Globethics Repository




# La importancia de las apariencias [The importance of appearances]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | de Undurraga, Francisco |
| Publisher | Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile |
| Rights | Creative Commons Copyright (CC 2.5) |
| Download date | 2026-11-14 10:25:44 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/228020 |

Revista de Filosofía
Volumen 64, (2008) 33-48

# LA IMPRONTA DE LAS APARIENCIAS

## Afección y continuo del conocimiento en el escepticismo antiguo

*Francisco de Undurraga*
Pontificia Universidad Católica de Chile
pacodeundurraga@yahoo.com

Resumen

En el presente artículo, trato la relación entre las afecciones y lo aparente en el escepticismo antiguo. Evalúo las dimensiones ética y epistemológica de esta relación, en lo que concierne al intercambio entre el afuera y el adentro subjetivos. Entiendo aquí este intercambio en términos del continuo del conocimiento. Doy inicio a este texto con la lectura de un pasaje de los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico, para proceder luego con una evaluación del conocimiento y de la afección escéptica, en el marco de una revisión de los conceptos principales de esta tradición filosófica. Esto nos permitirá abordar el carácter crítico de sus postulados, así como su actualidad.

Palabras clave: afección, apariencia, crítica, conocimiento, escepticismo.

*Abstract*

*In this paper I make a review of the relation between affections and the apparent in ancient skepticism. I hereby evaluate ethical and epistemological dimensions of this relation, in what concerns the exchange between the inside and the outside of subjectivity. I understand this exchange in terms of the continuum of knowledge. I begin this text with a reading of a passage of Sextus Empiricus'* Outlines of Skepticism*, proceeding next with an evaluation of skeptical knowledge and affection, in the context of a revision of the main concepts of this philosophical tradition. This will allow us to treat the critical character of its postulates, as well as its actuality.*

Keywords: *affection, the apparent, criticism, knowledge, skepticism.*

## *Consideraciones en torno a una analogía:* Esbozos pirrónicos *I, 14, 53-54*

La belleza del pasaje contenido en *Esbozos pirrónicos* I, 14, 53-54, la fuerza con la cual transmite la visión de mundo del período helenístico[1], se suman a un aspecto no menos importante: este texto constituye una excelente síntesis de lo que fue la ἀγωγή o "vía" escéptica[2]. Luego de referirse a las nociones principales del escepticismo, así como a los modos que tiene esta "vía" de proceder, Sexto Empírico[3] se propone en la sección 14 del Libro Primero de los *Esbozos pirrónicos* la tarea de hablar de los "diez tropos" escépticos. Estos tropos, nos dice el autor, que fueron "transmitidos por los antiguos", son procedimientos que conducen a la suspensión del asentimiento (ἐποχή). El primero de estos procedimientos es "[…] el argumento según el cual, por el hecho de las diferencias entre los animales, las mismas impresiones no les vienen de las mismas cosas" (Sexto 1997, I, 14 [40]). Es lo que Sexto llama el tropo de "la variedad de los animales". En medio del desarrollo de éste, se encuentra el pasaje que nos interesa:

> Del mismo modo en que un alimento único, una vez que ha sido repartido en el cuerpo, se convierte ahí en una vena, ahí en una arteria, ahí en un hueso, ahí en un tendón, y así para cada una de las otras partes, mostrando una fuerza diferente según la diferencia de las partes que lo reciben, del mismo modo en que un agua única y de calidad similar, cuando ésta ha sido repartida en los árboles, se hace ahí corteza, ahí una rama, ahí un fruto, y por lo tanto higo, granada, y así, del mismo modo en que el soplo del músico que, uno e idéntico, es soplado en la flauta, se hace a veces agudo, a veces grave, y que la misma presión de la mano sobre la lira produce un sonido a veces grave, a veces agudo, así también los objetos exteriores son observados de manera diferente según la constitución diferente de los animales que reciben las impresiones (Sexto 1997, I, 14 [53-54]).

Más allá de las problemáticas lógicas que siguen a este texto[4], podemos ejercitarnos en llevar nuestra atención sobre un asunto preciso, que queda no obstante simulado en la analogía con múltiples términos que se nos propone aquí. Me refiero al movimiento entre el adentro y el afuera, al carácter indecidible (utilizo el determinante

1 Período que se extiende entre la muerte de Alejandro (323 a.C.) y la desaparición del reino lagida de Egipto en el año 30 a.C. (Lévy 1997, p. 5).

2 Sigo aquí a Pierre Pellegrin en su traducción del término ἀγωγή. Este concepto, nos señala el autor, distingue a la filosofía escéptica de una simple doctrina y, sobre todo, de un sistema. Es en consideración del estatuto de esta filosofía en tanto que guía, ejemplo para la conducta, que Pellegrin utiliza el término "vía" para su traducción. (Pellegrin 1997, p. 45).

3 Sexto Empírico pertenece a la cuarta y última escuela del Escepticismo antiguo: el Escepticismo empírico (Brochard 2002, pp. 49-53). En *Esbozos pirrónicos*, nos proporciona un resumen de lo que fueron las enseñanzas tanto de la suya como de las tres escuelas anteriores: el Escepticismo de Pirrón, La Nueva Academia y el Escepticismo dialéctico.

4 Para una lectura de los *Esbozos pirrónicos* en este sentido, ver Barnes 1980 y 1990.

escéptico ἀνεπικρίτως) entre el adentro y el afuera que este pasaje pone en evidencia. Cuatro ejemplos, el del alimento en el cuerpo, el del agua en los árboles, el del soplo en la flauta y el de la presión de la mano en la lira, sirven para clarificar la relación de conocimiento entre los animales y los objetos exteriores (éstos son "observados"), en consideración de la constitución diferente de los primeros. Sexto Empírico desarrolla una secuencia animada en torno a cinco movimientos naturales, de los cuales el último es el conocimiento.

