

# La inmoralidad de los pirrónicos\*

## The immorality of the Pyrrhonists

Alfonso Correa Motta

Grupo Peiras

Departamento de Filosofía

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

E-mail: [acorreamo@unal.edu.co](mailto:acorreamo@unal.edu.co)

ORCID: 0000-0002-4190-1812

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2019

Fecha de aprobación: 21 de abril de 2019

Doi: [10.17533/10.17533/udea.ef.n60a04](https://doi.org/10.17533/10.17533/udea.ef.n60a04)

**Resumen.** *En este artículo reviso la formulación de Aristocles de la objeción de inmoralidad dirigida a los pirrónicos (apud Eusebio Praep. Ev. 14.18.18-19), así como una posible respuesta escéptica que transmite esa misma fuente (14.18.20). Con respecto a la objeción, busco mostrar que se trata de un cargo ético y no práctico, que no debe por tanto confundirse con la objeción de la apraxia. Con respecto a la respuesta, argumento que se trata necesariamente de una solución deflacionaria, que deja intacta parte de la acusación, simplemente porque el pirrónico no puede ni debe admitir los términos en los que ha sido planteada.*

**Palabras clave:** *pirronismo, Aristocles de Mesina, objeción de inmoralidad, objeción de apraxia, teoría aristotélica de la virtud*

---

\* Versiones previas de este texto fueron presentadas en Barranquilla, París, Lyon y Natal. Agradezco a los organizadores y participantes de esas reuniones, por evitarme incurrir en más errores de los que el decoro puede permitir. En particular, Alejandro Tellkamp me puso a reflexionar sobre un sofisma que estaba admitiendo inadvertidamente y Stéphane Marchand, que en el pasado llamó mi atención sobre la importancia del pasaje de Aristocles, se tomó el trabajo de *répondant* tan en serio que me obligó a cambiar de estrategia argumentativa en esta versión. Los problemas que persisten en esta última son, naturalmente, solo responsabilidad mía.

### Abreviaturas:

*EE* = *Eudemi Ethica*

*EN* = *Ethica Nicomachea*

*HP* = *Esbozos pirrónicos*

*M II* = *Adversus mathematicos XI*

*Praep. Ev.* = *Praeparatio evangelica*

### Cómo citar este artículo:

MLA: Correa Motta, Alfonso. "La inmoralidad de los pirrónicos". *Estudios de Filosofía* 60 (2019): 63-83.

APA: Correa Motta, A. (2019). La inmoralidad de los pirrónicos. *Estudios de Filosofía*, 60, 63-83.

Chicago: Alfonso Correa Motta. "La inmoralidad de los pirrónicos". *Estudios de Filosofía* n.º 60 (2019): 63-83.

**Abstract.** *In this paper I revisit Aristocles' formulation of the objection of immorality addressed to the Pyrrhonists (apud Eusebio Praep. Ev. 14.18.18-19), as well as a possible skeptical answer transmitted by the same source (14.18.20). Concerning the objection, I will try to show that it is an ethical and not a practical charge, which should not therefore be confused with the objection of apraxia. Concerning the answer, I will argue that it is necessarily a deflationary solution, which leaves part of the accusation intact, simply because the Pyrrhonist cannot and should not admit the terms in which it has been raised.*

**Keywords:** *Pyrrhonism, Aristocles of Messene, immorality objection, apraxia objection, Aristotelian theory of virtue*

§ Una de las acusaciones recurrentes que debieron enfrentar tanto académicos como pirrónicos es la de inmoralidad. De acuerdo con ella, las posiciones de ambos bandos, en caso de poderse poner en práctica, los convertirían en personajes de la peor calaña posible, cuyas acciones infringirían toda moralidad.<sup>1</sup> Las valoraciones que esta crítica ha recibido por parte de los intérpretes son, *grosso modo*, dos: o se la asimila a la objeción de la apraxia (una de cuyas formulaciones consiste precisamente en sostener que el escéptico no podría vivir bien), o se la distingue de esa famosa objeción. Tal vez la intérprete que más y mejor ha defendido el primer punto de vista es Suzanne Obdrzalek. En un artículo de 2015, consagrado a los *Academica* de Cicerón, ella identifica una manera de plantear esta objeción, una modalidad que califica de “pragmática”, que consiste en sostener que la aceptación de las tesis de la *akatalepsia* y de la suspensión generalizada del asentimiento, únicas fuentes del cargo,<sup>2</sup> tendría consecuencias prácticas atroces. Buena parte de las consecuencias nefastas listadas por Obdrzalek coinciden con la acusación de inmoralidad que nos ocupa. La gran ventaja que tiene esta postura es que se acompaña de una explicación, discutible o no, del cargo de inmoralidad. Obdrzalek realiza de hecho un muy convincente ejercicio mostrando cómo y por qué ese par de tesis que caracterizan a los académicos puede llevar, a los ojos de sus adversarios, a convertirlos en verdaderos parias sociales. Esta es una ventaja, insisto, porque la otra parte de los especialistas, incluyendo nombres célebres como el de Richard Bett, no parecen interesarse en proponer explicación alguna del cargo. En el caso

