

## EL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO, ENTRE LA ATARAXIA Y LA EPOCHÉ

### Ancient Scepticism, Between Ataraxia And Epoché

Emilio Inchauspe<sup>1</sup> (UNC)  
[emilio.inchauspe@mi.unc.edu.ar](mailto:emilio.inchauspe@mi.unc.edu.ar)

**Artículo recibido:** 31 de marzo de 2023  
**Artículo aprobado:** 31 de mayo de 2023

#### Resumen

La propuesta de este trabajo consiste en una reconstrucción del vínculo entre dos conceptos centrales del escepticismo pirrónico, *ataraxia* y *epoché*, teniendo en mente la consideración de Pierre Hadot respecto a la diferencia entre discurso filosófico y filosofía como modo de vida. Así, lo que me interesa desarrollar es si es posible establecer una jerarquía entre estos dos conceptos —*ataraxia* y *epoché*—, tal como pueden ser considerados principalmente a partir de los textos de Sexto Empírico. Una vez que hayamos saldado aquella cuestión será nuestro objetivo considerar los resultados en función del planteo de Hadot. Sospechamos que si de nuestro análisis resulta que la *epoché* debe ser considerada como de mayor relevancia para este escepticismo que la *ataraxia*, probablemente deberemos considerar que la dimensión discursiva de la filosofía está más presente en el escepticismo que la dimensión ligada a la filosofía como modo de vida. Por el contrario, si resulta ser a la inversa y la *ataraxia* se nos aparece como el concepto fundamental, subsidiario del cual resulta la *epoché*, entonces podremos considerar este escepticismo más bien ligado a una consideración de la filosofía como modo de vida filosófico que como un discurso filosófico.

**Palabras clave:** escepticismo pirrónico, *ataraxia*, *epoché*, Sexto Empírico.

---

<sup>1</sup> Estudiante avanzado de la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Miembro del grupo de investigación *Pirronismo y Neo-pirronismo: el influjo del escepticismo antiguo en la filosofía contemporánea*. SeCyT, UNC (2018-2023) liderado por la Doctora Guadalupe Reinoso. Becario del Consejo Interuniversitario Nacional (Beca Estímulo a la Vocación Científica), período 2022-2023. Ha publicado (2020). Foucault cínico: la ontología histórica de nosotros mismos y la necesaria posibilidad de la vida otra. *Revista PRAXIS*, N° 82.

## Abstract

The proposal of this paper consists in a reconstruction of the link between two central concepts of Pyrrhonian scepticism, *ataraxia* and *epoché*, bearing in mind Pierre Hadot's consideration of the difference between philosophical discourse and philosophy as a way of life. Thus, what I am interested in developing is whether it is possible to establish a hierarchy between these two concepts - *ataraxia* and *epoché* - as they can be considered mainly on the basis of the texts of Sextus Empiricus. Once we have settled that question, it will be our aim to consider the results in terms of Hadot's approach. We suspect that if it emerges from our analysis that *epoché* is to be considered of greater relevance to this scepticism than *ataraxia*, we should probably consider that the discursive dimension of philosophy is more present in scepticism than the dimension linked to philosophy as a way of life. On the contrary, if it turns out to be the other way round and *ataraxia* appears to us as the fundamental concept, subsidiary to which *epoché* results, then we may consider this scepticism to be more linked to a consideration of philosophy as a philosophical way of life than as a philosophical discourse.

**Key words:** Pyrrhonian scepticism, *ataraxia*, *epoché*, Sextus Empiricus

La propuesta de este trabajo consiste en una reconstrucción del vínculo entre dos conceptos centrales del escepticismo pirrónico, *ataraxia* y *epoché*, teniendo en mente la consideración de Pierre Hadot (2006) respecto a la diferencia entre discurso filosófico y filosofía como modo de vida. Así, lo que me interesa desarrollar es si es posible establecer una jerarquía entre estos dos conceptos, tal como pueden ser considerados principalmente a partir de los textos de Sexto Empírico. Una vez que hayamos saldado aquella cuestión será nuestro objetivo considerar los resultados en función del planteo de Hadot. Sospechamos que si de nuestro análisis resulta que la *epoché* debe ser considerada como de mayor relevancia para este escepticismo que la *ataraxia*, probablemente deberemos considerar que la dimensión discursiva de la filosofía está más presente en el escepticismo que la dimensión ligada a la filosofía como modo de vida. Por el contrario, si resulta ser a la inversa y la *ataraxia* se nos aparece como el concepto fundamental, subsidiario del cual resulta la *epoché*, entonces podremos considerar este escepticismo más bien ligado a una consideración de la filosofía como modo de vida filosófico que como un discurso filosófico. En este quehacer intentaremos en primera instancia mantenernos al margen de las consideraciones de Pierre Hadot al

respecto; sólo posteriormente pondremos en consideración conjunta nuestra lectura con la de Hadot, a fin de evaluar similitudes y diferencias a la hora de, por así decir, “catalogar” al escepticismo pirrónico dentro de estos conceptos propuestos por Hadot (entiéndase, discurso filosófico y filosofía como modo de vida). De todos modos, antes de abocarnos a cualquiera de estas tareas nos enfocaremos en ofrecer una reconstrucción, no necesariamente exhaustiva pero al menos funcional a nuestros propósitos, de ambos conceptos, *ataraxia* y *epoché*, como así también del vínculo entre ambos. Nuestra principal fuente serán las *Hypotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico. Asimismo también nos valdremos de algunos artículos y estudios contemporáneos sobre el tema.