En los cinco casos, la dirección del movimiento se nos explicita. En lo que concierne al alimento, éste viene del exterior y se reparte a través de los miembros del cuerpo. El agua hace un recorrido similar, en un proceso de distribución al interior de las distintas partes del árbol. Con los ejemplos de la flauta y de la lira, una doble modificación viene a operar en este pasaje. Por un lado, la dirección del movimiento se invierte. Si los dos casos anteriores se referían a una materia (el alimento, el agua) que proviene del exterior (del exterior del cuerpo, en el primer caso, y del árbol, en el segundo) para producir un cierto número de transformaciones en ellos, ahora es algo que viene del cuerpo (el soplo y la presión de la mano) lo que produce efectos en un objeto externo (el sonido en la flauta y en la lira). La segunda modificación aportada por los ejemplos de la lira y de la flauta dice relación con el cuerpo (animal o humano, si bien ahora específicamente el del músico). Éste ocupa un lugar central, tanto en lo que queda de la analogía, como en lo que concierne a su sentido.

En el quinto caso, el cual nos habla de la relación de los animales con los objetos, encontramos reunidas las dos direcciones del movimiento tratadas antes. Si el alimento y el agua entran a un organismo, y con el soplo y la presión de la mano se produce una inversión, en el quinto caso, Sexto nos muestra ambas direcciones del movimiento concentradas en la operación de un solo fenómeno: el conocimiento. Con la llegada del quinto caso, en efecto, somos testigos de un momento importante, que caracteriza ciertamente toda progresión analógica, la cual se sirve de ejemplos para referir un fenómeno que a la larga escapa a las particularidades de éstos. El fenómeno –en este caso, el conocimiento– reúne lo que ha sido dicho a través de los distintos ejemplos de la analogía (gracias a la utilización de la locución adverbial "del mismo modo que") e incorpora algo indecidible, estrictamente diferente y respecto de lo cual los elementos mencionados no pueden dar totalmente razón: hay ahora un sentido que les escapa.

Los movimientos exterior → interior e interior → exterior dan lugar, con el quinto y último caso, a una coordinación de elementos que no admite una distinción de partes – así como no lo admite la operación de la analogía. Estamos frente a un proceso que se ha hecho autónomo: el conocimiento. Regresemos a esta última fase de la analogía, ese momento que tiene algo de los otros, pero que, al mismo tiempo de comprenderlos, les escapa: "[…] así también los objetos exteriores son observados de manera diferente según la constitución diferente de los animales que reciben las impresiones". Lo que me interesa resaltar aquí no es la afirmación principal o guía de esta frase –los objetos exteriores son observados de manera diferente según la constitución diferente de los animales– sino ese otro texto, que nos permite llevar la mirada sobre relaciones que nos hablan del carácter continuo del conocimiento: los objetos

exteriores son observados por los animales (movimiento interior → exterior en el observar) y esto, según las impresiones recibidas por ellos (movimiento exterior → interior en el recibir).

Un fenomenólogo dirá que en el observar no se trata simplemente de un movimiento que va del interior al exterior, así como en el recibir impresiones también hay un retorno de la subjetividad a sí misma, que es a la vez simultáneo y anterior. Se toca aquí precisamente el tema del continuo, y se hace por consiguiente necesario evaluar los términos en que llevamos a cabo nuestra aproximación. Si es admisible utilizar las delimitaciones interior → exterior y exterior → interior, es en la estricta medida de la referencia que hago de esta analogía y, por consiguiente, del conocimiento. La analogía, podemos decir, presenta en su funcionamiento interno un mecanismo de producción de sentido que caracteriza las operaciones del conocimiento en su conjunto. La analogía constituye una síntesis, tanto de las producciones del conocimiento como de su productividad. Me refiero aquí a este pasaje de los *Esbozos pirrónicos*, a pesar del hecho de que la unidad y cohesión interna de este texto –y, si es válida mi hipótesis, la unidad operativa del conocimiento, en tanto que continuo en el que se llevan a cabo las relaciones entre objeto y sujeto– se ven aparentemente violentadas, escindidas por mi explicación.

La puesta en evidencia de los momentos constitutivos de este texto –o del conocimiento en general– no pretende en ningún caso una distinción entre fases que no son separables unas de otras, sino que constituyen momentos indecidibles de un mismo continuo[5]. El hecho de que los objetos exteriores son observados por los animales, así como el hecho que esta acción se realiza en relación con las impresiones que los animales reciben, ambas instancias del proceso cognitivo no son distinguibles en las operaciones del conocimiento. Lo cual no significa que nuestra distinción no involucre una productividad –es éste, según veremos, uno de los momentos propios del escepticismo. Las relaciones entre el afuera y el adentro suponen intercambios cuya legalidad escapa a nuestra referencia[6]. Sin embargo, la referencia que nosotros, sujetos de conocimiento, hacemos de este u otro continuo, constituye una función

5 De acuerdo al esquema clásico y medieval de las correspondencias, los fenómenos del alimento respecto al cuerpo, del agua respecto a los árboles, así como el soplo y la presión de la mano respecto a la flauta y a la lira, no son tampoco momentos separables en consideración de las nociones de interior y de exterior. En *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, encontramos el siguiente origen y evolución del término "correspondencia": el verbo corresponder es tomado del latín medieval *correspondere* "armonizarse, concordar" (1236). De su radical es derivado correspondencia n.f (XIVe s). en el sentido corriente de "relación de conformidad, de analogía (a propósito de inanimados)".

6 Con el fin de clarificar esto, podemos entender el continuo del conocimiento al modo en que Aristóteles concibe el placer (ἡ ἡδονή): "[…] es un error hablar del placer como el resultado de un movimiento o un proceso de generación. Puesto que no podemos describir de este modo todas las cosas, sino sólo aquellas que se encuentran divididas en partes y no constituyen todos […] el placer es un todo". (Aristóteles 2003, X, iv, 4-5). Este ejemplo resulta particularmente pertinente si consideramos la noción de placer en el sentido aristotélico de "experiencia del alma" (Aristóteles 2003, I,viii, 10-11), lo que nos permite concebir el conocimiento como práctica y

principal para las operaciones del conocimiento mismo. Es en el sentido preciso de esta función, 1- que el escepticismo antiguo aporta a la epistemología un método; 2- que establece los mecanismos de autocrítica y de renovación de ésta; 3- y, en definitiva, que es posible concebir aspectos novedosos en el pensar.