- 
- 1 Obdrzalek (2015, p. 382) recoge convenientemente una lista de pasajes en los que los críticos cuestionan la moralidad de los escépticos. La lista incluye Cicerón *Aca.* 2.23, 24, 27; Plutarco *Col.* 1124d; Epicteto *Diss.* 2.20.34-5; Agustín *Ac.* 2.15-12. La lista incluye, obviamente, el pasaje de Aristocles del que me ocuparé.
  - 2 Esta versión restrictiva de la objeción de la apraxia, según la cual se trata de un cargo que depende solo de esas dos tesis, fue defendida primero por Striker (1990a). Todos los comentaristas consultados, incluyéndome, la comparten. Véase Obdrzalek (2006; 2015), Vogt (2010), Corti (2009) y Correa Motta (2015; 2016).

de este intérprete, no obstante, parece claro que la objeción no debería identificarse con la de la apraxia (cf. Bett, 2015, p. 103).

En el presente texto intentaré mostrar que, al menos en el único caso que consideraré, Bett tiene razón. Buscaré no obstante ponerlo en evidencia a la manera de Obdrzalek, es decir, dando explicaciones, de seguro discutibles, de por qué no parece deseable identificar la acusación de inmoralidad y la objeción de la apraxia. Restringiré mis análisis al pasaje que sin duda constituye el *locus classicus* de la acusación. Me refiero a la formulación de esta realizada por el peripatético Aristocles y dirigida contra Pirrón y sus seguidores. En un primer momento, me concentraré en la formulación de la objeción e intentaré articular una interpretación de esta, basada en el trasfondo aristotélico de Aristocles. En un segundo momento, analizaré una posible respuesta pirrónica que el mismo testimonio transmite. Terminaré evaluando este intercambio.

## La objeción

§ La objeción se despliega entre los párrafos 18 y 19 del capítulo 18, libro 14, de la *Preparación evangélica* de Eusebio. El párrafo 18 la plantea y la sustenta mediante un argumento. El 19, por su parte, busca apoyar su formulación apelando a la autoridad de Timón.<sup>3</sup> En el presente texto solo me ocuparé del párrafo 18. Una traducción tentativa de esas líneas es la siguiente:

Pero también hay que sopesar lo siguiente. [1] ¿Qué tipo de ciudadano, juez, consejero, amigo o, para decirlo simplemente, de hombre sería uno de tal índole (ὁ τοιοῦτος)? [2] Esto es (ἦ), ¿a qué malos actos (τί τῶν κακῶν) no se atrevería el que piensa que nada es verdaderamente bello o vergonzoso, justo o injusto? [3] Pues ni siquiera podría decirse que tales <individuos> le temen a las leyes y a los castigos. [4] En efecto, ¿cómo <les temerían> los

3 En el párrafo en cuestión, Aristocles transcribe unos versos en los que Timón describe a Pirrón como un hombre exento de arrogancia (ἄτυφος), pero, a la vez, como alguien insumiso o indómito (ἀδόμαστος); contraponen esa curiosa actitud a la del resto de la humanidad, sometida y apesadumbrada por las pasiones, las opiniones y las legislaciones inútiles. Aunque casi cada palabra de esos versos puede recibir múltiples interpretaciones, es claro que Aristocles los transcribe para mostrar que los pirrónicos deberían estar de acuerdo con el diagnóstico de inmoralidad que acaba de presentar. En efecto, los versos son introducidos con la fórmula “estas mismas cosas son también las que afirma Timón sobre Pirrón” (ὁ γέ τοι Τίμων ταῦτα καὶ λέγει περὶ τοῦ Πύρρωνος). Pienso, pero no lo puedo sustentar en esta nota, que el “ταῦτα” se refiere al conjunto de elementos argumentativos que sustentan la acusación de inmoralidad. Sobre estos versos, consúltese Decleva Caizzi (1981, pp. 244-6, ad T58), Long & Sedley (1987, p. I 20, ad 2B) y Bett (2000, pp. 50, 70).

que son imposables e imperturbables, como ellos dicen <que son>? (Aristocles *apud* Eusebio *Praep. Ev.* 14.18.18).<sup>4</sup>

Tal como entiendo el movimiento del pasaje, la acusación se plantea en [1] y [2]; [3] y [4], por su parte, se encargan de justificarla. Ocupémonos primero de la acusación.