## I. *Ataraxia* y *epoché*

El concepto de *ataraxia* no encuentra en los escépticos un sentido diferente al que tiene para las demás escuelas del período helenístico. Ella es el objetivo al cual se pretende arribar mediante las diversas *áskesis* que proponen las escuelas filosóficas: es la tranquilidad de espíritu, la respuesta definitiva de la pregunta por el buen vivir. En el caso de las demás escuelas dogmáticas del periodo la interrelación de los tres aspectos del discurso filosófico, lógico, físico y ético, encuentran en la *ataraxia* su razón de ser última, teniendo en cuenta el desplazamiento de la cuestión política en pos de la cuestión ética, sintomático de este periodo de la filosofía griega. Recordemos que en este periodo de desintegración de la *polis* griega, la pérdida de centralidad de la dimensión política acarrea una reivindicación de la dimensión ética, en tanto y en cuanto se pierde la *polis* como unidad significadora, y el individuo debe, por así decir, valerse por sí mismo frente al *kosmos*<sup>2</sup>. En el caso del escepticismo la búsqueda de la *ataraxia* está ligada a la consideración del fracaso de las demás escuelas<sup>3</sup> en esta tarea. El escepticismo pirrónico parte del mismo punto de partida que los dogmáticos, se aboca racionalmente a la búsqueda de la *ataraxía* asumiendo que ella sobrevendrá con la consecución de la verdad. Pero el panorama dogmático es desolador: la discordia pulula en el

<sup>2</sup> En esta breve descripción del periodo helenístico sigo la propuesta de Carlos García Gual en su obra sobre el epicureísmo. Cfr. García Gual, Carlos (2002) *Epicuro*. Madrid: Alianza Editorial

<sup>3</sup> Incurrimos aquí en un breve abuso del lenguaje, toda vez que el propio Sexto se encarga de afirmar que el escepticismo pirrónico no es propiamente una escuela, sino una *agogé*, una “corriente” u “orientación” (HP I 4)

pensamiento de filósofos y personas comunes, que se disputan el privilegio de haber alcanzado la verdad, pero ninguno con razones tales que logre convencer a sus adversarios.

Es en este punto que aparece la *epoché* como el otro concepto clave del pirronismo. En efecto, la *epoché* resulta el rasgo distintivo del discurso filosófico escéptico: se trata de la suspensión del juicio a la que se arriba una vez que el uso de los diversos *tropos* (es decir, argumentos) conduce al escéptico a la *isostheneia* de los argumentos contrarios. Dada la equipolencia de las posiciones contradictorias respecto a los mismos temas, siendo que ambas posiciones tienen iguales razones para ser consideradas verdaderas, el escéptico decide por lo tanto suspender el juicio respecto a cuál de estas posiciones es verdadera y cuál falsa. Resumiendo estas cuestiones dice Sexto «La esceptis es la facultad de oponer, de cualquier modo posible, apariencias y juicios, de forma que, a través de la equivalencia entre las cosas y los argumentos opuestos, alcancemos primero la suspensión del juicio y, tras ello, la imperturbabilidad» (HP I 8-9). Jonathan Barnes (1982), en un ya clásico texto, se aboca a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el alcance de la *epoché* escéptica? Barnes distingue dos alternativas. Si la *epoché* se circunscribe exclusivamente al ámbito de los dogmas filosóficos y científicos, Barnes habla de un pirronismo urbano. Si la *epoché* se despliega sobre todas las creencias, incluidas las del sentido común, y por lo tanto el escéptico pirrónico no puede tener creencias de ningún tipo, entonces estamos frente a un pirronismo rural, como lo llama Galeno. La propuesta final de Barnes, que analiza exclusivamente las *Hypotiposis*, dejando de lado *Adversus*, es que hay expresiones que justifican lecturas tanto rústicas como urbanas del pirronismo: «The general tenor of PH is, I think, indubitably rustic. But PH also contains important intrusions of urbanity» (Barnes, 1982: 18). De todos modos, para Barnes la pregunta por el alcance de la *epoché* pirrónica está equivocada: el escepticismo pirrónico es tanto rústico como urbano, pero esto depende de quién sea su paciente, de quién sea el paciente cuyo dogmatismo, cuya *taraché*, se proponga curar el escéptico. En los casos graves, en pos de que el paciente pueda obtener la *ataraxia*, le será necesario aplicar una *epoché* sistemática, sobre la totalidad de sus creencias —en este caso, el pirronismo sería rústico—. Pero en los casos que no son tan graves, es decir, en los casos donde la *taraché* no invade la totalidad de las creencias del paciente, entonces la *epoché* no deberá ser total sino parcial,

sobre determinados dogmas filosóficos o científicos —en este caso, el pirronismo será urbano—.

Consideramos que esta pregunta que trae a colación Barnes es fundamental, pero no consigue convencernos su respuesta final. Coincidimos en que la pregunta está en verdad mal direccionada si se pierda de vista que la *epoché* es sólo una manera de conseguir *ataraxia*, con lo cual resulta fundamental entender las diversas aplicaciones que tendrá la medicina escéptica según el grado de la enfermedad dogmática —lo cual el propio Sexto refiere al final del libro tercero de las *Hypotiposis* (HP III 281) al decir que el escéptico utiliza argumentos ora más fuertes ora más débiles según el grado de arrogancia dogmática que tenga su destinatario—. Pero nos resulta insostenible la lectura rústica del escepticismo pirrónico. Lo que nos genera este rechazo es la consideración que realizan los escépticos en torno a los fenómenos como criterio de vida (HP I 22), que luego (HP I 23-24) se materializa en las cuatro exigencias vitales: la guía de la naturaleza, la compulsión de las sensaciones, la tradición de las leyes y costumbres y la instrucción de las artes. Barnes propone un desarrollo de estas exigencias vitales que sea compatible con la interpretación rústica del escepticismo pirrónico. Respecto a lo dicho sobre la compulsión de las sensaciones no tenemos nada que objetar: cuando el escéptico siente hambre y consecuentemente procede a alimentarse, no se manifiesta creencia alguna, tan sólo acciones y sus motivaciones —las cuales no tienen porqué ser “discursivas”—: el mismo proceso sucede en animales, sin que por ello nos parezca que tienen creencias sobre cómo garantizar la conservación de la propia vida, etc. Pero el problema se nos presenta cuando se consideran las otras exigencias vitales. En el caso de la tradición de las leyes y costumbres dice Barnes: «He [el escéptico] drives on the right because that is the custom —not because he believes that it is the custom (nor because he believes anything else)—» (Barnes, 1982: 15). Aquí estamos en desacuerdo: el escéptico no puede saber qué es la tradición y qué no a menos que tenga una creencia sobre qué es la tradición y qué no. En este punto, a diferencia de lo que sucede con la compulsión de las sensaciones, es imposible no reconocer, previa a la acción, una creencia que actúa como motivación de la acción. Esto se manifiesta en el hecho de que el escéptico podría equivocarse respecto a qué es la tradición en su lugar de residencia, lo cual no sería sino tener una creencia