Según lo señalé al principio, si la analogía respecto a la cual realizamos aquí una aproximación despierta nuestro interés es, entre otras cosas, en razón de la excelente síntesis que ésta constituye de la ἀγωγή o vía escéptica. Una característica común a las diversas prácticas del escepticismo antiguo, desde su fundador hasta el probabilismo de Cicerón –pasando por Timón, discípulo de Pirrón, Arcesilas y Carnéades, creadores de la Nueva Academia, así como por Filón de Larissa, maestro de Cicerón– es el reconocimiento de los intercambios no diferenciados entre el adentro y el afuera subjetivos, y el rol particular que tiene el sujeto de conocimiento frente al carácter continuo de éste. Este reconocimiento se presenta de manera clara en las relaciones que concibieron los escépticos antiguos entre la cosa aparente (φαινόμενον) y la afección (πάθος).

## *La cosa aparente, la impresión y la afección*

Al presentarnos las nociones principales del escepticismo, Sexto Empírico nos señala: "[…] el criterio de la vía escéptica es la cosa aparente [φαινόμενον], llamando así virtualmente a su impresión [φαντασία]; la cual se encuentra, en efecto, en una afección y un afecto [πάθος] involuntario, ésta no es objeto de la búsqueda" (Sexto 1997, I, 11 [22]). La cosa aparente, o su impresión, nos dice el autor, se encuentran en la afección. Es el motivo por el cual ésta no es objeto de la búsqueda. La búsqueda escéptica no versa sobre lo que aparece, sino sobre lo que es dicho de lo que aparece (Sexto 1997, I, 10 [19].) Lo que aparece tiene un carácter evidente. No habría, según los escépticos, mediación entre la cosa aparente y la afección.

El tema de la no mediación entre la cosa aparente y la afección nos invita a tomar distancia de las cosas que no se presentan a nosotros. Se trata para los escépticos, en otras palabras, de reconocer en la afección el soporte del conocimiento y de acudir permanentemente a este soporte, de manera de lograr erradicar cualquier tipo de creencia[7]. El saber encuentra su lugar propio en el πάθος, en un estado de la cuestión que nuestra interioridad afectiva, en contacto con el mundo, nos muestra. Afecto (πάθος), impresión (φαντασία) y cosa aparente (φαινόμενον) forman una

desarrollo de una actividad, y no como simple acopio de materias del saber y sus distinciones respectivas.

7 Carlos Lévy nos dice al respecto: "[…] el esfuerzo constante para evitar que una sensación se transforme en creencia, constituye un aspecto importante del pensamiento de Pirrón […] en un esfuerzo intelectual para restablecer el equilibrio fundamental de los contrarios, en tanto que el sujeto no es espontáneamente consciente más que de un solo aspecto" (Lévy 1997, p. 19).

unidad indisociable. Es así que el filósofo escéptico se desinteresa del supuesto universo que habría más allá de los afectos (más allá de lo que aparece). Puesto que no hay distancia entre el afecto y lo aparente, el contacto con las cosas se genera a la vez al interior y al exterior del sujeto de conocimiento.

Es en el nivel de la apariencia, nos señala Marcel Conche, que todas las distinciones posibles encuentran su lugar propio. Los límites se establecen en lo aparente mismo, y no entre lo aparente y un dominio supuestamente "real", distinto de éste (Conche 1994, p. 157). No habría, en términos de las operaciones del conocimiento, una división estricta entre lo que pensamos y lo que sentimos, según postularon los "filósofos dogmáticos" –como si uno fabricara nuestra liberación respecto a lo otro, el cual no sería, por su parte, más que sumisión al mundo primario de los animales.

Desconfiando precisamente de distinciones precipitadas entre el hombre y el animal[8], entre un dominio material que debe ser descartado y un dominio espiritual que debe ser construido, los escépticos nos llevan a apreciar una cuestión de primera importancia para comprender 1- nuestra relación con el sentido, 2- las operaciones del conocimiento, 3- y nuestro rol en tanto que agentes de conocimiento: toda relación encuentra su productividad en la manifestación de lo que aparece en el afecto y, al mismo tiempo, en la dislocación del aparecer manifiesto en el decir. Se trata, en otras palabras, no de un privilegio acordado ni al sentir ni al pensar sino, por el contrario, de una liberación de ambos respecto a órdenes estatuidos del decir. Lo cual hace posible restablecer la unidad del pensar y del sentir, operando de esta manera el regreso al continuo en que se llevan a cabo las relaciones con los objetos del mundo[9].

## *La descripción escéptica y el afecto*

Veamos de qué manera una práctica que es a la vez manifestación y dislocación, una disposición del lenguaje que instaura un ejercicio crítico de sus relaciones con el sentido y que es, por esto mismo, productor de sentido, encuentra su lugar en la vía escéptica. Tal vez el primer concepto que nosotros contemporáneos debiéramos revisar, sobre todo después de la crítica a los regímenes de la representación, es el de descripción (ἀπαγγελία), en el sentido en el cual la comprenden los escépticos:

8 Sexto Empírico nos señala: "[…] ningún animal se encuentra desprovisto de razón, sino […] que todos pueden recibir intelecto y ciencia" (Sexto 1997, II, 5 [26]). Ver también el primer modo de la suspensión del asentimiento (Sexto 1997, I, 40-78).