Las dos preguntas, sin duda retóricas,<sup>5</sup> que dan su contenido a estas secciones, suponen un cambio de nivel que nos importa enfatizar. La pregunta de la sección [1] es una pregunta ética en el sentido etimológico del término. Invita, en efecto, a calificar el carácter de los pirrónicos, a evaluar el tipo de personas que son. La sugerencia, obviamente, es que se trata de unos personajes nefastos. La pregunta de la sección [2], por su parte, es *práctica*, relativa al tipo de acciones que esos personajes realizan. De nuevo, la sugerencia es que el pirrónico (“el que piensa que nada es verdaderamente bello o vergonzoso, justo o injusto”) incurre en todo tipo de vejámenes.

El vínculo entre [1] y [2] está asegurado por una partícula (ἢ) que hace de la segunda una explicitación de la primera. ¿En qué sentido? Propongo que la idea de Aristocles es que la respuesta a la pregunta práctica es relevante para responder a la pregunta ética. La tipificación de las acciones que persigue la segunda pregunta pondría, pues, en evidencia el tipo de persona que es el pirrónico. Se trataría de acciones propias o típicas del carácter del pirrónico, de acciones capaces de mostrarlo o expresarlo. La razón que me lleva a formular esta propuesta es el bagaje aristotélico del peripatético Aristocles. Ese vínculo entre estados y acciones, que convierte a los primeros en factores causales o explicativos de las segundas y a estas en expresiones de los primeros, recorre, en efecto, toda la indagación aristotélica sobre las virtudes y los vicios en los tratados éticos.<sup>6</sup>

4 “ἐνθυμεῖσθαι μέντοι χρῆ καὶ ταῦτα· [1] ποῖος γὰρ ἂν γένοιτο πολίτης ἢ δικαστῆς ἢ σύμβουλος ἢ φίλος ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν ἄνθρωπος ὃ γε τοιοῦτος; [2] ἢ τί τῶν κακῶν οὐ τολμήσειεν ἂν ὁ μηδὲν ὡς ἀληθῶς οἰόμενος εἶναι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον; [3] οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνο φαίη τις ἂν, ὅτι τοὺς νόμους δεδοίκασι καὶ τὰς τιμωρίας οἱ τοιοῦτοι; [4] πῶς γὰρ οἱ γε ἀπαθεῖς καὶ ἀτάραχοι, καθάπερ αὐτοὶ φασιν, ὄντες;”. Sigo, en [2], la corrección de Ferrari (1968, 207, p. 2) (καλὸν en lugar de κακὸν), para conservar, en esta primera pareja, la oposición que aparece en la siguiente.

5 La observación de Trabucco sobre las preguntas de Aristocles, con las que articula no solo aquí sino en prácticamente todo el texto su crítica a los pirrónicos, me parece bastante acertada: “Aristocles no ataca ni las premisas de la doctrina ni sus conclusiones: se limita a formular una pregunta que parece inútil, retórica, una pregunta que tiene toda la inocencia de las preguntas socráticas y que esconde la insidia” (Trabucco, 1960, p. 125).

6 Aunque no tengo pruebas de que Aristocles haya efectivamente asimilado de esta manera las propuestas

Si se me acepta esta sugerencia, el cargo de inmoralidad consistirá entonces en sostener, mediante esas preguntas retóricas, que el pirrónico es el tipo de persona cuyo carácter lo llevaría a cometer todo tipo de malas acciones. Su maldad se manifestaría particularmente en el ámbito social. Creo, en efecto, que ese el sentido del énfasis de la lista de ejemplos propuesta por el peripatético (el ciudadano, el juez, el consejero y el amigo). El pirrónico, por tanto, por su constitución, estaría en condiciones de atentar contra los vínculos políticos y afectivos que lo unen a su comunidad. Se trataría de una especie de antisocial nihilista (en la medida en que, para él, “verdaderamente” nada sería “bello o vergonzoso, justo o injusto”) o, alternativamente, de un antisocial confundido (incapaz de precisar qué es bueno y qué es malo). El texto de Aristocles permite ambas interpretaciones.<sup>7</sup>

§ Uno podría estar tentado a suponer que estas dos secciones, por sí mismas, dan lugar a un argumento completo, que correría de la siguiente manera:

Para todo agente *A*; para toda mala acción *x*.

[P1] Si *A* piensa (o piensa verdaderamente) que *x* “no es bella o vergonzosa, justa o injusta”, *A* estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

[P2] Pero *A* piensa (o piensa verdaderamente) que *x* “no es bella o vergonzosa, justa o injusta”.

---

de Aristóteles, me parece que esta sugerencia es plausible históricamente (la Suda le atribuye al peripatético diez libros de cuestiones éticas que podrían ser, como lo sugiere Gottschalk [1987, p. 1163], una paráfrasis de *EN*) y pertinente filosóficamente. La cultura filosófica del peripatético, en efecto, parece lo suficientemente sólida como para atribuirle estos dos motivos, a saber, por un lado, la distinción entre estados y acciones y, por el otro, el carácter explicativo de los primeros con respecto a las segundas. Es posible rastrear ambos motivos en Platón (cf. e.g. *Phil.* 11d), pero sin duda las investigaciones de *EN* III 6-V y de *EE* III constituyen los ejemplos más elocuentes de su aplicación. La pregunta que recorre esos textos es siempre ética, puesto que se trata de definir virtudes y vicios particulares. Para responderla, Aristóteles apela, entre otros elementos sobre los que volveré más adelante, a la caracterización de las acciones y reacciones típicas de los detentores de esas virtudes y vicios.