equivocada respecto a qué es lo tradicional allí. Lo mismo sucede con la instrucción en las artes: por más que «a professional is a man who responds in the appropriate way to the relevant stimuli» (Barnes, 1982: 14), ¿no hay al menos en el proceso de aprendizaje del arte, si no en su realización, la interiorización de determinadas creencias que establecen precisamente cómo reaccionar apropiadamente ante cada estímulo? Pero supongamos que en la instrucción de las artes no haya proceso alguno que involucre creencias. Aun así, no podremos sostener la interpretación rústica del escepticismo pirrónico cuando entramos a considerar la guía de la naturaleza, según la cual «somos naturalmente capaces de sensaciones y conocimiento» (HP I 24). Es evidente que las sensaciones por sí mismas no remiten a ningún tipo de creencia, pero necesariamente el conocimiento sí. Barnes recupera la distinción entre signos indicativos y recolectivos —Sexto niega los primero pero reivindica los segundos—, y su objetivo es mostrar que un intérprete rústico del pirronismo podría decir que incluso en los enunciados en que el escéptico hace uso de los signos recolectivos no está expresando creencia alguna pues «But in those utterances neither ‘p’ nor ‘q’ expresses a belief (they merely avow  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$  [*páthē*])» (Barnes, 1982: 17). Aquí no entendemos cómo puede expresarse de este modo Barnes; ¿en qué sentido la declaración [*avow*] de una afección [*páthē*] no es una creencia sobre lo que le está sucediendo a nuestro cuerpo? El hecho de que este tipo de creencia no pueda ser falsa sino que sea siempre verdadera no implica que no sea una creencia. Además, el propio Sexto establece un sentido en el cual los escépticos si dogmatizan, si tienen creencias. En efecto, dice Sexto en HP I 13-14:

Afirmamos que el escéptico no dogmatiza, pero no en aquella acepción de “dogma” que sostienen algunos, y según la cual es dogma el más simple asentimiento a cualquier cosa (pues el escéptico da crédito a las impresiones que se imponen inexorablemente según la percepción; por ejemplo, no dirá “creo no sentir calor o frío” cuando los sienta), sino que decimos que no dogmatiza entendiendo por “dogma”, como hacen algunos, el asentimiento a cualquiera de los objetos no evidentes investigados en las ciencias; pues el pirrónico no asiente a ninguno de éstos

De aquí se entiende que los pirrónicos si tienen ciertas creencias, aquellas que se limitan al ámbito de las apariencias. En suma, nuestra crítica al planteo de Barnes implica considerar

que no podemos establecer como igualmente válidas las interpretaciones urbana y rústica, sino tan solo la primera.

Veamos ahora lo que respecta al vínculo entre *ataraxia* y *epoché*. Si bien en primera instancia Sexto deja bien en claro que la conexión entre *ataraxia* y *epoché* es fortuita —para ello da cuenta del ejemplo de Apelles el pintor que, frustrado por no poder pintar la espuma de las fauces del caballo, arroja rendido la esponja contra la pintura, sólo para descubrir que del impacto resultó imprimirse claramente la espuma (HP I 28)—, y esta afirmación resulta clave por cuanto sostener que existe una conexión causal necesaria entre ellas sería incurrir en un dogmatismo, acaso el propio Sexto nos ofrezca también una posible conexión causal entre ambos conceptos. De todos modos, negar la conexión necesaria entre *ataraxia* y *epoché* no sólo puede derivarse de la lectura del propio Sexto, sino que la cuestión misma de la necesidad en la conexión entre diversos “pasos” dentro del escepticismo ha sido históricamente puesta en cuestión por diversos intérpretes. En efecto, Richard Bett (2019) plantea que la suspensión del juicio bien puede entenderse según dos interpretaciones diferentes (Bett, 2019: 230). Por un lado, y esta es la postura que el propio Sexto parece sugerir en su presentación de los 10 tropos de la suspensión del juicio —los que en *Adversus mathematicos* atribuye explícitamente a Enesidemo—, la *epoché* parece seguirse como una consecuencia racional de la *isostheneia*. Esta interpretación racional parece ir a contramano de lo que uno naturalmente esperaría del escepticismo pirrónico, pues implica dotarle a la racionalidad unos credenciales difíciles de entender en el marco de la suspensión sistemática del juicio. Así, la otra lectura que propone Bett implica considerar esa necesidad como meramente psicológica: la *isostheneia* no nos fuerza racionalmente a considerar que ambos argumentos contradictorios son igualmente fuertes, sino que carecemos de motivos para inclinarnos por uno u otro. Este tipo de necesidad psicológica puede resultar interesante para lo que estamos considerando aquí.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En “Can the Sceptic Live his Scepticism?” Burnyeat menciona cómo la palabra que suele utilizar Sexto para dar cuenta del grado de necesidad con que se nos impone la suspensión del juicio es la misma que se utiliza para referirnos a las impresiones o afecciones, a las cuales no podemos sino asentir: *anankazō*. Dice Burnyeat: «Look through a sample of sceptic arguments and you will find that a great number of them end by saying that one is forced to suspend judgement, the word most commonly used being *anankazo*, the same word as describes our passive relationship to an impression of sense and the assent it engages.» (Burnyeat:1980, 39)