9 El tema de la restitución del orden o armonía anterior es recurrente en los griegos y debe ser entendido en el sentido de la superación del caos o desorden, en un proceso que excede la imposición dogmática del pensar por sobre el sentir. Este tema cuenta con numerosas resonancias en el ámbito de la ética. En el *Filebo*, Platón nos señala: "[…] cuando la armonía es restaurada y se vuelve al estado natural, debe afirmarse que aparece el placer" (Platón 1997, 31d). Respecto a este pasaje, Grube nos indica que "se trata de un claro residuo de las teorías médicas del siglo V, que interpretaban la salud como equilibrio o armonía entre los opuestos" (Grube 1994, p. 124).

afirmar "[…] de manera descriptiva [ἀπαγγελτικῶς] y no con una seguridad dogmática" (Sexto 1997, I, 23 [197]). Lo que el escéptico hace cuando se refiere a un tema u objeto determinado es dar cuenta de lo que ese tema u objeto le parece ser, dejando lugar para que otras descripciones –las cuales dan testimonio de otros afectos– vengan a contradecir o aportar con versiones diferentes respecto al tema u objeto en cuestión. El filósofo escéptico se rehúsa a determinar, entendiendo por determinar "[…] enunciar algo sobre una cosa oscura agregando el asentimiento" (Sexto 1997, I, 23 [197]).

La manera escéptica de referir los objetos del mundo es la descripción (ἀπαγγελία). Este procedimiento, por lo mismo que utiliza y luego se deshace del decir respecto a lo que aparece, queda abierto a los eventos que escapan tanto al decir como a lo que aparece. La descripción consiste en una forma de apertura al debate, a partir del objeto mismo de la búsqueda y no, o no únicamente, a partir de la idiosincrasia del sujeto de conocimiento. Una conciencia aguda del carácter transitorio del decir se encuentra en el centro del juego descriptivo. En lo que concierne a la aplicación de esta fórmula a la actividad de interpretación –según propongo más arriba, con la lectura de un pasaje del tropo de la variedad de los animales– subtextos emergen de manera imprevista, y conducen hacia la superficie del sentido evidencias que antes quedaban en silencio.

La emergencia de estos subtextos –a partir de la acción de recursos estilísticos variados– así como la dinámica de construcción y de desarreglo que caracteriza el conocimiento, nos hablan de su carácter cíclico y, al mismo tiempo, indefinido. Nunca es vano, según señalaba Pascal[10], volver sobre temas aparentemente evidentes: es gracias a la acción al mismo tiempo descriptiva y creadora, que lo arbitrario se abre en busca de lo arbitrario que le subyace. En el debate entre el sujeto y el mundo, tanto el sujeto como el objeto forman parte de una misma narración, que puede ser considerada en pleno sentido escéptico como una multiplicidad de arbitrariedades más o menos expuestas a sus propios desarrollos[11].

El concepto de πάθος no señala, en los escépticos, el dominio de "ceguera" de lo que no es racional, que caracterizaría al platonismo[12]. Por el contrario, los afectos reúnen, gracias a la no distinción entre el intelecto y lo sensible que está en juego en ellos, toda la experiencia del sujeto, la cual precede y da cuenta de los objetos.

10 "Las palabras dispuestas de manera distinta tienen un sentido distinto y los sentidos dispuestos de manera distinta tienen diferentes efectos" (Pascal 1976, n°23).

11 Considero oportuno ampliar estas temáticas de la narración al debate actual de las Ciencias Sociales. En un artículo publicado en "Le Monde", Richard Sennett nos dice: "en un contexto social marcado por la desregulación de la incertidumbre, el acto de creación de un relato se hace él mismo acción en el mundo" (Sennett 06/05/06).

12 Si no toda la doctrina platónica, al menos aquella que una parte de la tradición ha sobrevaluado, entendiéndola como "la" enseñanza de Platón. Una de las maneras de contrarrestar lo que Grube llama el racionalismo a veces "peligrosamente fanático" de la juventud de Platón (Grube 1994, p. 123), es retomar la lectura que Montaigne y Pascal hacen del platonismo, así como de la tradición

Agregar el asentimiento no sería más que privilegiar la razón, en detrimento de la experiencia de lo sensible. De proceder así, se estarían aplicando criterios secundarios y fundamentalmente equívocos a aquello respecto de lo cual nadie duda: los afectos (πάθεσι)[13].

La operación de los afectos es, para los escépticos, la de una experiencia en la cual la realidad, todo cuanto podemos concebir como real sin caer en prejuicios, se encuentra ya inscrita: siempre y cuando no nos contentemos con algunos afectos, sino que consideremos la posibilidad de otros testimonios emergentes. No solo la ampliación, sino que la posibilidad misma del conocimiento radican en los afectos, en tanto que criterio que sienta las bases de su propia supresión. Según veremos, el carácter fundamentalmente transitorio de todo avance se basa también en los afectos.

## *Carnéades y la asociación de ideas*

Podemos entender el carácter suficiente de los afectos, así como su preeminencia respecto a los datos de los sentidos, a través de la siguiente afirmación: "[…] los sentidos no perciben los objetos exteriores reales sino solamente, si acaso perciben algo, sus propios afectos" (Sexto 1997, II, 7 [72]). Tal vez sea Carnéades quien, mediante su concepción de la asociación de ideas, mejor nos explica lo que concierne a la parte racional del alma (ψυχή) que integra la experiencia del saber comprendida en la operación de los afectos.

Según Victor Brochard nos informa, "Carnéades insistió con mucha fineza en el rol que juega la asociación de ideas para determinar una sensación actual […]. Es menos la sensación actual que el cortejo de ideas que el espíritu agrega en recuerdo de la experiencia pasada, lo que hace el conocimiento" (Brochard 2002, p. 195). Este "cortejo de ideas del espíritu" no podría, según las concepciones de Carnéades, ser separado de los sentidos, es decir, de la "experiencia pasada", en medio del mecanismo

filosófica en general. Los átomos, las ideas y los números, característicos de las doctrinas de Epicuro, Platón y Pitágoras, no serían, según Montaigne, más que "invenciones", una "sutil apariencia" que "[…] no obstante el hecho de ser falsa, pudo ser mantenida contra las oposiciones contrarias" (Montaigne 1965, II, XII, pp. 232-233). En este sentido, Montaigne reconoce en el filosofar de estos autores las operaciones propias del escepticismo. Pascal, por su parte, nos dice respecto a los antiguos: "eran gentes honestas y, como los demás, reían con sus amigos; y, cuando se divirtieron en hacer sus *Leyes* y su *Política*, lo hicieron como jugando; era la parte menos filosófica y la menos seria de su vida, la más filosófica era vivir simplemente y tranquilamente" (Pascal 1976, pp. 143-144).

