



N° 50 · 2023 · ISSNe 1853–6379
 DOI 10.14409/argos.2023.50.e0057
 (AADEC) Asociación Argentina de Estudios Clásicos
 Facultad de Humanidades y Ciencias / Universidad Nacional del Litoral

Paradojas del escepticismo. Sexto empírico en los límites de la Filosofía

MARISA DIVENOSA

Universidad de Buenos Aires
 Universidad Nacional de Lanús
 mdivenosa@yahoo.com

Recibido: 20/11/2022
 Aceptado: 17/05/2023

En este artículo se presentan tres paradojas del pensamiento de Sexto Empírico: la paradoja ontológica, pues por un lado propone confiar solo en las apariencias, pero luego no puedo evitar referirse a las cosas *externas* al hombre; la paradoja lingüística, según la cual no es posible afirmar nada, pero no hay clausura del lenguaje y del argumento para el escéptico; y la paradoja ética, que invita a descreer de la existencia del bien, pero invita a obrar según algún criterio práctico. Luego de revisarlas, el trabajo propone una interpretación del escepticismo sextiano que da sentido a las paradojas sin entrar en contradicciones.

Escepticismo / Sexto empírico / paradoja / ontología / bien natural

...

PARADOXES OF SKEPTICISM. SEXTUS EMPIRICUS ON THE LIMITS OF PHILOSOPHY

In this article three paradoxes of the thought of Sextus Empiricus are presented: the ontological paradox, because on the one hand it proposes to rely only on appearances, but it is impossible to avoid referring to *external* things; the linguistic paradox, according to which it is not possible to affirm anything, but there is no closure of language and argument for the skeptic; and the ethical paradox, which invites to disbelieve the existence of the good, but invites us to act according to some practical criterion. After reviewing them, the paper proposes an interpretation of sextian skepticism that gives meaning to paradoxes without committing contradictions.

Scepticism / Sextus Empiricus / paradox / ontology / natural good



Sexto Empírico es un pensador escéptico del siglo III d.C., médico y filósofo, que condensa en sí la riqueza del escepticismo y de su historia. Las tres obras que se conservan de su producción –*Esbozos Pirrónicos*, *Contra los Dogmáticos* y *Contra los Profesores*– están conformadas por argumentos que incluyen posiciones de pensadores anteriores a Sexto, las describen y las erosionan sustancialmente, para mostrar que no es posible sostener ninguna posición.

En la revisión de sus desarrollos llaman la atención tres puntos que son paradójicos en su escepticismo, y en los que proponemos centrarnos en este trabajo. Por un lado, constituyen lo esencial de su propuesta especulativa, pero por otro parecen mostrarnos los límites de su crítica. Decimos que se trata de *parádoxai*, es decir de cosas maravillosas y extraordinarias, tanto como raras; de algo contrario a nuestras expectativas. Así como algo que es *parà phýsin* o *parà nómon* está fuera de la naturaleza o contra ella, o fuera de la ley o contra ella, lo *parà dóxan* designa lo que está fuera o es contrario a la opinión. A diferencia de lo que muchas veces sucede con los autores que presentan estas cuestiones críticamente, nuestra intención no es invalidar la posición escéptica resaltando sus posibles contradicciones, sino mostrar que el ejercicio reflexivo que propone la ubica en un espacio incierto de la especulación: en esto se vuelve una posición paradójica.

Las tres paradojas son las siguientes: 1. La imposibilidad de conocer la realidad y el establecimiento del criterio escéptico, según el cual se toma en cuenta sólo lo que se aparece al hombre (*tà phainómena*), pero, a la vez, las referencias a lo externo o a lo subyacente al fenómeno; 2. La postulación de la *aphasia*, es decir la imposibilidad de afirmar, que conlleva la necesidad de justificar el uso que el escéptico hace de ciertas expresiones técnicas, pero, a la vez, la práctica argumentativa constante. 3. La posición contraria a la inacción, expresada numerosas veces por Sexto, pero, a la vez, la imposibilidad de determinar qué es lo bueno que guiaría su acción. Estos tres puntos presentan aparentes contradicciones, ya que, de acuerdo con los argumentos dogmáticos que Sexto se encarga de desarticular, no sería posible hablar de lo que no se aparece -lo que es en realidad-, ni sería lícito utilizar términos que designen de una manera inequívoca aquello cuya inexistencia se intenta demostrar ni podríamos tomar decisiones, porque no habría criterio suficiente para elegir una sobre otra –lo cual es negado por Sexto–.

Paradoja I: Acceder al mundo

En el comienzo de los *Esbozos Pirrónicos* Sexto explicita que el escepticismo es "una capacidad (*dýnamis*) para establecer antítesis (*antithetiké*) entre los fenómenos y en las consideraciones teóricas (*noóúmenoi*), según cualquiera de los *tropos*, gracias a la cual nos encaminamos –en virtud de la equipolencia (*isosthéneia*) entre las cosas y proposiciones contrapuestas (*ἐν τοῖς ἀντικειμένοις πράγμασι καὶ λόγοις*)– primero hacia la suspensión del juicio (*epokhé*) y después hacia la imperturbabilidad" (*Pyr.* I 8-9). De este modo, Sexto nos explica en qué nos basaremos a la hora de instalarnos

en el mundo. Que nadie dude de que el criterio escéptico es lo que se nos aparece, *tà phainómena*.