Pero volvamos a la cuestión del vínculo entre *ataraxia* y *epoché*. Cuando en HP I 26 Sexto se encuentra afirmando que la imperturbabilidad del espíritu en lo opinable —y la *metriopatheia* en las afecciones inevitables— es el fin del escepticismo, y que esta le sobreviene como por azar luego de suspender el juicio, pareciera negar la posibilidad de dar cuenta de la causalidad existente entre *ataraxia* y *epoché*. En efecto, dice Sexto: «más, tras suspender el juicio, le sobrevino de inmediato y por azar la imperturbabilidad acerca de lo opinable» (HP I 26) Pero Sexto inmediatamente después procede a expresar que «Pues quien estima que algo es por naturaleza bueno o malo se inquieta por todo (...) Por el contrario, quien nada estima bueno o malo por naturaleza ni rehúye ni persigue ardientemente cosa alguna, con lo cual se mantiene imperturbable» (HP I 27-28). Aquí la cuestión cambia, ya no es el azar lo que produce que de la *epoché* se siga la *ataraxia*, es la *epoché* respecto a lo bueno y lo malo la causa de la *ataraxia*.<sup>5</sup> Por supuesto, esta relación causal no es necesaria sino aparente: podemos afirmar que es la causa en tanto así se les apareció a los escépticos, sin por ello estar simultáneamente suponiendo que es la causa real, por naturaleza. De este modo, sería específicamente la *epoché* respecto de lo bueno y lo malo lo que conduciría a la *ataraxia*.<sup>6</sup> Asimismo, podríamos considerar, en virtud de lo que vimos anteriormente respecto al planteo de Bett, que el reconocimiento de esta causalidad aparente entre la *epoché* respecto a lo bueno y lo malo y la *ataraxia* supone para el escéptico un tipo de necesidad psicológica, en función de la cual, siempre que el escéptico suspende el juicio respecto a lo bueno y lo malo, le sobreviene la imperturbabilidad.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> A partir de esto Bett sugiere una similitud entre el sabio estoico y el escéptico pirrónico. Ambos están librados de ciertos sufrimientos en tanto están libres de determinadas creencias, aquellas que establecen determinadas cuestiones como buenas o malas por naturaleza. Aunque claro, se diferencian en el hecho de que el sabio estoico cuenta a su vez con creencias que considera correctas, mientras que el pirrónico carece propiamente de creencias. Cfr. Richard Bett (2019) *How to be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, pág.156

<sup>6</sup> Nos reconocemos perplejos frente a la postura de Diego Machuca en “Sextus Empiricus: his outlook, works, and legacy” (2008), donde asegura que para Sexto es la suspensión del juicio no sólo respecto a lo bueno, lo malo y lo indiferente, sino respecto a todos los dogmas lo que conduce a la *ataraxia*. Cfr. Machuca, Diego (2008) “Sextus Empiricus: his outlook, works, and legacy” En *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, N° 55, pág. 54. <http://doi.org/10.5169/seals-761193>

<sup>7</sup> Otros trabajos, como el de Machuca, han trabajado la presencia de esta necesidad psicológica dentro del escepticismo pirrónico. En el caso del filósofo argentino, esta necesidad psicológica versa sobre el Principio de No Contradicción. Cfr. Machuca, Diego (2011) “Pyrrhonism and the Law of Non-Contradiction” En Machuca, Diego (ed.) *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*, 2011, London: Springer Science+Business Media, pág. 51- 78



## II. El objetivo de la *escepsis*

Hechas estas aclaraciones respecto al significado de ambos conceptos y el posible vínculo entre ellos, consideremos ahora la cuestión de si existe alguna jerarquía según la cual la *ataraxia* o la *epoché* deba ser considerada primordial. En primer lugar voy a considerar la postura según la cual la *ataraxia* jugaría un papel meramente contingente dentro del escepticismo, siendo entonces la *epoché* el horizonte fundamental del escepticismo pirrónico. Para ello me voy a remitir al trabajo de Rosemary (2015) “El desplazamiento de la *ataraxia* como fin ético: ¿es posible mantener un horizonte ético ligado a la *epoché* epistémica de Sexto Empírico?”. Al tener en cuenta el papel de la *ataraxia* dentro del escepticismo pirrónico Rosemary considera que, dado que no es posible establecer una conexión causal necesaria entre *ataraxia* y *epoché*, «el papel de la *ataraxia* como efecto deseado de la *epoché* parece ser cuestionable» (Rosemary, 2015: 31). Asimismo, la eliminación de todos los juicios sobre lo que es intrínsecamente bueno supone, afirma Rosemary, que tampoco puede considerarse a la *ataraxia* como buena o deseable, con lo cual no tendría sentido reconocerla como un objetivo perseguido por los escépticos: «No es posible determinarla como un ideal ético a conseguir, puesto que eso implicaría afirmaciones dogmáticas» (Rosemary, 2015: 33). Así, lo que hace Sexto es limitarse a describir su percepción respecto a si la *ataraxia* es buena y deseable o no. En definitiva, para Rosemary la *ataraxia* no debe considerarse como el objetivo del escepticismo puesto que en primer lugar, no hay causalidad necesaria entre la *epoché* y ella, y en segundo lugar, porque no puede considerarse la *ataraxia* como intrínsecamente buena y por lo tanto no es posible afirmarla como un ideal ético a conseguir.