13 Diógenes Laercio nos informa del origen cirenaico de los afectos en tanto que criterios del conocimiento. Cuando los escépticos declaran "no conocemos más que nuestros afectos", toman palabras prestadas, según Diógenes, a la terminología y a la doctrina de los cirenaicos (Diógenes 1999, IX, p.1134). De acuerdo a la fórmula cirenaica, nos señala el autor: "Las afecciones son comprensibles" (Diógenes 1999, II, 92, p.300).

para la acción que constituyen los afectos. Para los escépticos, ni la sensación ni la razón por sí solas son verdaderas guías ni para la acción ni para el conocimiento (Sexto 1997, II, 6 [50, 57]; 2002, VII, 159)[14]. El único criterio irrefutable es la afección, precisamente porque ésta contiene los datos del mundo en permanente cambio y, al mismo tiempo, por el hecho de que instaura su propio abandono como posibilidad del conocimiento.

La reactualización del conocimiento y de una de sus funciones propias –el pensamiento– depende de una práctica de la renuncia, de la instauración de una pausa que marca el momento a partir del cual el sujeto se entrega a una actividad que impulsará toda regresión identitaria hacia formas nuevas de su corporalidad y de su uso del lenguaje. En otras palabras, hacia formas depuradas de su reciprocidad con el sentido. En el centro del trastorno subjetivo que hace posible el desarrollo del conocimiento como experiencia de la subjetividad en su conjunto, la operación de los afectos constituye un riesgo, el juego peligroso de sus disposiciones incontestables y a la deriva de su propia incondicionalidad fundadora[15].

## *"No más esto que lo otro", el concepto de equilibrio y la tranquilidad del alma*

El carácter irrefutable de los afectos[16], ese sustrato fundamentalmente móvil en lo que concierne los testimonios de uno o más individuos, sirve a la vía escéptica de base para anular argumentos contrarios: "ellos [los escépticos], nos señala Diógenes Laercio, mostraban […] apoyándose en lo que se opone a lo que nos persuade, que las

[14] En lo que concierne a la moral, o lo que Kant llama la metafísica de las costumbres, éste nos señala que "el verdadero destino de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena". (Kant 1998, p. 29). En este sentido, "cuanto más se preocupa una razón cultivada por el propósito de gozar de la vida y alcanzar la felicidad, tanto más se aleja el hombre de la verdadera satisfacción" (Kant 1998, p. 28).

[15] Así como el factor de riesgo otorga –con la operación del πάθος– vitalidad a la epistemología y a la praxis escéptica, el riesgo está también presente en otra de las escuelas del período helenístico: el epicureísmo. En esta escuela se presenta en tres aspectos que le son tan fundamentales como amenazadores: el placer, el amor y la doctrina. La doctrina amenaza con tomar el lugar de la praxis. De ahí la importancia de las cartas entre maestro y discípulos, en tanto que instrumentos que enseñan, y que constituyen ante todo *performances* comunicativas. El placer tiende a escapar del mínimo de placer que hace posible la felicidad, llamando a una acumulación de placeres que no termina sino en más dolor. En cuanto al amor, ese deseo natural y necesario, de acuerdo a la clasificación de la "Carta a Meneceo", éste amenaza con volverse simplemente natural o incluso vano (Epicuro 1999, p. 413).

[16] Platón había tratado anteriormente el carácter irrefutable del placer (ἡ ἡδονή), cuya relación con el afecto (πάθος) podemos considerar en términos del sentimiento que informa una experiencia (ver, por ejemplo, el concepto de πάθος en Esquilo. *Liddell and Scott*). En el *Filebo*, Sócrates dice a su interlocutor Protarco: "[…] lo gozado, tanto si complace rectamente como si no, es evidente que el hecho de estar realmente complaciéndose no se eliminará en ningún caso […] nuestra opinión puede ser verdadera o falsa, pero lo del placer solamente verdadero, aunque tanto el opinar como el gozar son ambas acciones igualmente reales" (Platón 1997, 37b).

plausibilidades son iguales de un lado y de otro". (Diógenes 1999, IX, p. 1116). Es así que nos encontramos con dos conceptos claves del escepticismo: el de equilibrio (ἰσοσθένεια) y la expresión "no más esto que lo otro" (οὐ μᾶλλον).

El οὐ μᾶλλον constituye el principio motor de la crítica escéptica al dogmatismo. Es oponiendo al argumento dogmático el argumento contrario que el escéptico llega a la ausencia de juicio, no porque éste se identifique con el argumento que opone a la tesis dogmática ("no más esto…"), ni siquiera porque conciba el otro argumento como erróneo ("…que lo otro"), sino porque utiliza su propio argumento como instrumento discursivo que lo ayudará a liberarse del decir[17]. Si existe un compromiso en la base de la crítica llevada a cabo por el filósofo escéptico, éste es en favor de la expresión "no más esto que lo otro", la cual, en tanto que criterio que evita la adhesión a doctrinas cualesquiera, conduce al propósito eminentemente ético de la tranquilidad del alma (ἀταραξία). Se trata, en otros términos, de reconstituir el continuo y de posicionarse en él como habitante a la vez alerta y comprometido.