La propuesta es tener constante y solamente en cuenta aquello que se manifiesta, sin sobrepasar el ámbito de la sensibilidad particular de cada uno (*τὸ πάθος τὸ ἑαυτοῦ*), autolimitándose (*Pyr. I 15*), y dejando siempre toda cuestión en un ámbito revisable y provisorio (*doxastós*). Consecuentemente, sólo será objeto de sus consideraciones lo que aparezca a los sentidos (*tà aisthetá*), respecto de lo cual, en términos de oposición, se define lo pensado (*tà noetá*) (*Pyr. I 9*). Nada puede afirmarse más allá de eso que se aparece, de modo que el "criterio de la orientación/movimiento/tendencia escéptica" (*he skeptikè agogé*) (*Pyr. I 21*) tiene sus pies en ese fundamento. Es allí donde se producen representaciones mentales (*phantasíai*), a partir de "una impresión (*peísei*) y una representación involuntaria (*aboulétoi páthei*)" (*Pyr. I 22*). Cuando el escéptico discute si lo percibido es tal cual como se percibe, es simplemente para demostrar que no existen criterios en el hombre –los principales propuestos son: los sentidos, *aísthēsis*, y el pensamiento, *nóēsis* (cf. *Pyr. III 48-69*)–, que posibiliten discriminar lo fenoménico de alguna otra instancia real.

Allí opera un axioma del escepticismo, y que aparece formulado, por ejemplo, en el pasaje de *Math. VII 366*: toda cosa externa a nosotros es no evidente (*ádelon*) e incognoscible (*ágnoston*), de modo que el escéptico sólo mantiene compromiso con una afección de su mente (*páthos diánoias*, *Pyr. I 195, 197, 198, etc.*). En su conjunto, los axiomas de este escepticismo pueden enunciarse como sigue:

1. El escéptico sólo cuenta con -o se rige por- lo que depende de las apariencias (*phainómena*), impresiones (*páthe*) y representaciones (*phantasíai*) (*Pyr. I 13, 15, 17, 19, etc.*).
2. Las impresiones y afecciones involuntarias (*abouléta*) no están sometidas a discusión, son no-examinables (*azéteta*) (*Pyr. I 19, 22*).
3. Como el escéptico no cree en la posibilidad de abordar un estado de cosas real, no puede hablar sino de lo dicho en el punto 1.

Sin embargo, partiendo de estos axiomas, Sexto no puede evitar hablar de *tà hypokeímana*, de *tà éxo* y de *tà éxothern hypokeímena*. Es elocuente que sólo en *Pyr.* encontremos una cincuentena de usos de estas expresiones; es allí donde aparece la paradoja. El problema reside en la tensión que podemos verificar entre afirmaciones como:

(περὶ τῶν ἔξωθεν ὑποκειμένων) (*Pyr. I 15*)

[el escéptico] dice lo que a él le resulta evidente y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior

Este tipo de afirmaciones -decimos- en conjunción con otras declaraciones como:

[Las cosas] ‘ocasionalmente no manifiestas’ [son] las que, pese a tener una naturaleza manifiesta, ocasionalmente no resultan manifiestas por ciertas circunstancias externas (*éxōthen*); como lo es ahora para mí la ciudad de los atenienses (*Pyr.* II 98)

O cuando desarrolla el *trópo* seis, y Sexto dice:

Y dejando aparte las interferencias externas (*tês éxōthen epimixías*), nuestros ojos tienen en su interior tanto membranas como humores; por consiguiente, las cosas que se ven -puesto que no se observan sin eso- no serán percibidas con exactitud (*Pyr.* I 126)

La tensión que se establece en la imposibilidad de expedirse sobre lo existente externo al hombre y el criterio exclusivo de lo que se nos aparece es sin duda un punto paradójico en el pensamiento de Sexto.

Paradoja II: El lenguaje

Otro tanto puede decirse sobre el problema que el escéptico encuentra en el *lógos* con el que manifiesta sus percepciones y pensamientos, porque inevitablemente el lenguaje fija y establece lo que –para Sexto– no sabemos si es el caso; el discurso nos pone frente a las cosas como si fueran realmente existentes, hecho que el escéptico dice desconocer. En un intento por responder a este problema, Sexto señala una diferencia entre afirmar (*phánai*) y declarar (*légein ti*), y entre dos formas en que se utiliza el verbo ser (*eínai*): uno supone cierto grado de existencia positiva, *hypárkhein*; otro, no va más allá de lo que aparece al perceptor (*phaínesthai*)¹ y no implican un compromiso con un estado de cosas, ya que no se trata de afirmaciones ni negaciones, sino de que quien percibe informe sobre algo ‘subjetivo’. Así, el uso del lenguaje es no aseverativo; es siempre aproximativo y no participa en absoluto de un criterio de verdad².

Nada hay entonces en relación con la verdad de los enunciados, pues ellos no pueden ser confrontados con nada; el lenguaje sólo informa de un estado al que sólo puede pedirse inteligibilidad. Habría aquí una diferencia entre un uso práctico y un uso teórico del discurso, y una renuncia a desarrollar este último.

Como prueba del problema que Sexto percibe en esto y de su necesidad de anticiparse a críticas, en el libro I de sus *Pyr.* (188-205) se ocupa del lenguaje y de las expresiones particulares que utiliza. Caracteriza una decena de expresiones y términos especialmente funcionales a esta aspiración de no afirmar, pero a la vez no dejar completamente de hablar.