7 Todo depende de cómo se construya el adverbio ἀληθῶς en [2]. Si se construye con οἰόμενος, Aristóteles le estaría atribuyendo al pirrónico la creencia firme en la inexistencia de valores (se trataría del que “piensa *verdaderamente* que nada es bello o vergonzoso, justo o injusto”). Ese dogmatismo negativo es lo que trato de capturar con la noción de nihilismo. Si, por el contrario, se construye con εἶναι, Aristocles no estaría atribuyéndole necesariamente ese estado mental al pirrónico. El texto sería entonces compatible con el estado de aporía, ampliamente tematizado en las fuentes posteriores (e. g. *PH* 1.7, DL 9.69-70) y también, bajo ciertas interpretaciones, aquí mismo (cf. *Praep. Ev.* 14.18.3, en las lecturas de De Lacy [1958, p. 30] y Stopper [1983, p. 274]), que suele caracterizar al pirrónico. El término “confusión” recoge, precisamente, ese estado de indeterminación epistémica.

[C] *A*, por tanto, estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

Para decirlo más brevemente y en la jerga que acabo de introducir, uno podría estar tentado a suponer que Aristocles no solo está planteando aquí que el pirrónico es un pillo nihilista o un pillo confundido, sino que es un pillo *por* nihilista o *por* confundido. Hay, no obstante, al menos dos razones para evitar esta tentación interpretativa.<sup>8</sup>

La primera es textual y consiste en constatar que la fórmula “el que piensa que nada es verdaderamente bello o vergonzoso, justo o injusto” no tiene gramaticalmente el carácter justificativo que esta interpretación le atribuye. No se trata por sí misma, en efecto, de un complemento circunstancial con un valor causal. Tampoco está introducida por ninguna partícula que le dé tal valor. La fórmula tiene una función que es gramaticalmente neutra desde ese punto de vista: se trata del sujeto del predicado “atreverse a malos actos”. Esta razón, no obstante, no parece definitiva. Dado que la fórmula en cuestión es una descripción del pirrónico y que, en cuanto tal, lo individualiza, uno podría suponer que, aunque no sintácticamente, sí tiene cierta fuerza explicativa desde un punto de vista semántico.<sup>9</sup> Aristocles

8 *Mutatis mutandis* (dado que, hasta donde sé, ningún interprete ha distinguido netamente entre carácter y acción), la tentación está presente en la crítica especializada, al menos en la versión que asume al pirrónico como un confundido (es decir, en un estado de suspensión del asentimiento). Bett (2015, p. 103), por ejemplo, asimila (incorrectamente, a mis ojos; ver Correa Motta [2015]) el cargo planteado aquí al que presenta DL en 9.108, según el cual “el escéptico no puede cumplir (*contain*) ninguna prohibición relativa a la conducta más atroz”. En la nota a pie de la página 70, señala que el cargo se explica fácilmente en DL porque “una falta de creencias definidas sobre cómo son las cosas realmente puede fácilmente entenderse que incluye una falta de cualquier convicción moral”. Señala, además, que la ἀταραξία podría también explicarlo, pero de una manera mucho menos obvia. Algo análogo ocurre en Obdrzalek (2012, p. 382), que incluye a Aristocles dentro de una lista de autores temerosos de que el escepticismo lleve a la inmoralidad, dada la aspiración a la suspensión generalizada del asentimiento. Para esta autora, además, de acuerdo con Aristocles “el escéptico no vacilará en realizar ningún mal, dado que no  *Cree* que nada es verdaderamente vergonzoso” (mi énfasis). En Moraux (1984, p. 171 y ss.) encontramos una variante de esta tentación, en la medida en que termina explicando el cargo por razones epistemológicas, sin apelar, no obstante, directamente a la suspensión del asentimiento. Aunque glosa el pasaje correctamente (“las puertas están abiertas al delincuente porque, en tanto hombres ‘impasibles’ y ‘imperturbables’, los escépticos no tendrán miedo de la ley y el castigo”), explica, en la nota al pie 289, que la crítica de Aristocles tiene que ver con la “aplicación consistente (*die folgerichtige Anwendung*) de la posición epistemológica de los escépticos a la vida práctica”. Como trataré de mostrar, el problema no es principalmente epistemológico.

