulado *Sobre el epicureísmo*⁵⁴, y un capítulo del libro de Salvador Mas⁵⁵ en el que

54 Lledó, E. Sobre el epicureísmo. En García Gual, et al. (2013). *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Madrid: Errata naturae, pp. 7-23.

55 Mas Torres, S. (2011). *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*. Madrid: Alianza, pp. 26-53.

ahonda en los términos físicos y cosmológicos estoicos aportaron al presente trabajo otra perspectiva de comprensión de la ética escéptica. Hasta aquí se había sostenido que los escépticos, al examinar cómo uno puede ser feliz, se asientan en lo dado por las tradiciones, costumbres y creencias míticas, sabiendo que son aparentes, y, con extrema indiferencia, buscan la *ataraxia*. Ante la crisis de la polis⁵⁶, el desapego de la riqueza y los honores, así como el cuádruple remedio, no son sino medios para alcanzar la autosuficiencia. Si uno prescinde del énfasis de la indiferencia y la autosuficiencia como salida individual, queda como posibilidad que, antes de pensar en la mejor forma de organización social, es imprescindible intensificar las relaciones con uno mismo. Conocerse a uno mismo no es como en Sócrates, algo que se logra a través del diálogo con los otros, sino que, previamente, el cuerpo y la condición carnal son el punto de partida para la reunión y convivencia con otros cuerpos, que arrastran cada uno la historia de su lucha por existir.

El interés por partir de la estructura de la corporeidad vendría a ser lo que asemeja a los epicúreos con los escépticos, quienes consideran que un pensamiento que se olvidara de la débil pero imprescindible estructura carnal, de la delicada fábrica del cuerpo, estaba condenado a perderse en vanas fantasías. El mundo interior de los seres humanos, ese microcosmos que los constituye, determina las interpretaciones de

56 Tienen razón López Melero, *et al.* cuando afirman que es aceptada más como enunciado establecido que como asunción de una determinada conceptualización. Estos autores traen a la memoria que con la denominación *crisis de la polis* se puede entender contenidos muy diversos en los que se requiere aclarar qué concepto de *crisis* puede aplicarse, qué definición de *polis* puede verse afectada y de qué polis en concreto se trata. Si bien la ciudad-estado, en el siglo IV, reviste algunas características que la definen de modo específico, tales características son consecuencia de la evolución procedente del siglo anterior. Aunque rechazan que se pueda aplicar esta categoría a la Grecia del siglo IV a.C., son apropiadas las referencias que se hacen a la ciudad de Atenas. Esta se entiende de dos maneras: 1) crisis como decadencia producto de la expansión exterior que rompió los límites fijados por la *polis*, tanto los límites de sus principios económicos y políticos como los de su estructura social y de valores morales tradicionales. En otras palabras, la crisis se da por las contradicciones entre el crecimiento que rompe la estructura y la conservación de rasgos propios de las estructuras tradicionales; 2) no se puede hablar, en sentido estricto, de decadencia, sino de reestructuración. La disolución de la comunidad, temida por Aristóteles, procede de la unión de democracia e imperio, y de la economía libre de ciudadanos libres. La solución se busca en una constitución ancestral y en la unidad frente a un enemigo común. Si bien desde el 403 la Asamblea no legisla como tal, produciéndose una reducción de la función política del ciudadano y un decrecimiento del poder legislativo del *demos* hasta la situación de la pérdida de ciudadanía a causa de la pobreza, se presenta solidaridad entre libres y esclavos; así mismo, este hecho se suma a que se fortalece el poder personal de los jefes militares que hacen grandes fortunas. No es raro, entonces, que se inicie el género literario de la biografía, en el que también florece la filosofía y la oratoria, que, aunque parten de condiciones violentas y conflictivas, pueden dar rienda suelta a la reflexión y al debate público (López Melero, R.; Plácido, D. y Presedo, F. (1992). *Historia Universal. Edad Antigua. Grecia y Oriente próximo. Volumen I. Tomo A*. Barcelona: Vicens Vives, pp. 747-762).

todo lo que sienten, de todo lo que ven y son. Hay algo en el hombre que se anticipa a su experiencia de los otros seres.

El cuerpo es, pues, el centro inicial del *demos*, de la colectividad de otros cuerpos, de otras existencias, indigentes también como la propia. Y, precisamente, debido a que, en sus estructuras esenciales, ese cuerpo es semejante a otros cuerpos, no cabe discriminación posible en los elementos sobre los que se levanta la vida.

Este nuevo planteamiento consiste en la posibilidad de pensar que el cuerpo ocupa un lugar central dentro de la ética, y que vale la pena preguntar si la paz interior o imperturbabilidad alcanzada por los pirrónicos se debe entender como encerrarse en sí o, por el contrario, este sentimiento de equilibrio, que no significa indiferencia frente a la desgracia de los seres humanos, se puede entender como padecer con los que sufren.

Así pues, felices son sólo aquellos que se abren a los infelices, es decir, los que padecen con ellos. Esto concuerda con la manera como Sexto caracteriza a los escépticos: un amante de la Humanidad (*HP* III 280).

Al igual que Annas, este trabajo defiende que la *philanthropía*, más que la *epoché*, es uno de los aspectos centrales de la reflexión ética del escéptico; que radica en lo siguiente: que este nunca puede lograr la plena *ataraxia*, mientras haya otras personas dogmáticas y, por lo tanto, infelices, a su alrededor. Es decir, que el escéptico, por ser benevolente (*philánthropos*), quiere curar mediante argumentos (*logos*), la opinión y temeridad de los dogmáticos, lo mejor que puede. (1993: 245-246). Al decir que se debe filosofar escépticamente para ser felices, los escépticos no definen un objetivo, sino unas estrategias para lograr un final vagamente especificado.