Si hubiera que clasificarlas, diríamos que las expresiones se ocupan de tres tipos de relaciones que el hombre establece: 1. las que mantiene con la naturaleza del discurso mismos –que y podríamos calificar como *discursivas*–; 2. las relativas a la imposibilidad de afirmar que las cosas existen –diríamos, las relativas a una posición

ontológica–; y, finalmente, 3. aquellas relacionadas con la posibilidad del hombre de conocer o *epistemológicas*.

La primera expresión del tipo discursivo tematizada es el célebre “no es más” (*ou mâllon*). Al explicarla, Sexto aclara que se trata de formas de declarar neutralmente, sin aseverar y considerando la imposibilidad de juzgar, la verdad sobre una de dos proposiciones opuestas. Así, dice Sexto

aunque ciertamente la expresión "nada es más" podría denotar un matiz de asentimiento (*synkatáthesis*) o negación (*árnesis*), nosotros no la usamos así, sino que la tomamos en un sentido vago e impropio (*adiaphóros*), bien en lugar de la forma interrogativa, bien en lugar de decir "no sé a cuál de estas cosas asentir y a cuál no asentir"³.

Para que no nos quedemos con la mínima duda de que no hay aquí posibilidad de afirmar nada, el párrafo termina con la declaración de que también esta expresión es utilizada de manera incierta y provisoria, extremando así la vocación de no afirmar.

La segunda expresión presentada dentro de este primer tipo, relativo a la naturaleza de lo que puede decirse, es la *aphasia*, en cierta forma equivalente al “suspendo el juicio” (*oudèn horízo*) del párrafo 196. Aparece en la primera de éstas la diferencia interesante –ya referida– entre *phásin* y *légein ti* (192). Sólo la primera, que Sexto llama aquí “genérica” (*koinôs*, en contraposición con un uso restringido: *idíos*), participa de la posibilidad de adscripción de un valor de verdad. La *aphasia* entonces “no establece (*tithénai*) ni rechaza (*anaireîn*) nada” (192). De igual modo, la suspensión del juicio equivale a “no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito (*pístis*) y a cuáles no” (196). Implica, como las anteriores, no declarar como verdadero ni como falso, no aceptar ni rechazar. La última expresión relativa a la naturaleza del discurso escéptico es la idea de que “a cada argumento se opone un argumento equivalente”. (*παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικείμεται*) (202). En la explicación, Sexto aclara el ámbito al que refiere el ἴσον, lo equivalente, y dice nuevamente que se aplica a la credibilidad (*pístis*) o incredibilidad (*apistía*) de lo declarado. Asume también que se trata siempre de “en cuanto a mí me aparece” (*hos emoì pháinetai*), reforzando la intención de evitar un juicio que vaya más allá de la propia percepción. Y sigue el pensador con su explicación:

cuando digo que “a cada argumento se opone un argumento equivalente” digo implícitamente esto: “Para mí es manifiesto que a cada argumento de los analizados por mí que establece algo dogmáticamente, se opone otro argumento que establece algo dogmáticamente y que es equivalente (*ísos*) a él en cuanto a credibilidad o no credibilidad”; de forma que el sentido de esta frase no sea dogmático, sino manifestación de un estado de ánimo humano (*anthropeíou páthous*) que para el que lo siente (*tôi páskhonti*) sí es una cosa manifiesta (*phainómenon*) (203).

Las expresiones citadas, *ou mâllon*, *aphasía*, *oudèn horízō* –presentadas en primer lugar probablemente por la necesidad de referir primerísimamente al discurso mismo, en términos generales, como herramienta básica para la comunicación–, confirman que el escéptico se desentiende del valor de verdad de lo declarado. Se trata meramente de explicitar un contenido subjetivo de la percepción.

A estas les siguen tres expresiones que se refieren al límite en que el hombre se encuentra con el mundo y la imposibilidad de pensar una fehaciente existencia de eso que se le aparece: el “es posible” (*éxesti*), “puede ser” (*endékhetai*) (194-195) y “todo está indeterminado” (*pánta estìn aórista*) (198-199). Sexto vuelve a aclarar que las expresiones no se utilizan, por parte de los escépticos, con pretensión de objetividad, “no [son] tomadas en un sentido muy preciso” (*adiaphóros*, 195). En verdad, las expresiones del segundo y del tercer grupo pueden reducirse a las primeras, o mejor, son manifestaciones de lo mismo que las primeras frases en diferentes perspectivas. De hecho, al explicar la expresión “nada determino” (*oudèn horízō*), dice:

creemos que determinar (*horízein*) no es simplemente decir algo (*τὸ ἀπλῶς λέγειν τι*), sino expresar en forma de asentimiento (*prophéresthai*) una cosa no manifiesta (*tò prágma ádelon*). (...) y esto lo dice [el escéptico] para dar a entender explícitamente lo que a él le parece manifiesto (*phainómenon*) en las cosas que se le ofrecen (*perì tōn prokeiménōn*), sin pronunciarlas dogmáticamente con seguridad sino relatando lo que siente (*hò páskhei*) (197).

Lo mismo vale para el 'todo está indeterminado', que sería un error tomar como una afirmación. Y, finalmente, las expresiones relativas a la cuestión epistemológica: el “todo es inaprehensible” (*pánta estìn akataleptá*) (200), “no capto” (*akataleptō*) y “no aprehendo” (*ou katalambánō*) (201). También en ellas se sobreentiende el “para cada uno”, y también se comprenden como de aplicación no dogmática, vale decir que cada expresión se aplica al alcance de la expresión misma, como en el caso de las demás frases.