9 Un ejemplo simple puede ayudar a entender mi punto. Piénsese en una ciudad con dos equipos de fútbol rivales *X* y *Y*. No parece difícil suponer que una proposición como “el hincha de *X* agredió a su vecino”, en ciertos contextos (un titular de prensa, por ejemplo), puede entenderse como si implicara

podría entonces estar *sugiriendo*, a través de sus preguntas retóricas, que detrás de los vejámenes propios del pirrónico están sus posturas nihilistas o su confusión. Mi segunda razón pretende mostrar por qué esta no sería una opción interpretativa interesante.

El nihilismo que Aristocles le atribuye al pirrónico consiste en prestarle una creencia: la de que no hay valores objetivos. La confusión, por su parte, supone por el contrario ponerlo en una posición en la que es incapaz de tener creencia alguna con respecto a los valores. Pero ni la creencia nihilista, ni la confusión serían suficientes (ni desde un punto de vista aristotélico, ni en términos absolutos) para establecer el dictamen esperado; ninguna de las dos posibilidades podría mostrar, en efecto, que las acciones realizadas por el pirrónico se justifican por su manera de ser. En primer lugar, ninguna de las dos parece poderse asimilar, por sí misma, a un carácter. En el caso de la creencia nihilista, este punto parece totalmente obvio: aun cuando se deba establecer alguna solidaridad entre ciertas opiniones y ciertas maneras de ser, dado que las virtudes y los vicios no son estados del alma racional, sería imposible convertir esa solidaridad en una identidad. Algo análogo podría decirse de la confusión, en la medida en que se trata de un estado epistémico y no intrínsecamente relativo a nuestras emociones y deseos, como es el caso de las virtudes y los vicios. En segundo lugar, ni la creencia nihilista ni el estado de confusión servirían para explicar los supuestos delitos del pirrónico. Si, por una parte, todo da igual y lo mismo desde un punto de vista moral, cometer un delito y no cometerlo también lo darían. Si la creencia nihilista justificara uno de estos dos cursos de acción, también podría entonces justificar el otro. No parece tratarse, pues, de una explicación legítima de ninguno. En el caso del estado de confusión, por otra parte, ni siquiera se plantearía la cuestión de la justificación, simplemente porque, por definición, se trata de un estado que no permite justificar nada.

Mi segunda razón para no dejarme llevar por esta tentación interpretativa consiste, entonces, en observar que, si se le quiere atribuir a Aristocles una argumentación de este corte, habría que atribuirle también una incapacidad argumentativa mayor. Su argumento sería malo en general y, en particular, lo sería también a los ojos de un aristotélico. Esta acusación sobre las capacidades

---

por sí misma una explicación del hecho al que remite. Nada impide, en efecto, que un lector de la ciudad en cuestión entienda, por un lado, que el agresor actuó en calidad de hincha del equipo *X* y que, por el otro, la víctima era un hincha de *Y*. Nada impide, pues, que ese lector suponga que la explicación de la agresión es precisamente la rivalidad entre hinchas de los dos equipos.

argumentativas del peripatético constituyó de hecho, durante largo tiempo, un lugar común.<sup>10</sup> Pero dado que el texto mismo, como vimos en la primera razón, no obliga a tomar este partido, parece deseable descartarlo. Sobre todo, porque las secciones siguientes sí son introducidas por partículas que sugieren de entrada que se está justificando el diagnóstico inicial de inmoralidad.

§ La sección [3] es introducida explícitamente como una explicación de [2]: si el pirrónico está en condiciones de cometer delitos es porque no le teme a las leyes y los castigos. La sección [4], por su parte, cumple la misma función argumentativa, pero con respecto a [3]: el escéptico no les teme a las leyes porque es impasible e imperturbable. Tal como lo entiendo, el encadenamiento de estas secciones y de las anteriores da lugar al siguiente argumento:

Para todo agente *A*; para toda mala acción *x*.

[P1] Si *A* posee un carácter impasible e imperturbable, entonces *A* no le temerá a las leyes y castigos relativos a *x*.

[P2] Si *A* no le teme a las leyes y los castigos relativos a *x*, *A* estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

[P3] Pero *A* tiene un carácter impasible e imperturbable.

[C1] *A*, pues, no le temerá a las leyes y castigos relativos a *x*.

[C2] *A*, entonces, estará en condiciones de cometer *x* como una expresión de su carácter.

En últimas, el diagnóstico de inmoralidad reposa en la atribución de un estado de impasibilidad e imperturbabilidad al pirrónico. Pero ¿qué tan legítima es esta atribución? ¿En qué medida ese estado constituye un buen candidato a carácter, en una perspectiva aristotélica? ¿Qué tan buena es la explicación de que ese supuesto carácter llevaría a actuar mal? En lo que sigue, trataré de responder estas preguntas en ese mismo orden.<sup>11</sup>

10 Véase, por ejemplo, Gottschalk (1987), que concluye su breve nota sobre el peripatético sosteniendo que “no puede decirse que los argumentos de Aristocles vayan muy lejos o que demuestren algún intento consistente por entender el punto de vista de sus oponentes” (p. 1164).