CONSIDERACIONES POLÍTICAS

En este escrito se ha dedicado amplio espacio al análisis de las estrategias argumentativas planteadas por los sofistas, pirrónicos y neoacadémicos; el mejor modo de indicar en qué sentido puede contribuir lo anterior a una mejor comprensión de las posturas escépticas es observar los razonamientos utilizados en el campo de la política. Explicar

exhaustivamente el cambio de perspectiva, del ámbito epistemológico al plano político, y sus relaciones con los principios sobre el buen orden político o el orden político justo de Sexto Empírico y de Cicerón, sería una tarea que excede el propósito de este trabajo; en lugar de ello, se tratarán algunos aspectos centrales para la comprensión de la dimensión política del escepticismo.

Las siguientes páginas no se ocuparán, en absoluto, de la filosofía política como teoría del Estado, sino que se indagará acerca de si se mantienen, cuando tratan aspectos políticos, los mismos presupuestos que fundamentaban lo epistemológico y ontológico o si, en lo político, abandonan toda pretendida objetividad.

Este es uno de los aspectos que Arendt y Strauss consideran esenciales para la comprensión de lo político. El filósofo, cuando se sitúa frente a la naturaleza, cuando medita sobre ella, habla en nombre de toda la humanidad, mientras que, en política, no tiene una postura neutral. Es decir, sin abandonar su interés por la verdad, no se debe olvidar que el pensamiento político es aquella rama de la filosofía que se acerca más a la vida política, a la vida afilosófica, a la vida humana. Lleva en su esencia no ser un objeto neutro, porque trata de juicios razonables, no de juicios válidos, que están sujetos a la aprobación y desaprobación, aceptación y rechazo, alabanza y crítica⁵⁷.

Pues bien, a grandes rasgos se puede afirmar que la postura política de los pirrónicos es paradójica, ya que, en primer lugar, en los textos conocidos no hay reflexión alguna acerca del bien común ni del régimen óptimo. Esto es explicable, por cuanto, en concordancia con lo sostenido por Sexto Empírico en *Esbozos pirrónicos*, sus planteamientos se orientan a la búsqueda de la imperturbabilidad del alma o paz espiritual; proponiendo, en su defecto, una especie de seguridad individual que les permita hacer frente a la crisis profunda que se vivía en la época helenística, cuyo referente ya no es la polis ateniense, sino que se consideran ciudadanos del mundo (cosmopolitas).

Bajo esta óptica pueden ser considerados como apolíticos, no en el sentido de estar fuera del mundo, de no tener acceso a lo concreto, ya que sus reflexiones se orientan hacia el bien del individuo más que al

57 Estas reflexiones se encuentran en: Arendt, H. ¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus. En *Ensayos de comprensión 1930-1954* (2005). Madrid: Caparrós y Strauss, L. (1970). ¿Qué es filosofía política? Madrid: Guadarrama, pp. 12-14.

de la ciudad. Aquí cabría la siguiente pregunta: ¿es posible lograr la felicidad individual a merced de la vida en la *polis*? Ellos creen que sí. Justamente, lo fenoménico en la vida práctica es entendido como vivir conforme a las observaciones e intuiciones corrientes, según prácticas no filosóficas. Alejados de las preocupaciones políticas en las que no cabe otra alternativa más que la aceptación de las leyes y de las instituciones de una *polis* determinada, y debido a que no pueden estar completamente inactivos, consideran que su origen es contractual y relativo; pero lo más importante es que su pretensión fundamental es mantenerse en el ser, postura que Mas Torres caracteriza como *ontología de la cotidianidad* (2011: 118).

Lo anterior se fundamenta en que, al suspender el juicio acerca de si hay algo bueno o malo por naturaleza y evitar caer en posturas dogmáticas, sus decisiones no dependen de prescripciones filosóficas racionales, de deliberaciones racionales, sino de lo dado por la tradición cultural en la que se encuentran, y es en función de esta que eligen unas cosas y evitan otras. En este sentido, en los pirrónicos hay una suerte de hostilidad a toda política, pero no se trata de una cuestión personal, sino que está en la esencia de la cosa misma, porque sostienen que lo político se fundamenta en posturas dogmáticas, desde la perspectiva del deber ser, cuyo objetivo es perfilar el orden político tal como debería ser para que se lo pueda reconocer como bueno, justo, legítimo.

En segundo lugar, en *Contra los profesores* es donde se observa el cambio de perspectiva con respecto a lo político. Más que buscar la equivalencia de las proposiciones, donde no habría dogmas que postular ni condenas que emitir porque, en realidad, el problema en cuestión era inaprehensible y el escéptico no debe pronunciarse al respecto, el pirrónico se propone demostrar la completa inutilidad práctica del estudio de las disciplinas liberales y, para ello, se sirve de argumentos dogmáticos, recurriendo, de paso, al sarcasmo y la ironía, incluso a la descalificación. ¿Hay realmente contradicción entre los métodos empleados en ambas obras? Cabe considerar que, más que una contradicción, esto guarda relación con la esencia de lo político cuya postura no es neutral, dado que se ven en la necesidad de tomar posición frente a la situación política, sus razonamientos no son equivalentes sino opuestos, en el que uno es mejor que el otro, o algo es considerado conveniente y lo otro inconveniente para la vida en la *polis*.