El pensador insistirá, antes de pasar a otro tema, en que ninguna de estas expresiones se utiliza jamás de manera dogmática y que “tampoco al escéptico le conviene discutir sobre modos de expresarse” (*Pyr. I 207*).

Queda así establecido el criterio –débil y primario pero irreductible– que subyace en la construcción y aceptación –incluso si provisoria– de que es posible comunicar algo de los fenómenos que construyen la vida humana. La dificultad reside en que hay un resquicio último en el que estos criterios conducirían a una posición dogmatizante. Podríamos concluir aquí que el *lógos* queda al servicio de una racionalidad práctica⁴.

Sus palabras [las del escéptico] serán informativas (de su asentimiento) pero no hará ningún reclamo sobre lo que es de una manera determinada. Sexto refuerza este punto y va un paso más allá cuando agrega que la forma de discurso escéptico es también intercambiable con varios modos no declarativos de hablar, como el interrogativo (*Pyr.* I 189) e imperativo (*Pyr.* I 204), que son igualmente útiles para revelar cómo se aparece algo.⁵

El uso aproximativo, provisorio del discurso, restringido a este precario contexto en que nada puede decirse de la realidad, pero en el que, a la vez, la acción es inevitable, le impone a Sexto esta diferencia entre un uso teórico del discurso y un uso práctico. El primero, que pretende llegar a declarar verdades y a ponderar la verdad de un discurso sobre otro, no encuentra lugar en esta “intención filosófica” que constituye el escepticismo de Sexto. De este modo, concluye Stough:

El escéptico se refrena de hacer afirmaciones, dejando de lado cuestiones de la verdad, pero se compromete libremente con el discurso, expresándose en una forma que señala su aprobación a la función práctica del lenguaje⁶.

Es por esto que el *lógos* escéptico, lejos de estar devaluado o menospreciado, es un elemento fundamental de la vida práctica. Implica a la vez un examen de la razón y del lenguaje desde una perspectiva práctica, lo cual nos conduce a la tercera paradoja, tal vez la más importante.

Paradoja III: La vida práctica

Si vamos a analizar ahora la cuestión de la acción, es decir el problema ético, focalizaremos el tema del bien. Debemos revisar las implicaciones que tiene para un escéptico la imposibilidad de determinar qué es bueno o qué es el bien, y compatibilizar esa idea con la vida práctica que propone que vivamos.

La primera pregunta que hay que hacer es: ¿por qué Sexto se preocupa por demostrar que no existe un bien natural? El pensador dedica una extensa sección de *Contra los éticos* (42-109) –una sección sumamente rica, no menos que desordenada– a la discusión acerca de la inexistencia de este bien natural, y la consiguiente inexistencia de un mal natural. La sección comienza con una breve presentación general y con la descripción y crítica de lo que ciertas *posiciones filosóficas* dicen sobre el bien (42-67), y sigue con la descripción de lo que los *escépticos* han considerado sobre él

Comencemos por la primera sección: *Math.* XI 42. Sexto establece de modo esencialmente introductorio que el bien se dice de muchas maneras –de la fama; de la riqueza; de la salud y aun otros lo dicen del placer–, y retoma ahí lo que sostienen los académicos y los peripatéticos,⁷ los estoicos⁸ y los epicúreos⁹.

No es este lugar para reproducir todos los argumentos pero, en todos los casos, la intención es traer ante los ojos del lector la debilidad de los razonamientos, que se

desprende de la ausencia de unanimidad de criterio sobre qué es el bien natural o cómo se manifiesta. Fruto de un movimiento típico del escepticismo, la *isosthéneia*, es decir la igual fuerza que tiene cada uno de los argumentos presentados respecto de su argumento contrario, Sexto concluye que se impone suspender el juicio sobre aquello en que consiste el bien para peripatéticos, estoicos y epicúreos. Los mismos argumentos aparecen en el libro III de los *Pyr.*, aunque de manera más esquemática, lo cual da lugar para que Sexto afirme que sobre esto no hay “criterio acordado (*kritérion homologoûn*) ni demostración (*apódeixis*): debido a la discrepancia irresoluble (*diaphonía*) existente también en el tema, se concluirá en la suspensión del juicio; y por ello, no se podrá asegurar *qué es lo bueno por naturaleza*”¹⁰.

En todos estos desarrollos, Sexto intenta definir *qué es el bien*, pero concluye sobre su in-naturalidad. Llega apenas a demostrar, en lugar de la inexistencia de un bien natural, *la pluralidad de modos de concebirlo*. El supuesto del argumento es que algo bueno por naturaleza produciría el mismo efecto en todos; de modo que, como “nada de lo que se llama bien produce en todos la sensación de bueno, no es bueno por naturaleza”¹¹.