Consideremos ahora si existen argumentos en pos de la posición contraria. En primera instancia, debería resultar notable como el planteo de Rosemary no parece preocuparse por el hecho de ir a contramano de las expresiones del propio Sexto. En efecto, sabemos que en HP I 12 Sexto afirma que la *ataraxia* es el objetivo del escepticismo: «Decimos que la causa originaria del escepticismo es la esperanza de alcanzar la imperturbabilidad». Pues bien, no es el caso que Rosemary proponga otra interpretación de esta expresión de Sexto, con lo cual su postura incurre, creo yo, en un grave problema. Pero me parece que este no es el único

problema en su planteo. En efecto, creo que los dos argumentos que esgrime a su favor se derrumban si recordamos que las apariencias son el criterio de la vida del escepticismo. En efecto, sabemos que en HP I 22 Sexto explicita que «el criterio de la orientación escéptica es la apariencia, llamando así virtualmente a la percepción». De este modo los escépticos tienen permitido afirmar en tanto y en cuanto se manifiesten no respecto a lo que las cosas son sino respecto a cómo las cosas aparecen. Así, no considero descabellado lo que mencionamos al comienzo respecto a la causalidad aparente: Sexto afirma que la suspensión del juicio respecto a lo bueno y lo malo produce imperturbabilidad en tanto y en cuanto así se le ha aparecido en su propia experiencia como escéptico. De hecho, de este modo es posible conciliar ambas expresiones de Sexto al respecto: si se le pregunta al escéptico por qué la *epoché* produce *ataraxia* debe contestar que por azar, pues desconoce cuál podría ser la causa. Pero si se le pregunta por qué la *epoché* parece producir *ataraxia*, contesta que le parece que es porque ha suspendido el juicio respecto a lo bueno y lo malo y entonces ya no se preocupa ni por el miedo a la pérdida de lo bueno ni por el miedo al sufrimiento de lo malo, como expresa en HP I 28.

Ahora bien, en lo que respecta a su segundo argumento, que no es posible considerar a la *ataraxia* un fin ético en tanto no puede ser considerada como intrínsecamente buena, nuevamente la cuestión puede ser modificada si tenemos en cuenta a las apariencias como criterio de vida de los escépticos. Es evidente que la *ataraxia* no puede ser considerada como intrínsecamente buena, o buena por naturaleza como dice Sexto: así lo expresa en HP III 190 cuando dice que no hay nada bueno por naturaleza. Por otro lado, si nos remitimos a las apariencias podríamos considerar a la *ataraxia* como aquel bien que los escépticos persiguen no porque lo consideren intrínsecamente bueno sino porque se les aparece como bueno, sin por ello comprometerse a afirmar la bondad natural de la *ataraxia*. Aún más, podríamos considerar que la búsqueda de la *ataraxia* es parte de las exigencias vitales que el pirrónico, en su orientación por las apariencias, no puede desconocer. En efecto, la búsqueda de la *ataraxia* constituía, en la época del escepticismo pirrónico de Sexto, el objetivo de todas las escuelas dogmáticas, y no resulta descabellado extrapolar este interés a los pueblos. Así, la búsqueda de la *ataraxia* podría considerarse como parte del seguimiento de las costumbres (HP I 23).

En resumen, considerar a la *ataraxia* como el objetivo del escepticismo, y supeditar por lo tanto a ella a la *epoché*, tiene la ventaja de respetar las afirmaciones del propio Sexto, a la vez que tener en cuenta el criterio escéptico de las apariencias permite apuntalar esta lectura tanto respecto a la causalidad aparente entre *epoché* y *ataraxia* como respecto a la bondad de la *ataraxia*.

### III. El escepticismo pirrónico a la luz de Hadot

Es momento de considerar el escepticismo a la luz del planteo de Hadot respecto a la diferencia entre modo de vida filosófico y discurso filosófico. Dijimos al comienzo que el reconocimiento de la *ataraxia* como el concepto central del escepticismo probablemente nos inclinaría a considerarlo más como un modo de vida que como un discurso filosófico. Es momento de hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, no soy ajeno al hecho de que esta distinción que Hadot recupera de los estoicos no considera que existan, al menos en la Antigüedad, filosofías que sean sólo un modo de vida o sólo un discurso: se trata al contrario de considerar cómo los discursos filosóficos se estructuran en función del modo de vida que facilitan o permiten. Asimismo, sabemos que para Hadot en la Antigüedad la filosofía era entendida como una forma de vida, con lo cual el discurso filosófico quedaba reducido al aparato teórico necesario para apuntalar ese determinado modo de vida. Si bien mostramos que la *ataraxia* es el objetivo del escepticismo y por lo tanto acaso cabría considerarlo más bien como un modo de vida que como un discurso filosófico, hay razones para no apresurarnos a sacar esta conclusión. En efecto, en HP III 239 Sexto expresa que no puede existir ningún arte de vivir, es decir, que no puede enseñarse ningún modo de vida filosófico. En primera instancia Sexto parece inferir esta afirmación del hecho de que no exista ni lo bueno ni lo malo por naturaleza<sup>8</sup>, con lo cual no habría ningún bien a perseguir mediante el

<sup>8</sup> Machuca (2008) da cuenta de la posible contradicción que se establece entre diversas expresiones de Sexto en torno a la naturaleza de lo bueno y lo malo en sus obras. Mientras que en las *Hypotiposis* lo que hace, consecuentemente con la *dynamis* escéptica, es suspender el juicio respecto a lo que es bueno o malo por naturaleza —y esto es lo que conduce a la *ataraxia*, como vimos—, en *Adversus mathematicos V* Sexto parece inclinarse por una especie de dogmatismo negativo, al negar expresamente la existencia de lo bueno o malo por naturaleza (AM V 71). Bett (1994) propone que esta diferencia se debe a que en *Adversus Sexto* está recuperando el planteo de Enesidemo, el cual diferiría del de Sexto en las *Hypotiposis*. Cfr. Bett, R. (1994). Sextus's Against the Ethicists: Scepticism, Relativism or Both? *Apeiron*, 27(2).

arte de vivir. Pero, ¿cómo conciliar esta cuestión con la explícita afirmación de Sexto de que la *ataraxia* es el objetivo del escepticismo?