Aunque no hay un tratamiento sistemático de las cuestiones políticas, el cambio de postura se evidencia en las críticas que se plantean a la

retórica y la oratoria democrática, como teoría y práctica del discurso político y judicial; más que una cuestión de valoración acerca de su estatus epistemológico, Sexto Empírico intenta negarle toda importancia para la vida de la ciudad, debido a que, al ponerse a prueba en las asambleas y los tribunales, muestra su total incompetencia.

La animadversión a la retórica es palpable, no es arte y es de poca utilidad para la vida en la ciudad, cuya muestra más evidente es que las ciudades griegas han desterrado o le han dado la espalda a la retórica; todo el mundo y por todas partes ha perseguido a la retórica como “al peor de los enemigos” (*Adv. Math.* II, 20-21). Otro aspecto que se debe considerar es la apología que hace del régimen político espartano; lo admirable de dicho régimen es que aborrece la retórica y usa un lenguaje directo, simple y conciso, cuyo contraste es lo que sucede en la democracia ateniense: se vanaglorian de su elocuencia, pronuncian largos y floridos discursos, y utilizan la vía larga y retorcida.

El problema radica en que no sólo la retórica ha sido introducida para ir contra las leyes, sino que, en aquellas ciudades donde se permite la retórica, las leyes cambian continuamente; la norma, al parecer, es la inestabilidad política y legal. Da como ejemplo lo que le sucede a alguien que pasa tres meses fuera de Atenas; al regresar, ya no reconoce la ciudad, se siente como un paseante nocturno (*Adv. Math.* II, 35-36).

La retórica ha trastocado el orden jurídico y legal de la *polis*, esto se deduce de lo que proponen en sus «perversos» manuales. Si bien formalmente plantean que hay que atenerse a las palabras exactas del legislador, los oradores, más que buscar establecer leyes permanentes, se limitan a distinguir expresiones ambiguas procurando darles el significado que les conviene y, además, recomiendan no seguir el significado exacto de las palabras, sino su intención; parten de las normas, pero el fin es darles un sentido diferente. Estas críticas son hechas desde una postura que se podría calificar conservadora porque contrasta lo que sucede con el sistema lacedemonio o con una institución anterior de la *polis* ateniense, donde no habían entrado en la escena política ni judicial los oradores, y era la persona sencilla la que hablaba en defensa propia, tal como sucedía en el Consejo del Areópago, donde no se les permitía tener un abogado.

Como muestra de la inutilidad de la retórica es que resultaba más efectivo; lo que despertaba la benevolencia de los jueces no era el lenguaje hermoso y refinado de los oradores, sino el modo de expresión ordina-

rio y sencillo, es decir, hablaba en defensa propia, «sin trapacerías ni lenguaje retorcido» (*Adv. Math.* II, 78). De paso, se evitaba el problema de que oradores, como Demóstenes, propusieran decretos contrarios a las leyes.

La manera como califica estos hechos denota su rechazo a la práctica de la oratoria en la *polis*: «... a base de mucho gritar y de hablar maravillas, consiguió derribar el decreto contra Ctesifonte» (*Adv. Math.* II, 40). No se debe olvidar que uno de los postulados de la retórica que posibilitó la entrada de los demagogos fue hacer fuerte el argumento débil. Al preguntarse, cómo podría parecer justo lo injusto, y viceversa, encuentra que dichos preceptos se fundamentan en el planteamiento de afirmaciones contrarias o contradictorias, en las cuales radica la injusticia, por cuanto son planteadas como alternativas: una cosa o la otra. Lo anterior quiere decir que la retórica no sólo es inútil, sino también perniciosa.

Como ejercicio político que se pone a prueba en las asambleas y los tribunales, la retórica se enfrenta al problema ético de que es prácticamente imposible buscar el bien común, porque la mayor parte del tiempo se encuentran en compañía de «gente perversa, trapacera y aficionada a la calumnia, descendiendo a los mismos lugares que ellos» (*Adv. Math.* II, 27). Sexto Empírico rechaza, a la vez, que se afirme que el fin de la retórica es la exposición de la cuestión política de la forma más convincentemente posible.

El error consiste en sostener que por *convinciente* se debe entender lo verosímil o lo creíble, dado que lo verosímil se dice de distintas maneras: en primer lugar, aquello que, siendo visiblemente cierto, produce la impresión de verdad; en segundo lugar, lo que es falso, pero produce la impresión de verdad; en tercer lugar, lo que participa de la verdad y de la falsedad (*Adv. Math.* II, 64). Entonces, no solo se desconoce cuál de estos significados es al que aspira la retórica, sino que también queda la duda acerca del argumento falso porque, mientras sea considerado verosímil puede asemejarse a la verdad e induce al asentimiento; sin que se cuente con algún criterio que permita determinar cuál *proposición* es la que más se asemeja a la verdad.

Sin embargo, Sexto Empírico no solo cambia de perspectiva cuando trata aspectos políticos específicos, sino en lo referente al origen de las leyes. Mientras que en *Esbozos pirrónicos* sostiene que una ley es un contrato escrito entre los que forman un estado (*HP I* 146), es decir, su origen

es contractual, en *Contra los profesores* el énfasis es menos «ilustrado»: es beneficiosa puesto que las leyes son los lazos que mantienen unidas a las ciudades, en caso contrario, al quedar abolidas, las ciudades se destruyen (*Adv. Math.* II, 31). Más que dar una explicación racional acerca de su origen, apela a un mito. Antes de que fueran donados por el dios, cada uno defendía sus derechos con la fuerza, situación que se asemeja a la vida de los animales. Luego, el dios se compadeció de sus desgracias y envió a las diosas portadoras de leyes, que fueron admiradas por haber puesto fin al canibalismo ilegal, más que por haber civilizado la vida gracias a la agricultura (*Adv. Math.* II, 32-33).