Si la revisión de la pluralidad de posiciones filosóficas sobre la existencia de un bien no fue suficiente, Sexto se encamina ahora –a partir de *Math.* XI 48– hacia el contenido que tendría ese *bien*. Toma entonces en primer lugar la salud, no sin dejar de aclarar que el análisis se centrará en un solo ejemplo: “puesto que el discurso sobre ésta [la salud] nos es más familiar (*synthésteros*)” –claro está, su profesión de médico nos permite entender la relevancia del punto–¹². La estrategia argumentativa pivotea desde la presentación de posiciones filosóficas sobre el bien, hacia el eje de aquello que se considera un bien. El punto ya no es la pluralidad de posiciones que clasifican bienes de diferentes tipos, sino la consideración de un solo bien, bajo la mirada de diferentes posiciones filosóficas. Comienza por la opinión de los poetas (Simónides, Licimnio), pero pronto se harán presentes nuevamente las opiniones de los filósofos. También allí falta unanimidad respecto de que la salud sea un bien siempre preferible (*proegoúmenon*). En este caso, Sexto se detiene larga y puntualmente en la posición estoica, para recordar que los estoicos consideran la salud como un indiferente (*tò adiáphoron*)¹³. Y, dentro de ellos, es un “indiferente preferible (*proegména*)”, por gozar de estima (*axía*) (62)¹⁴. En todo caso, Sexto señala claramente la relatividad de la adscripción del valor positivo a la salud, en la medida en que puede también volverse algo neutro o malo. Aunque esto último parezca ridículo, el escéptico nos acerca un ejemplo para que comprendamos en qué piensa: si alguien goza de buena salud, y por esto debe servir y padecer a un tirano, mientras que otro hombre, por estar enfermo, es eximido de hacerlo, “el sabio elegiría estar enfermo antes que estar sano” (66).

Aunque, una vez más, las voces de sus interlocutores filósofos seguramente estaban muy presentes a la hora de fundamentar por qué hay que “portarse bien” y en qué consiste ese “*portarse bien* naturalmente comprendido por todos”. Esto justificaría todo el largo desarrollo que retomamos: Sexto se siente en la necesidad de mostrar las discordancias que tienen sus rivales filósofos entre sí, y orienta la mirada a su posición como *superadora* de las demás.

El bloque argumentativo que leemos después de esto en *Math.* XI (68-71.) se centra en lo que los propios escépticos esgrimen respecto del bien. Dice Sexto:

Una vez que se ha mostrado con estas consideraciones, y en buena parte por medio de ejemplos, la falta de acuerdo respecto de la prenoción (*prólepsis*) de los bienes y los males, así como de las cosas indiferentes, habrá que ocuparse también a continuación de lo que *dicen los escépticos* respecto a la cuestión planteada. Pues bien, si existe algo bueno por naturaleza, y existe algo malo por naturaleza, esto debe ser común (*koinón*) para todos y debe ser bueno o malo para todos¹⁵.

Las prenociones o preconceptos (*prólipseis*) sobre el bien –retomando términos estoicos y epicúreos– no existen. Epicteto¹⁶ o Crisipo¹⁷ –cita Sexto–, por ejemplo, toman la existencia del bien como una *prólepsis*, que garantizaría que se trata de algo beneficioso y elegible por sí. El supuesto de Sexto es que *lo natural produce phainómena iguales; es común*. Una vez más, y también en el marco de la perspectiva de desarrollos escépticos, si encontramos algo común en el señalamiento del bien, ese será el bien natural. Expresiones tales como “común” (*koinós*), “para todos” (*pâsin*), “por igual” (*homoíōs*), tiñen todo el pasaje. Los ejemplos propuestos de la nieve que, en tanto algo natural, enfría igualmente a todos y no a unos sí y a otros no, y del fuego, que también actúa de manera homogénea, son las imágenes que Sexto presenta, esta vez en su propio lenguaje, sobre la manera en que piensa un *bien natural* –que sería general–.

Así, “el bien natural produce igual efecto en todo organismo normal” (*Math.* XI 76). El filósofo identifica bien con elección espontánea y, sobre todo, con la idea de que “lo que nos atrae (*hairoûn*) es considerado por nosotros bueno”¹⁸.

[44] del mismo modo [piensa] la gente corriente (*hoi idiotai*) y también los filósofos, aunque consideran, conforme a una presunción común (*koiné prólepsis*) que existe algún bien y algún mal, y que el bien es lo que los atrae (*tò hairoûn*) y les es útil (*ophenoûn*) y el mal lo contrario, polemizan (*polemoûsin*) unos con otros en lo particular (*kat'eídos*)¹⁹.

En la perspectiva escéptica esperaríamos que, después de estos desarrollos, el pensador concluya isosténicamente que no es posible determinar si existe o no el bien natural. Sin embargo, paradójicamente concluye que “nada es por naturaleza bueno”.²⁰ Esta conclusión tan extrañamente firme para un escéptico se debe en este pasaje a dos cosas: (a). todos los argumentos que siguen –acerca de criterios y posibilidades de elegir la mejor acción a realizar– dependen de esta primera destrucción integral de una base firme sobre la cual pueda construirse una axiología –aunque sea medianamente– firme. (b). El pasaje retoma y responde a los interlocutores epocales del escepticismo, que Sexto ve como peligrosos rivales.