Acaso Hadot nos proporcione la clave. En *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua* afirma

Los escépticos, por otra parte, rechazaban con claridad la posibilidad de vivir de manera filosófica, prefiriendo sin duda “vivir como todo el mundo” (pero después de haber realizado un viraje filosófico lo suficientemente intenso como para equivocarnos suponiendo que su “vida cotidiana” fuera tan “cotidiana” como pretendían). (Hadot, 2006: 52)

Aquí Hadot sugiere que el modo de vida escéptico no es propiamente filosófico, sino que está emparentado con el modo de vida cotidiano, propio del sentido común. Por cierto, Víctor Brochard en *Los escépticos griegos* (2005) plantea algo muy similar, que acaso nos permita enriquecer nuestra propuesta. Dice Brochard: «Muy injustamente se considera a menudo el pirronismo como un desafío arrojado al sentido común. Mostraremos, por el contrario, que éste no es otra cosa que la filosofía del sentido común» (Brochard, 2005: 26). Dado que Hadot no trata esta cuestión sino al pasar y sin profundizar mucho en ella, no podemos afirmar que detrás de esta común opinión hayan también razones semejantes. Lo cierto es que el planteo de Brochard tiene que ver con lo que él reconoce como la dimensión constructiva del escepticismo pirrónico, aunque se remite especialmente al comprendido por el escepticismo empírico de Menódoto y Sexto Empírico. En efecto, el filósofo francés propone que en tanto y en cuanto el escepticismo tardío de Sexto se vincula con la corriente empírica de medicina —aunque Sexto se desprenda parcialmente de ella y se acerque a la corriente metódica (HP I 237)— lo que hace es pronunciarse, como dice Sexto, a favor de un cierto arte médico —los empíricos se cuidan de llamar ciencia a lo que hacen— el cual implica, muy que le pese a los partidarios de esta secta médica, abrazar cierto dogmatismo:

¿Hay, por otra parte, una medicina posible, si se renuncia a conocer leyes generales, reglas que permitan sacar provecho de la experiencia pasada y aplicar sus resultados al presente y al porvenir? Pero desde que uno se eleva al conocimiento de leyes, quiéralo o no, excede la experiencia propiamente dicha. (Brochard, 2005: 436)

---

doi:10.1515/apeiron.1994.27.2.123

De esta manera el escepticismo pirrónico termina siendo un dogmatismo infantil, un retorno al sentido común: «Así, diga lo que dijere, Pirrón dogmatiza. Su dogmatismo es, sin duda, un pobre dogmatismo: es la filosofía del sentido común» (Brochard, 2005: 482)<sup>9</sup>

Pues bien, consideramos que resulta evidente que Hadot no está pensando lo mismo que Brochard al referirse al retorno al sentido común que realiza el escepticismo. En efecto, Hadot parece interesarse, al menos más que Brochard, en el transcurso filosófico que hay detrás de ese retorno al sentido común. Pensemos por ejemplo en lo que dice respecto al vínculo entre filosofía y sentido común, y consideremos si lo dicho no puede también extrapolarse a la relación entre escepticismo y filosofía dogmática:

Bajo todas estas formas la conversión filosófica implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente “natural” del sentido común; es tanto como un retorno a lo original y originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que trasmuta el pasado y el porvenir. (Hadot, 2006: 187)

Pues bien, ¿no hace el escepticismo con la filosofía lo mismo que hace la filosofía con el sentido común? ¿No la hace volver a lo más esencial de sí, a su origen primero, para reconocer allí la arbitrariedad con que se sostienen dogmas, los cuales carecen todos de fundamento racional, más allá de la voluntad de creerlos, con lo cual le demuestra que la actitud más filosófica, más racional, que le compete a la filosofía no es sino la suspensión del juicio?<sup>10</sup> Pero volviendo a Hadot, creo que abundan razones para sugerir que para el filólogo e

<sup>9</sup> Bett, al considerar la dimensión ética de la vida del escéptico pirrónico, no duda en reconocer la diferencia teórica que lo separa del sentido común, en tanto el pueblo actúa moralmente en función de creencias sobre lo que es bueno y malo por naturaleza, mientras que el escéptico se contenta con respetar las leyes y costumbres de su pueblo, conforme a la tercera exigencia vital de los fenómenos. Pero Bett nos advierte que, a pesar de esta diferencia teórica, en la práctica los escépticos se comportan de igual modo que buena parte del pueblo (Bett, 2019: 161). Pero más que la cuestión del vínculo con las conductas “populares”, lo que a Bett le interesa mostrar es que los escépticos no pueden ser considerados *ethically involved agents*, a pesar de no estar obligados a ello por su suspensión sistemática del juicio respecto a lo bueno o malo por naturaleza.

<sup>10</sup> Para contrarrestar estas lecturas en cierto modo “quietistas” del escepticismo pirrónico, según las cuales éste sería un simple retorno al sentido común, una destrucción de la filosofía, resulta interesante el planteo de Guadalupe Reinoso en Reinoso, G. (2022). Neopyrrhonism as Metaphilosophy: A Non-Quietist Proposal. *Praxis Filosófica*, (54), 11-30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11935>. Allí la filósofa argentina ofrece una lectura metafilosófica del neopirronismo que revitaliza aquella clásica dimensión constructiva del pirronismo, como hubiera de denominarla Brochard (2005) —aunque, claro, en términos harto distintos—.

historiador francés el escepticismo, a pesar de su retorno al sentido común, no abandona con ello la filosofía, sino que es para él la máxima expresión filosófica posible. Dice Hadot:

la filosofía de la época helenística y romana: ésta constituye una forma de vivir, lo que no sólo quiere decir que implica cierta actitud moral (...) sino que supone una manera de estar en el mundo, una manera que debe practicarse de continuo y que ha de transformar el conjunto de la existencia. (Hadot, 2006: 236)