11 Uno de los árbitros que evaluaron anónimamente este texto me solicita aclarar dos puntos con respecto a la propuesta que defiendo aquí. El primero tiene que ver con la relación entre la suspensión del juicio y el estado de impasibilidad e imperturbabilidad. El segundo, si la objeción valdría para cualquier otro filósofo que defendiera, como los pirrónicos, la aspiración a alcanzar ese estado (por ejemplo, el sabio estoico). Ambos puntos están claramente relacionados. En mi propuesta interpretativa, la única justificación del cargo de inmoralidad, en esta versión al menos, sería el hecho de encontrarse en ese estado, tal y como lo interpreta Aristocles, independientemente de cómo se lo haya obtenido. No sería,



§ No cabe la menor duda de que, al tachar a los pirrónicos de impasibles e imperturbables, Aristocles está capturando (sin comprometerse con su plausibilidad, me imagino) una aspiración explícita de sus adversarios. Ambas nociones, en efecto, aparecen mencionadas en su reporte. La segunda, la imperturbabilidad, constituye de hecho el momento final del programa filosófico escéptico de Timón que el peripatético reproduce al comienzo de su exposición (*cf.* §§ 1-3). Otras fuentes pirrónicas como Diógenes Laercio (9.108) y Sexto Empírico (*PH* 1.25) confirman también que se trataba de una de las maneras recurrentes que tenían los miembros de esta corriente filosófica para enunciar el objetivo último de sus esfuerzos. El pasaje de Diógenes Laercio al que me acabo de referir menciona también la impasibilidad como otra de las posibles designaciones de ese mismo fin. La noción, por lo demás, también pretende ser una descripción del estado de espíritu de Pirrón, de acuerdo con el texto de Aristocles (§ 26). Los pirrónicos, pues, pretendían ser impasibles e imperturbables.

Aunque se puedan establecer diferencias históricas y conceptuales entre ambas nociones,<sup>12</sup> todo indica que esos matices, en este contexto, no son pertinentes. En efecto, Aristocles trata ambas nociones como equivalentes y las entiende de una

---

por tanto, pertinente para explicarlo el hecho de que se derive, como ocurre en la versión pirrónica, de la suspensión del juicio (o de la condición epistémica de confusión, como la he venido caracterizando). Si esto es así, si la imperturbabilidad o la impasibilidad estoicas (o epicúreas) fueran interpretadas de la misma manera que las pirrónicas por parte de Aristocles, él estaría en la necesidad, si quisiera ser consecuente, de atribuirles también el cargo de inmoralidad.

- 12 Sobre la imperturbabilidad, no solo la pirrónica, véanse Striker (1996) y Warren (2002). Sobre la impasibilidad, con una muy breve referencia a la *ἀπάθεια* pirrónica, véase Spanneut (1994). Decleva Caizzi (1981, pp. 243-244) sugiere que el uso de estas dos nociones permite confirmar que el argumento de Aristocles está dirigido tanto al pirronismo original de Pirrón y Timón, como a la vertiente “fenoménica” de Enesidemo. Según ella, esto sería evidente porque Sexto se aleja conscientemente de la noción de impasibilidad (en particular en *PH* 3.235-8), con miras a evitar la objeción de la apraxia. La tesis de que Aristocles dirige este argumento contra todas las vertientes pirrónicas que conocía aparece ya en Ferrari (1968, p. 207). Estoy de acuerdo con la tesis, pero no creo que la sugerencia de Decleva tenga en este contexto mucho peso, dado el uso que Aristocles le da a estos términos tanto en este pasaje como el resto de su testimonio. Si bien es cierto que la impasibilidad solo es invocada a propósito de la figura de Pirrón (§ 26), basándose en el testimonio de Antígono de Caristo, la imperturbabilidad aparece explícitamente mencionada en el programa filosófico con el que Timón pretende capturar el proyecto de su maestro (§ 3). Si no falta nada en ese último pasaje, muy seguramente Aristocles y/o su fuente tratan ambos términos como equivalentes. Chiesara (2001, p. 129) siguiendo a Ferrari (1981, p. 363), no obstante, sí cree que en § 3 falta algo y que se trata precisamente de una referencia a la *ἀπάθεια* pirrónica. Esta especulación (en la que también ha caído, con otro candidato, [Brunschwig, 1994, p. 204]) me parece absolutamente innecesaria. En lo personal, no tengo problemas con lo que los músicos llaman “hemíolas”: el paso de una estructura ternaria a una binaria.

manera bastante poco técnica. Las trata como equivalentes, por un lado, porque ambas tienen un único correlato: la ausencia de temor ante las leyes y los castigos. Las entiende de manera poco técnica, por el otro, porque parece asumir que se trata de dos condiciones caracterizadas por la ausencia total de *cualquier* afección o de *cualquier* perturbación. De no ser así, no podría inferir sin alguna explicación complementaria la ausencia de la única emoción o perturbación que le interesa aquí. Como veremos más adelante, los pirrónicos tendrían ciertas razones para oponerse a esta versión masiva y poco técnica de su fin. Ellos, pues, aunque pretendieran ser impenetrables e imperturbables, tal vez no aspiraban a serlo como Aristocles lo asume aquí. Ya volveré sobre este punto.