A diferencia de lo planteado por Esquilo en el *Prometeo encadenado*, cuyo paso al estado de civilización se dio gracias a la ciencia y la técnica, Sexto Empírico, al igual que Protágoras, considera que la vida política no se asienta sobre cimientos técnicos, sino sobre la noción de justicia. No obstante, una de las diferencias con el planteamiento protagórico es que las leyes no se originan en la voluntad mayoritaria de los ciudadanos mediante un procedimiento participativo, sino que fueron decretadas por los dioses. Así pues, se refiere a las leyes no como *nomos*, sino en el sentido en que Licurgo había dado a sus leyes el nombre de *rhetrai*.

Sexto Empírico era un hombre formado en la tradición griega, pensaba y sentía dentro de los límites establecidos por aquella tradición. Podía admitir, con Heráclito y otros, que las leyes hay que protegerlas como una muralla, porque de ellas depende el orden de la *polis*; pero, aparte de breves reflexiones sobre temas políticos, se comprueba que no participó de manera directa en los asuntos de la ciudad.

Entonces, es posible afirmar que, por fuerza o por elección libre, es un ciudadano inactivo, más aún, inútil, cuya propuesta, al parecer, era ejercitarse en la indiferencia cívica. De esta actitud de indiferencia se desprende una actitud de aceptación del régimen oligárquico promacedónico y, posteriormente, del régimen monárquico, denominado *reino helenístico*; donde se constituyen en una constante las guerras ininterrumpidas en las que se vieron envueltas todas las partes del imperio de Alejandro hasta que se logró el equilibrio y consolidación de las potencias helenísticas, donde no hubo ninguna incidencia del discurso filosófico en lo político ni viceversa.

A diferencia de los pirrónicos, Cicerón fue, además de un serio estudioso de la filosofía, un hombre político, un estadista, como acertadamente lo resalta Grimal: «En Cicerón, tanto su experiencia personal como en

su obra, Roma y Grecia se mezclan en un único pensamiento, como dos mitades de un ser que, antes de él, estaba mutilado. Tal y como hacían los andróginos de Platón» (2013: 12). No obstante, no es evidente la relación armónica que se daba entre la reflexión filosófica y la vida política planteada por Grimal, ya que no hay que olvidar que se dedicó a la filosofía en momentos de inactividad política o ante situaciones personales dolorosas.

Mas Torres, basado en afirmaciones de Cicerón, recuerda que, aunque se sintió tentado por la filosofía académica, la descartó en su actividad pública (2011: 117). Sin embargo, no son dos ámbitos separados y opuestos sino complementarios. Lo que aquí se sostiene es que los postulados neoacadémicos que emplea para tratar cuestiones filosóficas también se constituyen en fundamentos para abordar las cuestiones políticas; es decir, que lo político y lo epistemológico se complementan.

Cabe recordar que *inactividad* no significa indiferencia, tal y como era profesada por los pirrónicos. Además de dedicarse a reflexiones filosóficas materializadas a través de la forma escrita de diálogo filosófico, Cicerón se ejercitaba en el análisis de la situación política, en la comprensión de la propia situación, y de su manera de estar determinado por lo político. Tanto en lo filosófico como en lo político, discutía los pros y los contras en griego o en latín (Att., 173, 3); de este modo, buscaba en la indagación filosófica lo verosímil o creíble y, en lo político, deliberaba acerca de lo más provechoso para la república.

Antes de toda decisión política, de toda actuación política, formulaba una serie de tesis sobre el deber ser, que va descartando de acuerdo a consideraciones éticas (responsabilidad, deber, prudencia y honra) y políticas⁵⁸; lo que implica todo un proceso racional de análisis y toma de decisión.

58 A modo de ejemplo, se reseñan las tesis planteadas a raíz de la confrontación entre Pompeyo y César: i) si se debe permanecer en la patria sometido a un tirano; ii) si se debe trabajar por todos los medios en la destrucción de la tiranía, incluso si con ello la ciudad corre peligro de ruina total; iii) si se debe tomar precauciones para que el liberador no se convierta él mismo en amo; iv) si se debe intentar ayudar a la patria sometida a tiranía aprovechando la oportunidad y el razonamiento, en lugar de la guerra; v) si es político permanecer inactivo alejándose de la patria sometida a tiranía o hay que ir a través de todos los peligros en pos de la libertad; vi) si se debe llevar la guerra contra su país y sitiario, cuando está sometido a la tiranía; vii) si en los asuntos políticos se debe uno unir a sus benefactores y amigos, aun pensando que están totalmente equivocados; viii) si quien presta grandes servicios a la patria y, precisamente, por ello, ha sufrido daños irreparables y odios ha de exponerse voluntariamente por su patria o si se debe permitir que piense en sí mismo y en los de su casa, dejando las contiendas políticas a quienes detentan el poder (Att. 173, 2). Cicerón. (2008). *Cartas II. Cartas a Ático (Cartas 162-426)*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez.

Cicerón vive en un momento de transición política, entre la progresiva desaparición del antiguo orden de la república aristocrática, en el que cada uno se preocupaba por poner sus cualidades al servicio de la ciudad, y la aparición de la nueva forma de gobierno, que será el Imperio o el gobierno unipersonal, que ya no responde a las condiciones de la vida política y social tradicionales; en su vida política adopta diversas posturas, desde una posición cercana a los populares hacia las tendencias optimates.