Entonces: ¿cómo es posible elegir una acción por sobre otra? Para responderlo, Sexto comienza por rebatir la posición más fuerte con la que se encuentra en el núcleo de los *dogmáticos*, para que la *isosthéneia* escéptica puede operar libremente. Privados ahora de todo criterio natural para la acción, ¿cómo obtenemos parámetros para actuar? A partir del pasaje de *Math.* XI 72-78, contamos con el razonamiento es el siguiente²¹:

- a. Si hay un bien por naturaleza, o es igual para todos o no existe (72).
- b. La gente varía mucho respecto de lo que considera bueno, malo o indiferente; si a. es verdadero, y las mismas cosas que son a la vez, para unos, buenas, malas o indiferentes, para otros son malas, indiferentes o buenas, las mismas cosas serían buenas y malas o indiferentes a la vez, indiferentes y malas o buenas, etc.; esto es claramente contradictorio y, por tanto, falso (72-74).
- c. Incluso si a veces lo bueno fuera lo que alguien considera bueno, debería haber un *criterio* con el cual diferenciar lo que es realmente bueno de lo que a algunas personas les parece bueno a veces sin serlo -lo bueno en apariencia-. Dicho de otro modo, Sexto pide un criterio para diferenciar bien real de bien aparente (75).
- d. Las cosas realmente buenas deberán poder diferenciarse de las aparentemente buenas por una evidencia (una captación: *lambánesthai*) o a través de algún razonamiento (*dià lógou*) (76)²².
- e. Pero por captación no es posible, porque “todo lo que produce una impresión por medio de la evidencia es natural que sea percibido de manera general y unánime por quienes no tienen ningún impedimento en sus percepciones”. Como el bien se dice de cosas muy disímiles, evidentemente no se capta de esta manera (76).
- f. Pero tampoco puede captarse por algún razonamiento, ya que la multiplicidad de argumentos que las diferentes líneas filosóficas presentan –como vimos en lo argumentado hasta acá– evidencian que no hay un razonamiento unánime sobre él.
- g. En conclusión: no hay un bien por naturaleza.

El corolario que debe extraerse de esta sección es que, si el bien no es natural, es entonces convencional.

Acerca de que Sexto está interesado en sostener que el bien es convencional tenemos datos en varios pasajes de su obra. El primer libro de los *Pyr.* señala, y que hay cuatro orientaciones para la vida en lo que llama “exigencias vitales”, *biotikè téresis*, justamente porque no podemos estar completamente inactivos (*mè dynámetha anenérgetoi pantápasin eînai*)²³. Sin dogmatismos, *adoxastôs* –se encarga de repetir el pensador– seguimos los lineamientos presentados así:

Y parece que esa observancia de las exigencias vitales (*biotikè téresis*) es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en *el legado de leyes y costumbres* (τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθῶν), otra en el aprendizaje de las artes. (24) En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En *el legado de leyes y costumbres*, según el cual asumimos en la vida como

bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos (τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῦλον). Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos²⁴.

Esta declaración temprana acerca de la necesidad de seguir en la elección el legado de la costumbre y de la ley (*ethôn kai nómon parádosis*), se constituye entonces como un referente que, sin dogmatismos, guía las decisiones del escéptico. Señala también aquí la cualidad que debemos buscar: la *eusébeia*, la piedad. De modo que la posibilidad de determinar qué elecciones hacer –incluso si se trata siempre de algo realizado *adoxastôs*– está fundando entonces sobre ésta.

Adicionalmente, al comienzo del pasaje de *Math.* que leíamos, tenemos una interesante mención de Enesidemo:

Para ajustarnos mejor a los argumentos sobre su existencia [la del bien natural], es suficiente decir que, como Enesidemo, todos los hombres, aunque consideran un bien aquello que los atrae (*tò hairoûn autoîs*), sea lo que sea, expresan particularmente juicios contrastantes (*makhoménas*) sobre este. [43] Y al igual que están de acuerdo en que existe, pongamos por caso, una cierta belleza de formas corporales, sin embargo discrepan (*stasiázousin*) respecto a la mujer hermosa y de bellas formas, el etíope prefiere a la que es más chata y de piel más oscura, el persa muestra su favor por la de nariz más aguileña y piel más blanca, y otro dice que la más bella de todas es la que está en un término medio tanto en los rasgos como en el color de la piel²⁵.

Esta idea de Enesidemo no es completamente extraña a lo que Sexto le atribuye en el décimo *trópo* que recoge de su formulación. Recordemos que este es el solo modo que corresponde a cuestiones éticas, y que argumenta a través de ejemplos sobre la relatividad de las formas de pensar, las costumbres, las normas, las creencias míticas y las opiniones²⁶. Sirva este ejemplo como ilustración de lo que quiero traer:

Pero nosotros oponemos cada una de estas cosas [i.e. modos de pensar, costumbres, normas, creencias, opiniones] unas veces contra sí misma y otras a cada una de las demás. Por ejemplo, una costumbre a una costumbre, así: ciertos etíopes tatúan a los recién nacidos; nosotros no. Los persas creen que es decoroso usar un vestido estampado en flores y que caiga hasta los pies; nosotros indecoroso. Los hindúes hacen el amor en público con las mujeres; la mayoría de los demás consideran que eso es vergonzoso²⁷.

Lo que Sexto desarrolla en *Math.* XI podría perfectamente verse como un ejemplo de *un cierto relativismo ético que se mantiene mientras no haya criterios*

circunstanciales ni referenciales fijos. Es decir, se sostiene cierto principio o valor, pero es siempre provisorio y condicionado por circunstancias particulares y efímeras; hay que seguir buscando, porque tal vez efectivamente exista algo firme – un suelo donde establecer la base de la decisión– y todavía no lo hemos encontrado²⁸. Para el escéptico el valor depende de variables indeterminables, y siempre queda abierta la posibilidad de que algún día encontremos criterios que permitan definir *bueno*. Propongo entonces que, en su esfuerzo por evitar el dogmatismo, Sexto se identifica con el relativismo, pero da un paso más que Protágoras. Por eso:

La primera [estrategia para no caer en dogmatismos] consiste en quitarle de entrada explícitamente el carácter de dogma a toda su presentación. (...) La segunda estrategia, que retomó e hizo célebre el Wittgenstein del *Tractatus*, consiste en *presentar los desarrollos y argumentos expuestos como meros medios, necesarios pero prescindibles una vez que han cumplido con su función, para alcanzar un fin distinto de ellos*. La imagen de la escalera que se suelta una vez que ha sido utilizada aparece, en efecto, en *Math.* VIII 481; la del purgante que se autoelimina está también en *Esbozos pirrónicos I* 206²⁹.