¿No es también una cierta manera de estar en el mundo, la cual practica de continuo y que transforma radicalmente la existencia lo que realizan los escépticos? Acaso haya objeciones respecto a si transforma o no la existencia, pues podría decirse que, en tanto retorna al sentido común, los escépticos viven como si nunca hubiesen sido filósofos. Pero aquí nos estamos olvidando precisamente de lo fundamental, de lo que hemos venido desarrollando en esta trabajo: el escéptico vuelve a la vida común, pero vuelve con *ataraxia*, es un regreso triunfal, harto diferente al que están habituados los filósofos dogmáticos y el pueblo, constantemente perturbados por la sobredimensión de los dolores, la persecución de lo bueno, el temor de lo malo, etc.

Entonces, este recorrido por Brochard y por Hadot puede ofrecernos lo siguiente, de cara a contestar la duda que nos asaltaba sobre cómo conciliar la inexistencia de un arte de vida según Sexto y su propia afirmación, debidamente justificada por nosotros, de que la *ataraxia* constituye el fin del escepticismo. Pues bien, acaso debamos considerar que la negativa de Sexto respecto a la existencia de artes de vida se deba principalmente a profundizar las distancias que separan la *agogé* escéptica de las escuelas dogmáticas, al mostrar que estas carecen de fundamento cuando se ofrecen como poseedoras de un saber existencial que pueden enseñar a quienes se enlisten en sus filas. El escepticismo en cambio no tendría propiamente un arte de vida para enseñar, un conjunto de preceptos en función de los cuales cada cual deba vivir su vida, pues ellos los definirán en realidad los fenómenos a los que esté supeditado cada individuo —es decir, cada conjunto de exigencias vitales tal como en los distintos lugares se les manifieste a cada uno—. El escepticismo, mediante la *epoché*, garantiza la *ataraxia* —aunque como vimos, no la garantiza racional sino psicológicamente—, pero nada más.

Ahora bien, consideremos el otro de los argumentos de Sexto según los cuales no puede existir arte alguno de vivir:

todo arte parece reconocerse en aquellas obras que le son propias; ahora bien, parece que no hay obras propias del arte de vivir, pues cualquier obra que se pretendiese propia de éste —como honrar a los padres, devolver lo prestado y cosas similares— resulta ser también común a los legos: luego no existe el arte de vivir. (HP III 243)

En este caso Sexto parece sugerir que la razón por la cual no hay arte de vivir es porque no hay diferencia alguna entre los modos de vivir propuestos por los filósofos y los modos de vivir llevados adelante por el común de la gente. En este caso la imposibilidad de un arte de vivir no sería ya por la inexistencia de bienes naturales a perseguir sino por el hecho de que ningún modo filosófico de vivir se diferencia, en definitiva, del modo de vida cotidiano. Podemos o no estar de acuerdo con este argumento de Sexto, pero lo cierto es que es el único que nos permite conciliar la inexistencia de un arte de vivir con la búsqueda de la *ataraxia* como objetivo del escepticismo: no habría modo filosófico de vivir pero no por ello carecemos de objetivos con los cuales orientar nuestra vida, objetivos por cierto compartidos por todas las diversas escuelas dogmáticas y por el sentido común.

En definitiva, hay razones para considerar la *ataraxia* como el fin escéptico fundamental, al cual está subordinada la *epoché* entendida como medio para arribar a la *ataraxia*, pero no por ello deberíamos considerar al escepticismo neopirrónico como una filosofía entendida principalmente como un modo filosófico de vivir. En efecto, debemos ser cuidadosos en tanto y en cuanto Sexto nos previene de considerar que el pirronismo sea en efecto una escuela que enseña un modo de vida particular, supeditado al seguimiento de diversos dogmas. Si este es el caso con uno de los conceptos de Hadot, el de filosofía como modo de vida, ¿qué sucede con el otro? ¿Cabe aplicarle al escepticismo pirrónico el poseer un cierto discurso filosófico? Veremos que en este punto debemos ser acaso aún más cuidadosos que en el anterior.

En orden a considerar la dimensión discursiva del escepticismo pirrónico debemos tener en mente simultáneamente diversas cuestiones. En primer lugar, no debe dejarse de lado

el hecho de que, a pesar de las constantes críticas de afasia, no podemos negar que los escépticos pirrónicos sí legaron a la posteridad un determinado discurso, el cual propiamente corresponde al conjunto de obras que a lo largo de la existencia de la *agogé* pirrónica produjeron sus máximos referentes. Para nosotros en el presente, merced a los avatares de la historia, sin dudas debemos circunscribir ese discurso principalmente a las obras de Sexto Empírico, aunque contemos con fragmentos de obras de Enesidemo, Timón de Fliunte y Agripa. Así, podemos considerar que las *Hypotiposis pirrónicas* y *Adversus mathematicos* constituyen el *core* del discurso pirrónico. Estas obras están profundamente relacionadas. El primer libro de las *Hypotiposis* constituye un «tratado general sobre la esceptisis» (HP I 241), con lo cual tenemos allí el conjunto mayor de expresiones positivas sobre el escepticismo, con la excepción de los capítulos destinados a mostrar las diferencias del pirronismo con otras corrientes de pensamiento presuntamente afines (HP I 210 - 241). Así, en este libro se nos dicen varias cuestiones que ya hemos considerado en este trabajo, como cuál es la finalidad del escepticismo, cuál es su criterio, etc. Los dos restantes libros de las *Hypotiposis* son más cercanos a los libros de *Adversus*. En ellos Sexto se aboca a la crítica de los filósofos dogmáticos y sus afirmaciones, consignándole a cada una de las disciplinas filosóficas — lógica, ética, física— su justo lugar. En este sentido, los libros II y III de las *Hypotiposis* y todos los libros de *Adversus*, si bien no debemos más que considerarlos parte del discurso filosófico pirrónico, tienen un carácter netamente negativo. Remiten, en suma, a lo que Brochard (2005) llamaba la dimensión destructiva del escepticismo pirrónico.