Si bien muchos no aprobaron esta especie de vacilación que tuvo en materia política, puesto que sufrió ataques y odios tanto de los partidarios de Pompeyo como de los de César, lo que se debe resaltar son sus ideas y actuaciones conciliatorias con tal de favorecer la concordia y la paz, muestra de la preocupación de Cicerón por los destinos de la república.

El carácter polémico de sus decisiones políticas indica que su talante no era dogmático, sino que, en concordancia con las posturas del escepticismo académico, se limita a unas opiniones de aquello que es más o menos probable. Si desea actuar, lo hace en el entendimiento de que los principios que guían su acción seguirán siendo problemáticos y que no se podrá llegar a la certidumbre absoluta. Esto significa que, pese a que se desencanta rápidamente del gobierno de César, considera que, aunque deficiente y alejado del ideal, puede ser mejor que una falta de gobierno.

El motivo de Cicerón para estar de lado de los populares o de los optimates consiste, por tanto, en querer evitar la destrucción de la *res publica*; esto se evidencia en sus discursos políticos, serie de procesos que tuvieron gran trascendencia política, donde no tiene mayor problema en argumentar a favor y en contra sobre la comisión de presuntos delitos, así como en interceder por varios de los enemigos de César, hombres, en su opinión, valiosos desde el punto de vista político, y aceptar defender a varios de sus enemigos políticos. No deja de ser interesante que estos presuntos delitos sean, por lo general, de corrupción electoral o de malversación de fondos en el ejercicio de cargo público.

Rodríguez-Pantoja plantea que estos discursos se estructuran bajo la forma de ponerse en su parte y en la del oponente, rebatiendo por adelantado sus posibles objeciones, y resaltando sus aspectos negativos. Desde las primeras intervenciones apela a las tesis, a los *loci communes*

de tipo general aplicables a cada caso, que vienen a ser el cauce por el que la especulación filosófica entra en los discursos.

En síntesis, vale la pena destacar que, a diferencia de los pirrónicos, Cicerón no contempla los asuntos públicos desde afuera, como un simple espectador de la vida política, sino que, por el contrario, al conjugar teoría y pericia políticas replantea la flexibilidad como aspecto esencial de la política. Libre de todo dogmatismo y fanatismo, se da cuenta de que los males que aquejan a la república no podrán ser desterrados completamente, que los resultados que se deben esperar en política no son más que modestos.

Parafraseando lo que Strauss afirma de la filosofía política antigua, se puede sostener que lo político en Cicerón es una filosofía libre tanto de la estrechez del jurista como de la brutalidad del técnico, de las extravagancias del visionario o de la vulgaridad del oportunista (1970: 36).

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha mostrado lo problemático que resulta la aceptación, por parte de los pirrónicos, del fenómeno o la sensación como criterio para la vida práctica; entendido este como vivir en la observancia de las exigencias vitales. En cuanto se ve obligado a actuar, el escéptico pirrónico toma el camino de la cuádruple guía de la naturaleza: las necesidades humanas, los afectos o emociones (placer y dolor), las costumbres y los talentos.

Uno de los problemas de la anterior postura es que propone una especie de obediencia ciega que encaja mal con el espíritu del examen crítico de los filósofos y que no tiene valor filosófico. Se podría pensar, incluso, que carece de un alcance general y que expone solamente una actitud personal, al admitir lo que parece ser bueno dado por la tradición, en este caso, la *polis*; a modo de confirmación de la libertad interior del sabio. Con esta se limita y hasta se niega toda posibilidad de deliberación y de acción racional en la *polis*, lo que les impide responder a preguntas fundamentales acerca de las creencias, los motivos, la obligación moral y la vida buena.

Otro problema es no tanto la imposibilidad fáctica de vivir una vida sin creencias o el carácter autocontradictorio de la negación del conocimien-

to, sino que, con la sola afirmación de lo fenoménico, no es evidente de qué manera esto los conduce a la felicidad.

No obstante, la lectura de los textos de Lledó y Mas Torres propiciaron otra perspectiva de comprensión de la ética escéptica. Antes se había sostenido que los escépticos, al examinar cómo se debe vivir, asientan lo dado por las tradiciones, costumbres y creencias míticas, sabiendo que son relativas y, con extrema indiferencia, buscan la ataraxia. Frente a la crisis de la *polis* el desapego de la riqueza y los honores, el cuádruple remedio, no son sino medios para alcanzar la autosuficiencia.

Si se prescinde del énfasis en la indiferencia y la autosuficiencia como salida individual, queda como posibilidad que antes de pensar en la mejor forma de organización social, es imprescindible intensificar las relaciones con uno mismo. Conocerse a uno mismo no es, como en Sócrates, algo que se logra a través del diálogo con los otros, sino que previamente el cuerpo y la condición carnal son el punto de partida para la reunión y convivencia con otros cuerpos, que arrastran cada uno la historia de su lucha por existir.

Los neoacadémicos como Arcesilao, Carnéades y Cicerón no admitirán que, junto con el conocimiento, debiera ser negada también la posibilidad de deliberación sobre la acción humana. Ante la indiferencia pregonada en el campo de la ética y la política por los pirrónicos, sostendrán que no existe otro absoluto más que lo relativo —lo que Arcesilao denomina como *lo que es razonable (eulogon)*; Carnéades, *lo que es verosímil (pithanós)*; y, Cicerón, posteriormente, traduce como *lo que es probable (probabilis)* —, pues se trata de captar que lo probable no igualará nunca a lo cierto, y que lo razonable, principio de acción, tiene su justificación en sí mismo y no se deduce de una racionalidad de tipo lógico o matemático.