No es una actitud pasiva la que conduce a alguien a refutar tal o cual idea, o bien a deshacerse de prejuicios. Los escépticos griegos fueron particularmente conscientes del gran esfuerzo que requiere la tranquilidad del alma. Si alcanzamos ese estado, es oponiendo a las otras doctrinas los argumentos que puedan poner freno a pretensiones dogmáticas de validación generalizada de criterios[18]. Tal actividad consiste en una lucha del pensamiento para purificarse, para deshacerse de conceptos, o más bien de una disposición (διάθεσις) respecto a los conceptos que no considera su carácter transitorio. Los desarrollos del escepticismo antiguo sientan en este sentido las bases para trabajos posteriores en torno a la depuración de la afectividad. Un redireccionamiento del lenguaje hacia el sustrato de disposiciones del alma constituido por la afección, se muestra como instancia necesaria para el desarrollo del conocimiento y, al mismo tiempo, como condición del conocimiento[19].

17 En su Introducción a los *Esbozos pirrónicos*, Jonathan Barnes señala: "un argumento escéptico contra un postulado dogmático no intenta convencernos de que el postulado dogmático […] es falso y que el argumento escéptico establece la verdad del contra-postulado. Más bien, somos conducidos a sentir la fuerza de ambos postulados y a terminar con la suspensión del juicio […]" (Barnes 1994, p. XII).

18 Al menos a partir de Timón y, sobre todo, con el advenimiento del escepticismo dialéctico. Pirrón, nos señala Diógenes Laercio, se mostraba indiferente respecto a la controversia con las tesis dogmáticas (Diógenes 1999, IX, p. 1106).

19 El trabajo del continuo subjetivo o de la relación de la subjetividad consigo misma, constituye la manera en que el pensamiento elabora su vocación crítica. Ésta tomará a fines del siglo XVI, y a comienzos del XVII, la forma de la contestación radical de los usos y costumbres en Montaigne, Pascal y LaRochefoucauld, en sus respectivos trabajos de estilo que son los *Ensayos*, los *Pensamientos* y las *Máximas y Sentencias Morales*. Se enmarcan también en esta línea Cervantes y la desmitificación de lo caballeresco y heroico, la sátira swiftiana, la tercera crítica de Kant, con la consideración de la estética como forma de lo que se da a sentir, y posteriores desarrollos de la Fenomenología, en tanto que experiencia de la depuración. La vía escéptica se muestra fructífera

Con el objeto de denunciar la arbitrariedad de las escuelas y de las corrientes de pensamiento, ya sea como respuesta al idealismo y al dogmatismo de las doctrinas filosóficas anteriores, ya como influencia de las prácticas meditativas de Oriente –o bien producto del retiro a la vida en pequeñas comunidades, ante las conmociones geopolíticas del período inmediatamente posterior a la muerte de Alejandro[20]– los escépticos se vuelven particularmente sensibles respecto a la falta de comunicación. En este sentido, critican doctrinas filosóficas que hablan aparentemente de relaciones que unen a los hombres, pero que no son en realidad más que institucionalizaciones del saber, cuyos postulados han perdido aplicabilidad en el ámbito histórico, social e individual (si alguna vez la tuvieron). El "equilibrio" de los argumentos cumple –así como lo hace la escuela epicúrea, en la misma época, con el hablar libre (παρρησία) y el uso del lenguaje común– una función democratizadora, al alejar el quehacer filosófico de toda actividad que no dice relación con prácticas de vida. Tanto en lo que concierne a la ética, como lo relativo a cuestiones estrictamente epistemológicas, los escépticos optan por lo que les parece ser, y renuncian a toda forma de hipóstasis del pensamiento.

### *El desacuerdo, la comunicación entre los hombres y las expresiones escépticas*

No solamente los estados de cosas están en desacuerdo (διαφωνία), sostiene el escéptico, sino que, puesto que todo hombre se encuentra en cierta disposición (διάθεσις) al momento del juicio de las impresiones, él mismo forma parte del desacuerdo (Sexto 1997, I, 14 [112]). El πάθος tras una disposición es criterio del conocimiento y, a la vez, factor de la falta de comunicación[21]. No obstante, en tanto que garantiza la apertura del conocimiento a otros aspectos posibles –puesto que rechaza

en lo que concierne a la crítica de modos del decir que pierden su carácter histórico, al alejarse de la experiencia del lenguaje en tanto que abandono y perfeccionamiento del sustrato afectivo y aparente que se desarrolla en él. Más allá del caso de Swift, quien era un entusiasta lector de LaRochefoucauld, o del "escepticismo esencial" que propone Borges en el Epílogo a *Otras inquisiciones* (Borges 1990, p. 153), la literatura constituye para la teoría un buen ejemplo de producción en este sentido.

20 Pirrón participó en la campaña de Alejandro en Asia, en donde tomó contacto con las tradiciones espirituales de los sabios de la India y los gimnosofistas (Diógenes 1999, IX, p. 1099). En lo que concierne al período posterior a la muerte de Alejandro, éste se encuentra marcado por grandes crisis políticas, por causa de las disputas entre sus lugartenientes.

21 El tema de la falta de comunicación del individuo consigo mismo y con los demás será retomado y, en cierto sentido, radicalizado por Montaigne y Pascal. Las siguientes expresiones de Montaigne dan cuenta de esto: "No estamos nunca en nuestro lugar, estamos siempre más allá" (Montaigne 1965, I, III, p. 91); "No me encuentro en donde me busco: y me encuentro más por casualidad, que por la inquisición de mi juicio" (I, X, p. 126); "Los otros no te ven para nada; ellos te adivinan por conjeturas inciertas; ellos ven no tanto tu naturaleza como tu arte" (III, II, p. 48); "No observamos a los sujetos a grandes rasgos y solos; son circunstancias o imágenes menudas y superficiales las que nos alcanzan, y vanas cortezas que se desprenden de los sujetos" (III, IV, p. 82).

toda atribución arbitraria de criterios– contribuye a la comunicación. Es a partir de la apariencia presente en la afección, al interior de ese dominio, que debe desdoblarse constantemente respecto a sí mismo, a través del uso que el escéptico hace del lenguaje, que es posible concebir la comunicación entre los hombres.