A partir del pasaje de *Math.* XI 79, Sexto realiza este movimiento, en el cual el principio que sirvió para remover la idea de un bien natural es también removido. Allí dice que, si existe algún bien, debe serlo por su fundamento particular, su razón propia (*katà tò ídion lógon*), cosa que no sucede, porque:

Si algo es elegible por su propia razón (*katà tòv ídion lógon hairétón*), o es elegible el hecho mismo de elegir (*autò tò hairéisthai*) o lo es alguna otra cosa al margen de este (*héteron ti parà toûto*). (...) Pero si el hecho de elegir es elegible por su propia razón, entonces no debemos preocuparnos por conseguir aquello que elegimos, para que no dejemos de seguir eligiéndolo. En efecto, igual que, si el hecho de reclamar bebida y comida fuera un bien, evitaríamos beber y comer, a fin de que, al beber o comer, no dejáramos de seguir deseando beber o comer, así, si lo elegible fuera el hecho de elegir la riqueza o la salud, no deberíamos perseguir la riqueza y la salud, para que, tras haberlas conseguido, no dejásemos de seguir consiguiéndolas. Pero lo cierto es que aspiramos a conseguir esas cosas; luego, el hecho de elegir no es elegible, sino más bien rechazable³⁰.

Sexto llegó a reducir el problema de la naturaleza del bien a su mínima expresión: algo se dice bueno, simplemente porque se lo elige. Nuestra escala de preferencias delinea una axiología, sea ésta consciente o no para nosotros. El argumento es persuasivo: ¿por qué querríamos lo que elegimos si, una vez elegido, ya se pierde el goce que encontramos en la satisfacción que buscamos al elegirlo? Claramente aparecen aquí los purgantes “que se expulsan a sí mismos junto con los

humores” que eliminan.³¹ Pero la paradoja persiste, porque, compelidos a tomar decisiones, Sexto nos deja siempre sin razones para elegir una cosa u otra.

Algunas conclusiones

En las tres paradojas que tomamos para comprender el pensamiento de Sexto – paradoja ontológica, lingüística y ética– vimos que el pensador intenta constantemente salir de la clausura que produce asociarse a una opinión o a una posición determinada. Claro movimiento escéptico de suspensión del juicio, este profundo socavamiento de los fundamentos argumentativos desconcierta, porque no habría posibilidad de legitimar un acercamiento a la realidad, ni una acción ni una palabra. El desconcierto, la paradoja, lo extraño es que todos estos planteos que conducen a lo *adoxastós* colocan al pensamiento filosófica en el lecho del pensamiento acrítico.

El escéptico no puede tener teoría, porque eso lo convertiría en dogmático. Pero al tirar la escalera después de subir por ella tampoco cae redondamente al piso. Como los párrafos primeros de los *Pyr.*, es la actitud del hombre simple, del hombre común, la que representaría mejor al escéptico. La vida simple, común (*ho bíos ho koinós*)³², la vida del hombre particular (*ho toû anthrópou idiotés*)³³, aparece como un modelo de la vida práctica escéptica, en la medida en que esta carece de un cuerpo especulativo que nos ordene seguir³⁴, pero marca a la vez de modo práctico una línea de acción a través de la ley y de las costumbres.

Como sugiere Stough:

La declaración de Sexto de que lo aparente es el *criterio de acción* es una pista valiosa sobre cómo hacémoslo interpretar. Al definir una categoría de habla no descriptiva (e indisputable), lo aparente es un criterio práctico para el escéptico, un estándar de la acción que realiza en la vida diaria (*Pyr.* I 21-23; *Math.* VII 29-30)³⁵.

El discurso informa sin afirmar, la realidad da signos sin mostrarse y las normas nos orientan sin determinar. Numerosos autores³⁶ han considerado que en toda posición escéptica hay *necesariamente* un aspecto teórico y un práctico: la suspensión del juicio –por ejemplo– es consecuencia de una posición teórica –dicen–, previa a la práctica, que deriva de la duda acerca de la posibilidad y justificación del conocimiento. A la luz de lo propuesto parece posible sacar a Sexto de esta consideración, ya que el constante cuidado, a veces exagerado, que dedica a aclarar que todos sus conceptos son utilizados de manera provisoria y sin afirmarlos, deja indefectiblemente su construcción en un *fluir* de construcciones sin dogma. El escepticismo de Sexto es una perspectiva filosófica (*agogé*) más que una teoría filosófica, cuyo principal trabajo es deshacerse constante y metódicamente de sus componentes teóricos en pos de una práctica. De modo que, sin contar con una teoría fuerte, el escepticismo presupone y delimita ciertos lineamientos conceptuales, constitutivos de lo que me gustaría llamar un *núcleo teórico débil*. Y

decimos débil, precisamente por el estatus siempre revisables y pasibles de tener igual valor que su contrario. Hay un reducto último de declaración, y eso es indudable, pero de una declaración siempre provisoria, que encuentra mucho de su entidad en el *lógos* mismo, entendido ya como discurso, ya específicamente como racionalidad.