Los criterios antes aludidos, fenoménico y probable, guardan estrecha relación con la actividad filosófica desarrollada y con la manera como adelantan la indagación filosófica. Los pirrónicos hacen uso de diversas estrategias argumentativas con una finalidad claramente terapéutica, curar de todo dogmatismo, y, así mismo, concuerdan con la actitud *zetética* que los anima, investigar sin conocer el éxito de su indagación.

La importancia de dichos argumentos recae en el uso que se hace de estos, como medicina del alma, ya que de lo que se trata es de expulsar

las creencias dogmáticas; lo paradójico es que también consideran que se expulsa el argumento utilizado.

Además de afirmar que son usados como purgativos del alma, lo que pretenden mostrar los escépticos es que, al no ser posible conciliar dos o más posiciones o creencias establecidas en un dominio determinado, ya sea de la física, la lógica o la ética, esta situación de perplejidad lleva a la conclusión de optar por suspender el juicio.

La forma de argumentar escéptica terminó con la tradición agonística griega, generando una especie de ruptura con las formas tradicionales de argumentación filosófica, en la medida en que emplean sus argumentos no para convencer a los otros acerca de la verdad de sus creencias ni mucho menos con el fin de señalar que son contradictorias, sino para indicar que no es más uno que el otro, son equivalentes porque discurren paralelamente sobre el tema en cuestión.

Uno de los aspectos problemáticos de la argumentación pirrónica tiene que ver con la noción de *probable*, porque conciben lo probable como posibilidad futura de encontrar un argumento que relativice la tesis expuesta por el dogmático. Esto denota una cuestión de carácter, ya que, al demostrarse con apremiantes argumentos que la tesis escéptica es contradictoria, y al no encontrar un contraargumento, lo que se espera es que ceda en su argumentación y acepte el otro punto de vista.

Además, se contradice uno de sus principios relacionados con las formas de expresión escéptica. En diferentes partes Sexto Empírico subraya que nada de lo que afirma es como si fuera algo forzoso o necesario, sino que los escépticos se expresan al modo de los historiadores, de acuerdo con lo que les resulta evidente en el momento actual. Aceptando como criterio lo manifiesto, afirman que se refieren a las cosas tal y como aparecen, y exponen sin dogmatismo su sentir; por tanto, la cuestión radica en que no se atienen a este principio, lo evidente en el momento presente, cuando en los debates llegan a hacer proposiciones futuras acerca de situaciones probables para invalidar el otro argumento.

Con respecto a la cuestión de si se puede considerar un buen argumento o simple estrategia erística, se hace necesario contrastarlo con otras formas de argumentar conocidas en la filosofía griega: la dialéctica socrático-platónica y los dobles razonamientos de los sofistas, en particular, la protagórica.

La estrategia argumentativa socrática se diferencia de la de los escépticos y los sofistas, en la medida en que la indagación o conversación con el interlocutor se lleva a cabo, no mediante la estructura de dos discursos opuestos o equivalentes, sino a través de la adopción de la dialógica, estructurada bajo la forma de preguntas y respuestas (dialéctica). Por medio del examen (*exétasis*) y la prueba (*élenchos*), Sócrates trata de llevar a su interlocutor a una comprensión apropiada de su inadecuación y, en consecuencia, a la necesidad del autoexamen y al mejoramiento de sí.

Protágoras, al parecer, fue el primero en sostener que sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí. A diferencia de los pirrónicos, los razonamientos no son equivalentes; fundamentado en el principio relativista y en la doctrina del hombre-medida, esta invención de Protágoras se entiende en un sentido amplio: que se pueden sostener, sobre cualquier cuestión, tesis contrapuestas. Son contrarias porque tienden a conclusiones opuestas, pero, en la medida en que provienen de un filósofo, termina en una *téchn*— que debía implicar un sentido más especializado. Lo anterior quiere decir que, en relación con cualquier argumento preciso, existe siempre la posibilidad de argumentar en sentido contrario, en el que al final se puede llegar a considerar uno mejor que el otro o uno conveniente y el otro inconveniente para la vida en la *polis*.

Los neoacadémicos abandonan los principios centrales planteados por los pirrónicos: la suspensión universal del juicio y la búsqueda de la ataraxia, en cuanto idea de felicidad. En cuanto a las formas argumentales, el objetivo en los debates no es establecer la equivalencia de las proposiciones, sino que, al mismo tiempo que recupera la forma dialógica de investigación filosófica, buscan establecer lo probable.

Recuperan y revitalizan el diálogo socrático no solo en cuanto método—suspender la opinión propia, liberar a los demás del error y buscar en toda discusión lo que es lo más verosímil—, sino también en la manera como eran presentados los debates, en forma de diálogo y discurso largo. Se iniciaba suspendiendo parcialmente el juicio hasta que el interlocutor terminaba su exposición; luego se le planteaban objeciones y el discípulo tenía total libertad para seguir defendiéndola mientras podía.

Por lo tanto, no es un debate en el cual alguien se arroga el derecho de contradecir y de orientar ni se trataba de infligir al discípulo una derrota definitiva ni de obligarlo a adoptar la posición que en forma implícita

había defendido por necesidad de coherencia; por el contrario, lo que se esperaba era que el discípulo se diera cuenta de que existían, sobre el mismo tema, razones de igual peso en ambos sentidos.

En este sentido, se puede afirmar que Cicerón entiende lo aporético de los diálogos socráticos más como estrategia argumentativa que como conclusión del debate, en el que se pretende llegar a establecer algo como verosímil o probable.