Frente a la contrariedad absoluta, pero sobre todo frente a un exceso de asentimiento, que dispone el orden cambiante del mundo de una manera determinada, opera la práctica depuradora de prejuicios. Esta práctica consiste en una oposición a las sentencias dogmáticas que tiene como resultado, según vimos, el equilibrio de los argumentos[22]. La actividad que conduce del extremo del desorden absoluto a la sabiduría, no es otra que la búsqueda en medio del régimen eminentemente contradictorio del lenguaje. Como dijimos, a esta búsqueda –que constituye el sentido mismo del término "escepticismo" (σκέπτομαι)– concierne lo que es dicho sobre lo que aparece, y no lo que aparece. El ser no es separable del dominio de las apariencias. Sin embargo, la movilidad de las apariencias hace que éste quede, para algunos escépticos, siempre escondido, fuera de la búsqueda y, así, no es motivo de cuestionamientos. Para otros, como es el caso de los probabilistas (Filón de Larissa, Cicerón), el ser es considerado presente en la búsqueda misma, pero no puede ser alcanzado.

Según nos señala Diógenes Laercio, "[…] el hombre se encuentra en desacuerdo consigo mismo, y con los otros, como aparece claramente en la diversidad de leyes y de costumbres; las sensaciones se equivocan; y la razón se encuentra en desacuerdo con ella misma" (Diógenes 1999, IX, p. 1128). El hombre, podemos decir, se encuentra en desacuerdo consigo mismo porque las afecciones son al mismo tiempo lo indudable y lo que queda fundamentalmente abierto a variaciones. Es por esto que el discurso es, ante los ojos del filósofo escéptico, un instrumento para liberarse del discurso. El discurso es a la vez factor de remanencia de conformismos éticos y epistemológicos, e instrumento para liberar la afectividad de éstos, así como del abandono a la sensación. En este sentido, en tanto que instrumento y retirada, el lenguaje colabora con la depuración de la afectividad. Un caso particular de discurso, en tanto que este tipo de instrumento, son las expresiones escépticas, dado su relación con los afectos.

El escéptico declara, según Sexto Empírico, que sus expresiones provienen de los afectos, como lo señala esta serie de afirmaciones: "el "no más esto que lo otro" [οὐ μᾶλλον τόδε] muestra también nuestro afecto" (Sexto 1997, I, 19 [190]; "La

Pascal, por su parte, se preguntará: "[…] ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada en relación con el infinito, un todo en relación con la nada, un lugar intermedio entre nada y todo […] ¿qué hará éste entonces, sino percibir [alguna] apariencia del lugar medio de las cosas […]?" (Pascal 1976, p. 66). No está de más mencionar, no obstante, la "dramatización voluntaria" de que Valéry acusaría a Pascal, según Borges nos señala en su ensayo "Pascal" (Borges 1990, p. 81).

22 Es importante concebir la ἰσοσθένεια escéptica como un estado en "tensión", plenamente activo en lo que concierne los prejuicios. No es posible acceder a tal estado si no es, al menos a partir de las prácticas del escepticismo dialéctico, a través de la agonística de los argumentos. Es mediante esta estrategia que el escéptico revierte toda pasividad de orden ético.

indeterminación [ἡ ἀοριοτία] es un afecto del pensamiento" (24 [198]); "las expresiones "no tengo información" [ἀκαταληπτῶ] y "yo no me entero" [οὐ καταλαμβάνω] son reveladoras de un afecto" (26 [201]). Estas expresiones, así como las afecciones de las que provienen, conducen al discurso a revisarse y a modificarse permanentemente. Al igual que los productos de la afectividad, la validez de las expresiones escépticas depende de su carácter provisorio. Una vez cumplida su tarea, estas expresiones son dejadas a un lado, con la misma indiferencia con que se abandonan las afirmaciones a las cuales éstas se oponen. El tema de la caducidad de las expresiones escépticas se encuentra tratado en la analogía de los purgativos: "[…] en lo que concierne todas las expresiones escépticas […] éstas pueden ser anuladas por ellas mismas, siendo suprimidas al mismo tiempo que aquello respecto de lo cual son dichas, como los remedios purgativos […]" (Sexto 1997, I, 28 [206]).

## *Conclusiones*

La vía escéptica trata las apariencias, así como el recurso del lenguaje a éstas, a partir de la fuente de trasgresión que constituye el πάθος. La fuerza crítica del escepticismo se basa en el dominio y reposicionamiento de la afectividad. Dicho reposicionamiento supone la utilización del lenguaje. Uno de los aportes principales del escepticismo antiguo a la epistemología y al pensamiento crítico consiste en el rol que éste reconoce al lenguaje y a sus operaciones. Los escépticos nos hacen ver que la distinción y la operación analítica organizan la forma en la cual el pensamiento contribuye al conocimiento, pero que lo que contribuye sobre todo al conocimiento, a lo largo del proceso de renovación de su historicidad, consiste en la desestabilización, en el abandono de las distinciones y en la retirada por parte del análisis. El desarrollo del conocimiento y la gestación de su historicidad transcurren así en la forma de un proceso inacabado de elaboración de la experiencia, de inserción en un continuo que requiere de una depuración de la relación con el objeto –lo cual no se hace posible sin un trabajo de la afectividad.

El uso que los escépticos hacen del lenguaje se caracteriza por un ejercicio de oposición de argumentos que conduce al centro infundado de las apariencias y, al mismo tiempo, la maniobra que consiste en desaparecer de la escena de los argumentos. En este sentido, el filósofo escéptico se muestra dispuesto a seguir las prácticas y usos del hombre común, así como las normas de la vida comunitaria, cuestiones que, junto con la suspensión del juicio –en lo que concierne el asentimiento respecto a lo que Sexto llama "las cosas oscuras"– constituyen prácticas fundamentales para alcanzar el objetivo práctico por excelencia, que es la tranquilidad del alma. Luego del recorrido a través de lo contradictorio, el filósofo escéptico decide observar la rueda de las contestaciones desde su universo de entrega impasible a los asuntos del mundo tal cual aparece –habiendo recobrado el continuo de los intercambios en que se lleva a cabo su relación con éste.