§ Paso ahora a la segunda pregunta. En una perspectiva aristotélica, el estado de impasibilidad o de imperturbabilidad parece *prima facie* un mejor candidato a carácter ético que el nihilismo o la confusión que ya descartamos. Aristóteles caracteriza cada una de las virtudes y sus vicios respectivos no solo por las acciones típicas que explican, sino también, y, en primer lugar, por las emociones, los placeres y las penas que constituyen sus objetos específicos.<sup>13</sup> Si, por ejemplo, la moderación se distingue de la valentía, es porque la una tiene que ver con los placeres relativos a la comida y el sexo, mientras que la otra es relativa al temor. Las nociones de impasibilidad e imperturbabilidad, por su parte, parecen de entrada situarse en ese mismo registro. Parecen, para decirlo con otro vocabulario, corresponder a la misma parte del alma que las virtudes y los vicios aristotélicos. Se trata, en efecto, de nociones que explícitamente tienen que ver con emociones, si nos guiamos (y creo que debemos hacerlo), por el único ejemplo de su correlato que nos suministra nuestra fuente.

Ahora bien, puede parecer sorprendente que se pretenda caracterizar, como aquí, un estado cualquiera apelando a la imposibilidad de sentir la emoción que constituye su objeto o al menos a su ausencia fáctica. Más que establecer una relación entre un estado y una emoción, parece estarse de hecho negado dicho vínculo. Aristóteles, no obstante, no estaría de acuerdo con esta última apreciación. De hecho, él utiliza a menudo este tipo de caracterización negativa, en particular cuando se trata de definir estados viciosos defectivos. El hecho de no tener o de no ser capaz de sentir determinada emoción, cuando hay que sentirla, parece ser equivalente para Aristóteles a una mala manera de tenerla.

---

13 La fórmula consagrada es “X es relativo a (περί + ac.) Y”, donde X designa una virtud (o un vicio) e Y su objeto (cf. *EN* 1115a4, 6-7, 1117a29, 1117b25, 1119b23, 1122a19, etc.).

Así, por ejemplo, hay al menos en teoría un vicio anónimo, contraparte defectiva de la valentía, que se manifestaría en gente “loca, carente de todo dolor y que no le teme a nada” (*EN* III.1115b26-7). Aristóteles, no obstante, nunca tematizó propiamente algo tan masivo e indiferenciado como las nociones de impasibilidad e imperturbabilidad.<sup>14</sup> Pero el hecho de que su seguidor Aristocles, alimentado por discusiones helenísticas a las que su maestro espiritual nunca asistió, apele a la misma estrategia negativa para caracterizar un carácter que anula en principio toda emoción o molestia no parece algo particularmente problemático.

Si estoy en lo cierto, parece bastante plausible que la impasibilidad y la imperturbabilidad no solo sean mejores candidatos a carácter que los que ya desechamos, sino que de hecho estén siendo tratados como tales por nuestro autor. De ser así, en el pasaje se articularían los mismos tres tipos de elementos que, en Aristóteles, entran en juego cuando se trata de definir virtudes y vicios —los mismos tres tipos de elementos que le permiten resolver, como aquí, preguntas éticas. Tendríamos, en efecto, un supuesto estado éticamente relevante, es decir, relativo a emociones y afectos. Tendríamos, además, al menos una muestra de la emoción o el afecto vinculado con ese estado. Tendríamos, finalmente, un conjunto tipificado de acciones, cuyo ámbito estaría determinado por la emoción en cuestión, y que pondría en evidencia el estado.