En lo concerniente a la incidencia de las estrategias argumentativas en el campo de la política —es decir, si se mantienen, cuando se tratan aspectos políticos, los mismos presupuestos que fundamentaban lo epistemológico y ontológico, o si en lo político abandonan toda pretendida objetividad—, se concluye que la postura política de los pirrónicos es paradójica, ya que, en primer lugar, en los textos conocidos no hay reflexión alguna acerca del bien común ni del régimen óptimo, lo que permite calificarlos como apolíticos y, en segundo lugar, el cambio de postura se evidencia en las críticas que se plantean a la retórica y la oratoria democrática, como teoría y práctica del discurso político y judicial; más que una cuestión de valoración acerca de su estatus epistemológico, se observan diversas críticas que se hacen desde una postura que se podría tildar de conservadora, dado que contrasta lo que sucede con el sistema lacedemonio o con una institución anterior de la polis ateniense, sumado este hecho a la apología que hace del régimen espartano frente a lo que sucede en la democracia ateniense.

La diferencia con la postura de Cicerón es palpable, el carácter polémico de sus decisiones políticas indica que su talante no era dogmático, sino que, en concordancia con las posturas del escepticismo académico, se limita a algunas opiniones sobre aquello que es más o menos probable. Si desea actuar, lo hace en el entendimiento de que los principios que guían su acción seguirán siendo problemáticos y que no se podrá llegar a la certidumbre absoluta.

A diferencia de los pirrónicos, Cicerón no contempla los asuntos públicos desde afuera, como un simple espectador de la vida política, sino que, por el contrario, al conjugar teoría y pericia políticas, replantea la flexibilidad como aspecto esencial de la política. Libre de todo dogmatismo y fanatismo, se da cuenta de que los males que aquejan a la república no podrán ser desterrados completamente, que los resultados que se deben esperar en política no son más que modestos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. New York: Oxford University Press.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.

Aubenque, P. Filosofías helenísticas: estoicismo, epicureísmo, escepticismo. En Châtelet, F. (1984). *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas. Tomo I*. Madrid: Espasa-Calpe.

Audi, R. (ed.) (2004). *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid: Akal. Traducción de Huberto Marraud y Enrique Alonso.

Bailey, A. (2002). *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*. USA: Oxford University Press.

Berraondo, J. (1992). *El estoicismo. La limitación interna del sistema*. Barcelona: Montesinos.

Bett, R. (ed.) (2010). *The Cambridge companion to ancient skepticism*. New York: Cambridge University Press.

Bett, R. How Ethical Can an Ancient Skeptic Be? In Machuca, D. E. (ed.) (2011). *Pyrrhonism in ancient, modern, and contemporary philosophy*. New York: Springer.

Bilbeny, N. (1998). *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona: Península.

Bréhier, E. (1956). *Historia de la filosofía*. Tomo primero. Buenos Aires: Sudamericana. Traducción de Demetrio Nández.

Brochard, V. (1945). *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Losada. Traducción de Vicente Quinteros.

Brunschwig, J. El escepticismo y sus variantes. En Canto-Sperber, M., et al. (2000). *Filosofía griega. Vol. 2. La filosofía en la época helenística*. Buenos Aires: Docencia. Traducción de Amelia Aguado.

Burnyeat, M. Can the sceptic live his skepticism? In Schofield, M.; Burnyeat, M.; Barnes, J. (1980). *Doubt and dogmatism. Studies in hellenistic epistemology*. USA: Oxford University Press, pp. 20-53.

Calvo Martínez, T. (2008). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal.

Chiesara, M. L. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela. Traducción de Pedro Bádenas de la Peña.

Cicero. (1919). *Cuestiones académicas*. Madrid: Espasa-Calpe. Traducción de Agustín Millares Carlo.

_____ (2005). *Disputaciones tusculanas*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González.

————— (2006). *On academic skepticism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company. Translated, with introduction and notes, by Charles Brittain.

Cicerón, M. T. (1987). *Del supremo bien y del supremo mal*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Victor-José Herrero Lorente.

————— (1990). *Cuestiones académicas*. México: UNAM. Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez.

————— (1997). *La invención retórica*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Salvador Núñez.

————— (2008). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar.

De Olaso, E. «Los modos del escepticismo. Textos antiguos e interpretaciones modernas. Julia Annas y Jonathan Barnes. Cambridge University Press, 1985». *Cuadernos de Filosofía y Letras*, Vol. X, 1-4, Bogotá, 1989, pp. 163-174. Traducción de Carlos Lozano.

De Romilly, J. (2013). *Tucídides. Historia y razón*. Madrid: Gredos. Traducción de Jordi Terré.

Del Pozo, J. M. (1993). *Cicerón: conocimiento y política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Dueso, S. (2013). *Los sofistas: Testimonios y fragmentos*. Madrid: Alianza.

Empírico, S. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego.

————— (1996). *Hipótiposis pirrónicas*. Madrid: Akal. Edición de Rafael Sartorio Maulini.

————— (1997). *Contra los profesores. Libros I-VI*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Jorge Bergua Caverro.

Empiricus, S. (1935). *Against the logicians*. Vol. III. Great Britain: Loeb. Translation by R. G. Bury.

————— (1967). *Outlines of pyrrhonism*. Vols. I y II. Great Britain: Loeb. Translation by R. G. Bury.

————— (2000). *Outlines of skepticism*. New York: Cambridge University Press. Edited by Julia Annas and Jonathan Barnes.

Festugière, A. J. (1963). *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires: Eudeba.

Frede, M. The skeptic's two kinds of assent and the question of the possibility of knowledge. In R. Rorty, J. Schneewind, and Q. Skinner (eds.) (1984). *Philosophy in history: Essays in the historiography of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 255-278.