En segundo lugar debemos considerar, como parte del discurso pirrónico, los diversos tropos que presenta Sexto y con los cuales los escépticos pirrónicos pretenden conducir a la suspensión del juicio. Estos se agrupan en tres grupos distintos. En primer lugar, los diez tropos de la suspensión del juicio, atribuidos por Sexto a Enesidemo (HP I 36); en segundo lugar, los cinco tropos de la suspensión del juicio, atribuidos por Diógenes Laercio a Agripa (HP I 164); en tercer lugar, los ocho tropos contra la causalidad, atribuidos por Sexto a Enesidemo (HP I 180). Es evidente que estos tropos también forman parte del discurso pirrónico, como también resulta que forman parte de su dimensión destructiva.



En tercer lugar debemos considerar las expresiones que Sexto recupera como propiamente escépticas. A estas les dedica sendos capítulos en el libro primero de las *Hypotiposis* y son las siguientes: «no más» (HP I 188), «quizá», «es posible», «puede ser» (HP I 194), «suspendo el juicio» (HP I 196), «nada determino» (HP I 197), «todo es indeterminado» (HP I 198), «todo es incomprensible» (HP I 200), «no puedo comprender», «no comprendo» (HP I 201), y por último «a toda razón se opone una razón equivalente» (HP I 202). Acaso el núcleo central del discurso pirrónico sean estas expresiones, en tanto y en cuanto sólo ellas se afirman por sí mismas, y no cómo un medio para desacreditar posiciones dogmáticas: ellas expresan cabalmente el carácter del escepticismo pirrónico. De todos modos, al finalizar el desarrollo de todas ellas Sexto se encarga de asegurar que no deben ser tenidas por verdaderas: «acerca de todas las expresiones escépticas es preciso empezar dejando sentado que no afirmamos en modo alguno que sean verdaderas, ya que admitimos que pueden autorrefutarse» (HP I 206), como los remedios purgativos que se expulsan a sí mismos junto con los humores. En esta expresión de Sexto se condensa el principal peligro a la hora de considerar el discurso pirrónico: verlo como un discurso autodestructivo que se agota en sí mismo. Pero ya hemos visto como a estas lecturas quietistas pueden oponérsele otras como la de la filósofa argentina Guadalupe Reinoso, que propone leer el pirronismo en clave metafilosófica<sup>11</sup>.

En definitiva, a pesar de lo que podría parecer a primera vista, el escepticismo pirrónico es bastante rico en términos discursivos —aunque no, por supuesto, a la manera de las escuelas dogmáticas—. Así, si bien ya vimos que debemos ser cuidadosos a la hora de pretender considerar al escepticismo pirrónico como una filosofía que promulga un modo de vida filosófico, lo cierto es que, hechas las pertinentes aclaraciones —el escepticismo pirrónico no es una escuela sino una *agogé*, no hay un bien por naturaleza a perseguir—, podemos considerar al pirronismo como un modo de vida filosófico. A este modo de vida filosófico le resulta necesario cierto discurso filosófico, que tiene por objeto respaldarlo. Dice Hadot, y bien puede aplicarse esto al escepticismo pirrónico:

---

<sup>11</sup> Reinoso, G. (2022). Neopyrrhonism as Metaphilosophy: A Non-Quietist Proposal. *Praxis Filosófica*, (54), 11-30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11935>

El discurso filosófico se hace sistemático, no por deseo de procurar una explicación total y coherente de toda la realidad, sino para suministrar al espíritu unos cuantos principios estrechamente ligados entre sí, que gracias a esta sistematización adquiere un enorme poder persuasivo, una mejor eficacia mnemotécnica (Hadot, 2006: 239)

## Referencias bibliográficas

- Barnes, Jonathan (1982). The beliefs of a Pyrrhonist. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 28, 1-29. <https://doi.org/10.1017/S0068673500004375>
- Bett, Richard (1994). “Sextus’s Against the Ethicists: Scepticism, Relativism or Both?” En *Apeiron*, 27(2). <https://doi:10.1515/apeiron.1994.27.2.123>
- Bett, Richard (2019). *How to be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*. Cambridge University Press.
- Brochard Victor (2005). *Los escépticos antiguos*. Traducción de Vicente Quinteros. Editorial Losada.
- Bury, R. G. (1933-36). *Sextus Empiricus. In Four Volumes*. Harvard University Press.
- Gallego Cao, Antonio; Muñoz Diego, Teresa (1993). *Sexto Empírico. Esbozos pirrónicos*. Gredos.
- García Gual, Carlos (2002). *Epicuro*. Alianza Editorial.
- Hadot, Pierre (2006 [2003]). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio. Ediciones Siruela.
- Machuca, Diego (2008). “Sextus Empiricus: his outlook, works, and legacy” En *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, N° 55. <http://doi.org/10.5169/seals-761193>

Reinoso, G. (2022). Neopyrrhonism as Metaphilosophy: A Non-Quietist Proposal. *Praxis Filosófica*, (54), 11-30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i54.11935>

Rosemary, Bruna (2015). “El desplazamiento de la ataraxia como fin ético: ¿es posible mantener un horizonte ético ligado a la epojé epistémica de sexto empírico?” En *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* N° 9, pp. 21-36.

Sartorio Maulini, Rafael (1996). *Sexto Empírico. Hipotiposis pirrónicas*. Akal.

Schofield, Malcom; Burnyeat, Myles; Barnes, Jonathan (2002 [1980]). *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford University Press.