Bibliografía

- Sexto Empírico (2000). *Esbozos Pirrónicos*, trad. A. Gallego Cao – T. Muñoz Diego, Madrid, Gredos.
- (2012). *Contra los dogmáticos*, trad. J. Martos Montiel, Madrid, Gredos.
- Sextus Empiricus (1997). *Against the Ethicists*, transl. R. Bett, Oxford, Oxford University Press.
- Bett, R. (1997). *Sextus Empiricus: Against the Ethicists*. Introducción, traducción inglesa y comentario, Oxford, Clarendon Press.
- (2000). *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press.
- Burnyeat, M. (1983). "Can the Sceptic Live his Scepticism?" en M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition*, Berkeley, University of California Press.
- Correa Motta, A. y Sánchez Castro, C. (2013). "Diógenes Laercio IX 61-116: Pirrón y los pirrónicos. Traducción y comentario", *Ideas y Valores*, Vol. 62 (151); pp. 215-238.
- Machuca, D. (2006). El escepticismo ético de Sexto Empírico, Tesis doctoral.
- Stough, Ch. (1969). *Greek Skepticism*, Berkeley, University of California Press.
- Stough, Ch. (1984). "Sextus Empiricus on Non-Assertion", en *Phronesis*, vol. XXIX/2; pp. 137-164.
- Striker, G. (1980). "Skeptical Strategies", en M. Schofield, M. Burnyeat and J. Barnes (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, Oxford University Press; pp. 54-83.
- Williams, M. (1988). "Scepticism without Theory", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 41, No. 3; pp. 547-588.

Notas

¹ *Pyr.* I 135, 198.

² Stough (1984: 145).

³ *Pyr.* I 190.

⁴ Burnyeat (1980: 36). Al respecto puede verse el comentario de Stough (1984: 146).

⁵ Stough (1984: 143).

⁶ Stough (1984: 144).

⁷ Sin establecer diferencias entre ellos; para estos hay tres géneros de bien: los relativos al alma (virtudes), al cuerpo (salud, buena constitución física) y los externos (la riqueza, la patria, los padres).

⁸ Aunque también señalan la existencia de tres géneros de bienes, los clasifican de modo diferente: bienes del alma (virtudes y conductas honestas), externos (los amigos, los buenos hijos), y un tercer tipo, ni relativos al alma ni al cuerpo (el hombre honesto considerado respecto de sí). “Pues no es posible que este sea externo a sí mismo ni relativo al alma, ya que está compuesto de alma y de cuerpo.

⁹ Que ponen el bien principal en el placer.

¹⁰ Sext. Emp. *Pyr.* III 182.

¹¹ Sext. Emp. *Math.* XI 77.

¹² Sext. Emp. *Math.* XI 47.

¹³ Describe tres tipos de indiferentes –es decir, aquello de lo que es posible servirse bien o mal (61)–, siempre dentro de la concepción estoica: (a) “aquello hacia lo cual no hay inclinación ni aversión” (59) (*méte hormé, méte aphormè gígnetai*), (b) cuando hay una aversión o una inclinación, “pero no más hacia tal cosa que hacia tal otra” (*hormé kai aphormè gígnetai*) (60), y (c) como “aquello que no contribuye a la felicidad ni a la infelicidad” (61).

¹⁴ Aristón de Quíos se opone –dice Sexto– a esta categorización de la salud como indiferente preferible, ya que consideró que, por ser preferible, asumimos que se trata de un bien.

¹⁵ Sext. Emp. *Math.* XI 68-69.

¹⁶ *Diss.* I 22, 1.

¹⁷ Según Plutarco en *Comm.not.* 1041e.

¹⁸ Sext. Emp. *Math.* IX 42

¹⁹ Sext. Emp. *Math.* IX 44.

²⁰ Bett (1997: 98).

²¹ Bett (1997: 99ss).

²² Este argumento tiene fuertes ecos de lo desarrollado acerca de que ni la inteligencia ni los sentidos pueden erigirse en criterio de lo que existe. Cf. *Pyr.* II 49-69.

²³ *Pyr.* I 23.

²⁴ Sext. Emp. *Pyr.* I 23-24.

²⁵ Sext. Emp. *Math.* IX 42-43.

²⁶ Sext. Emp. *Pyr.* I 145-163.

²⁷ Sext. Emp. *Pyr.* I 148.

²⁸ El relativismo de Protágoras, por su parte, asumiría la naturaleza establemente relativa de un valor –y sería, por tanto, un dogmático–.

²⁹ Correa Motta-Sánchez Castro (2013: 217).

³⁰ *MATH.* III 79-82.

³¹ *PYR.* I 206.

³² *Sext. Emp. Pyr.* I 237; *Math.* III 2.

³³ *Sext. Emp. Pyr.* II 24.

³⁴ Otra línea para continuar: Estructura de la argumentación: A, no-A y ni A ni no-A. Gorgias en *Sobre el no ser* (XI 72-74).

³⁵ Stough (1984: 143).

³⁶ Ver, por ejemplo, Striker (1980) y la propuesta de Williams (1988). Cf. también Stough (1969) y Burnyeat (1983)