García Calvo, A. (2001). *Lecturas presocráticas I*. Madrid: Lucina.

- García Gual, C. (2003). *Diccionario de mitos*. Madrid: siglo XXI.
- Hankinson, R. J. (1995). *The Sceptics*. London: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre historia de la filosofía. Tomo III*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Wenceslao Roces.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C.
- Lactancio. (1990). *Instituciones divinas. Libros IV-VII*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor.
- Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual.
- Laín Entralgo, P. (1983). *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*. Madrid: Alianza.
- Lledó, E. (2005). *Elogio de la infelicidad*. Valladolid: Cuatro.
- . Introducción General. En Platón (2008). *Diálogos I*. Madrid: Gredos.
- . Sobre el epicureísmo. En García Gual, C., et al. (2013). *Filosofía para la felicidad. Epicuro*. Madrid: Errata naturae.
- Lloyd, G.E.R. Democracia, filosofía y ciencia en la antigua Grecia. En John Dunn (ed.) (1995). *Democracia. El viaje inacabado (508 a.C.- 1993 d.C.)*. Barcelona: Tusques.
- López Melero, R.; Plácido, D. y Presedo, F. (1992). *Historia universal. Edad Antigua. Grecia y Oriente próximo. Volumen I. Tomo A*. Barcelona: Vicens Vives.
- Mas Torres, S. (2006). *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*. Valencia: Tirant lo blanch.
- . (2011). *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*. Madrid: Alianza.
- Mondolfo, R. (1979). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Eudeba.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Madrid: Paidós. Traducción de Miguel Candel.
- Oakeshott, M. (2012). *Lecciones de historia del pensamiento político. Volumen I. Desde Grecia hasta la Edad Media*. Madrid: Unión Editorial. Introducción, traducción y edición de Francisco Javier López Álvarez.
- Platón (1985). *Diálogos. Vol. I*. Madrid: Gredos. [Protágoras. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual].
- . (2000). *La República*. Madrid: Alianza. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano.

————— (2005). *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba. Traducción, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan.

————— (2008). *Diálogos. Vol. II*. Madrid: Gredos. [*Gorgias*. Traducción, introducción y notas de J. Calonge].

Popkin, R. H. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica.

Plutarco (2007). *Vidas Paralelas. Vol. IV*. Madrid: Gredos. Introducción, traducción y notas de Juan M. Guzmán Hermida y Oscar Martínez García.

Romeyer Dherbey, G. Protágoras. En Brunschwig, J. y Lloyd, G. [et al.] (2000). *Diccionario Akal el saber griego*. Madrid: Akal.

Severino, E. (1987). *La filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel. Traducción de Juana Bignozzi.

Sharples, R.W. (2009). *Estoicos, epicúreos y escépticos*. México: UNAM. Traducción de Virginia Aguirre Muñoz.

Slezák, Th. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza. Traducción de José Luis García Rúa.

Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Vargas, A., et al. (1986). *Argumentación y filosofía*. Cuadernos Universitarios 25. México: U.A.M.

Vegetti, M. (2012). *Quince lecciones sobre Platón*. (Trad. Miguel Salazar). Madrid: Gredos.

Vlastos, G. La paradoja de Sócrates. En Hussey, E., et al. (1991). *Los sofistas y Sócrates*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Vogt, K. M. Skepticism and action. In Bett, R. (ed.) (2010). *The Cambridge Companion to ancient skepticism*. USA: Cambridge University Press.

Zhuang Zi. (2007). «Maestro *Chuang Tsé*». Barcelona: Kairós. Traducción, introducción y notas de Iñaki Preciado Idoeta.

El dios Jano: de lo fenoménico a la probable

Se terminó de imprimir en julio de 2018.

Para su elaboración se utilizó papel Bond beige de 70 gramos en páginas interiores y papel propalcote de 240 gramos para la carátula.

Las fuentes tipográficas empleadas son Bookman Old Style a 9 puntos en texto corrido y Futura Hv BT 13 puntos en títulos.

En este estudio se presenta un panorama amplio y ameno sobre los planteamientos de los escépticos antiguos, en especial los pirrónicos y los neoacadémicos; quienes pertenecieron a la filosofía helenística. El texto se encuentra estructurado, en tres temáticas: criterio epistemológico, formas de argumentación escéptica y, la cuestión ética y política; con la finalidad de sacar a relucir los problemas que plantea el conocimiento de la realidad y la conducta humana.

A grandes rasgos, la escuela escéptica se caracteriza, no solo por negar toda posibilidad de alcanzar la verdad y el conocimiento, sino también por considerar que es posible vivir sin creencias, y vivir, además, felizmente. Felicidad que es entendida como serenidad de espíritu (ataraxia), la cual no es algo buscado, sino que se da o sobreviene por un feliz azar. Libres de ansiedad o perturbación y aceptando la convencionalidad de las costumbres y normas que rigen las polis, aspirarán solo a una justa disposición de ánimo, pero sin ningún compromiso; en la cual se excluye incluso sostener opiniones y hacer cualquier afirmación que exprese un compromiso sobre cualquier cosa que vaya más allá de nuestras experiencias.

El escepticismo antiguo como experiencia del pensamiento no ha sido algo estéril en la Historia de la Filosofía Occidental. Raramente adoptado como tal en su versión antigua, pero frecuentemente revisado y repensado, a veces atenuado, en otras radicalizado, ha sido un pensamiento con el cual hemos estado dialogando desde hace tiempo. Así mismo, mediante una profusa e impresionante calidad de argumentos se constituye en una provocación e invitación, a los pensadores que le sucedieron, para que se despierten de su «sueño dogmático».