Las temáticas escépticas de la afección y del carácter continuo del conocimiento, respecto a las cuales he propuesto aquí una lectura, nos llevan a considerar las reciprocidades entre el afuera y el adentro subjetivos en la forma de un proceso en gestación permanente. Las precisiones que podamos elaborar deben ser consideradas en función del universo de operaciones del conocimiento. Es decir, en el marco de una experiencia que como el placer en Aristóteles toma la forma de un continuo[23], respecto al cual dichas precisiones, de no ser entendidas como utensilios necesariamente transitorios, no hacen posible la operación del conocimiento. Las precisiones cobran la pertinencia adecuada respecto a la experiencia y la enriquecen, en tanto que surgen del proceso de aprendizaje que caracteriza al conocimiento como arte[24].

La teoría escéptica surge estrechamente ligada a la ética, a una disposición del cuerpo y del alma que debe ser alcanzada a través de un esfuerzo en el que el arte de conocer no concierne a una búsqueda distinta que al arte de vivir. Es en este sentido que el escepticismo antiguo se muestra ejemplar para los desarrollos del pensamiento. Es la razón por la cual esta escuela de pensamiento requiere de nuevas lecturas en nuestros días, en que han acaparado un lugar importante de la comunicación entre los hombres aspectos no productivos de la relación objeto-sujeto –en el sentido de la falta de agencia crítica en el conocimiento, que es la verdadera causa de lo que ha sido llamado el "vacío" de la modernidad (o post-modernidad).

El carácter experiencial de la vía escéptica constituye así la manera de afrontar el reemplazo –en el hombre común de sociedades extremadamente capitalizadas– del intercambio mítico con el mundo, por la imagen publicitaria y del marketing, cuyas operaciones es posible concebir en términos del despliegue extrovertido de la mimesis (en tanto que exteriorización y asimilación acrítica de los intercambios imaginarios que tienen ahora lugar en el ámbito de lo público) y de las modificaciones y nuevas complejidades que dicho despliegue significan para la constitución de la subjetividad contemporánea.

El gesto de la tradición de pensamiento que hemos abordado aquí se da en la forma de ruptura del continuo del conocimiento, una dislocación que nos conduce al momento mismo a partir del cual comenzamos a pensar, incitándonos a pensar, luego de los preámbulos de la aproximación. Se trata, en otras palabras, de la posibilidad de

23 Ver nota 6.

24 En el sentido de la distinción aristotélica entre ciencia teorética y ciencia práctica o arte. En lo que concierne esta distinción, ver introducción de H. Rackham a la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles 2003). Dentro de la ciencia práctica o arte, nos recuerda Rackham, se encuentran las cosas que tienen el principio del cambio en algo más, como son las profesiones, las artesanías y la ciencia de la felicidad del hombre, en tanto que Ciencia Práctica Suprema. La ciencia práctica, dentro de la cual situamos aquí el saber escéptico, se desarrolla como una guía para la vida y se preocupa del conocimiento en tanto que vía para la acción. El saber escéptico se desentiende de las problemáticas concernientes al saber por sí mismo. Es decir, de aquellas cosas que no cambian o que tienen el principio del cambio en ellas mismas, como son la deidad, las estrellas fijas, los principios fundamentales del ser y las leyes de las matemáticas –que son los objetos propios de la ciencia teorética aristotélica.

la diferencia, a través de un ejercicio que ha dejado a un lado modos fáciles del decir, para conducir este mismo a los límites productivos de su práctica. Luego de restablecido el continuo, a través del debate con nuestros modos de comunicación con el mundo, prevalece la condición de alerta respecto a órdenes estatuidos de la razón.

*Referencias bibliográficas*


Aristóteles (2003), *Nichomachean Ethics*. Edición, traducción e introducción de H. Rackham. London: Harvard University Press.

Barnes, Jonathan (1980), "Proof destroyed", en Malcolm Schofield, ed., *Doubt and Dogmatism*. Oxford: Clarendon Press; pp. 161-181.

_____ (1990), *The Toils of Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1994), "Introduction", en Julia Annas y Jonathan Barnes, ed., *Outlines of Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Borges, Jorge Luis (1990), "Otras inquisiciones", en *Obras completas* (1952-1972). Buenos Aires: Emecé.

Brochard, Victor (2002), *Les Sceptiques grecs*. Paris: Librairie Générale Française.

Conche, Marcel (1994), *Pyrrhon ou l'apparence*. Paris: Presses Universitaires de France.

Diógenes Laercio (1999), *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le livre de poche.

Epicuro (1999), "Carta a Meneceo". Noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún. *Onomazein*. **4:** 403-425.

Grube, G.M.A. (1994), *El pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos.

Kant, Immanuel (1998), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Eudeba.

Lévy, Carlos (1997), *Les Philosophies hellénistiques*. Paris: Le livre de poche.

Montaigne, Michel de (1965), *Essais*, I, II, III. Paris: Gallimard.

Pascal, Blaise (1976), *Pensées*. Paris: Flammarion.

Pellegrin, Pierre (1997), "Introduction", en P. Pellegrin, ed., *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris: Editions du Seuil.

Platón (1997), *Filebo*. Madrid: Editorial Gredos.

La Rochefoucauld, François de (1976), *Maximes et Réflexions diverses*. Edición de Jean Lafond. Paris: Gallimard.

Sennett, Richard (2006), "Travail et subjectivité", ponencia en el Coloquio Internacional "Les Sciences Sociales en mutation". Ministère délégué à l'Enseignement supérieur et à la Recherche. Paris: 03/05/06 - 06/05/06.

_____ (2006), "Récits au temps de la précarité", en *Le Monde*. Paris: 06/05/06.

Sexto Empírico (1997), *Esquisses pyrrhoniennes*. Introducción, traducción y comentarios de Pierre Pellegrin. Paris: Editions du Seuil.

_____ (2002), *Contre les professeurs*. Introducción y glosario de Pierre Pellegrin, traducción de Cathérine Dalimier, Daniel Delattre, Joëlle Delattre. Paris: Editions du Seuil.