---

14 Hay tres ocurrencias del adjetivo *ἀτάραχος* en la *EN*, pero ninguna del abstracto *ἀταραξία*. Dos de estas tres ocurrencias (1117a19, 31) están claramente referidas a perturbaciones particulares (la primera es relativa a los pánicos súbitos, la segunda, a los objetos temibles en general; en ambos casos se está determinando la virtud del valor). La tercera ocurrencia (1125b34), en cambio, parece mucho más general a primera vista, pero no creo que lo sea. Aparece en una explicación de la mansedumbre (*πραότης*), cuando se señala que el manso busca ser *ἀτάραχος* y no dejarse llevar por la pasión. Por el contexto, no obstante, es claro que se está haciendo referencia a una pasión en específico, la ira. El abstracto *ἀπαθεια* aparece una única vez en toda la *EN* (1004b24). Aristóteles presenta una opinión común con respecto a la virtud, según la cual sería “cierto tipo de impasibilidad y quietud”. El espectro de la noción es sin duda general e indeterminado (se trata de cualquier placer o cualquier dolor). El filósofo, no obstante, toma una clara posición crítica al respecto, porque la idea no es dejar de sentir placeres y dolores, sino sentirlos como toca. *EE* (1222a3) tiene un pasaje análogo al que me acabo de referir, solo que *prima facie* mucho más aprobatorio. Para que lo sea realmente, no obstante, hay que suponer que la noción de *ἀπαθεια* no excluye la posibilidad de perseguir placeres y rehuir dolores cuando toca y como toca. El adjetivo *ἀπαθής*, por su parte, aparece varias veces en *EE* (1220b10, 1221a22, 1228b33, 38, 1229b20). Todas, salvo la primera, están referidas explícitamente a emociones particulares. La primera ocurrencia parece ser una mera generalización de los anteriores casos, dado que interviene en una caracterización general de los estados del alma (gracias a los cuales los humanos están inclinados a las pasiones por sentirlos de determinada manera o ser impasibles a ellas). No hay, finalmente, ninguna ocurrencia de *ἀτάραχος* o de *ἀταραξία* en *EE*.

§ Paso ahora a la tercera pregunta, a la evaluación de la explicación de Aristocles de por qué ese carácter se expresaría en malas acciones. Aunque la impasibilidad y la imperturbabilidad constituyan en principio estados masivos y globales, el argumento del peripatético solo necesita, como ya vimos, que ellos le impidan al pirrónico padecer una emoción en concreto: el temor a la ley y los castigos. La ausencia de este temor sería la que, inmediatamente, pondría al pirrónico en condiciones de actuar *ilegalmente*. Si Aristocles suscribe esta tesis, debe también suscribir su contrapositiva, a saber, que el temor a la ley caracteriza necesariamente al agente que está en condiciones de actuar *legalmente*.

Ahora bien, el dominio de lo legal y de lo ético parecen ser aquí coextensivos, si no idénticos. En efecto, las acciones que Aristocles les presta a sus adversarios son calificadas globalmente de “malas”, no solo de ilegales. Así mismo, la lista que aparece en la primera sección (el ciudadano, el juez, el consejero y el amigo) supone al menos un vínculo que no parece poderse entender con una idea estrecha de lo legal. La ley, entendida solo como un conjunto de prescripciones explícitas que regula la vida en común, poco tiene que decir, *prima facie*, con respecto a las relaciones de amistad. El pasaje parece entenderse mejor, pues, si lo legal, en la sección final, incluye elementos afectivos y emocionales que desbordan ese conjunto de prescripciones. En el mismo sentido, la generalización de esa lista (¿qué tipo de hombre es el pirrónico?) parece invitar a calificarlo no solo por su cumplimiento de un conjunto de ordenanzas externas, sino también por su activa determinación de lo que es correcto y bueno. Finalmente, el nihilismo o la confusión pirrónicas tienen que ver tanto con la justicia y la injusticia (tal vez fijadas por la ley, entendida estrechamente), como con lo bueno y lo vergonzoso (que no parece agotarse con ella).

Si se acepta esta asimilación de lo legal y lo ético, habría que suponer que la tesis de Aristocles consiste entonces en plantear, en general, que el temor a las consecuencias negativas (castigos, exclusiones, pérdidas, etc.) es un móvil necesario, aunque sin duda no el único, en un agente éticamente bien constituido, esto es, que está en condiciones de actuar correctamente. Esta es una vieja idea que ha sido siempre una fuente de conflictos y que posee de hecho tanto partidarios como detractores en la historia de la filosofía. Ella está, por ejemplo, detrás del famoso mito de Gíges que Platón presenta en el libro segundo de su *República*. No parece exagerado decir que toda la teoría de la justicia y la psicología moral que resultan de los siguientes desarrollos de este diálogo constituyen la respuesta

platónica a esa idea problemática. La teoría de la acción y de la virtud que Aristóteles expone en la *Ética a Nicómaco* (libros II y III) tampoco es compatible con el tipo de consecuencialismo que suscribe aquí Aristocles. Si el contenido de la ley representa lo bueno, el agente, de acuerdo con Aristóteles, tiene que haberlo integrado a sí mismo, tiene que poder desearlo, independientemente de sus consecuencias, para que su acción cuente como una acción propiamente virtuosa. En ese proceso de integración pueden intervenir factores como el miedo al castigo. Es más, Aristóteles podría eventualmente estar de acuerdo en que ese miedo es determinante en el actuar de una parte muy importante de la humanidad. Pero nunca aceptaría, como lo hace aquí Aristocles, que sea una condición necesaria para la acción virtuosa.

No creo, pues, que Aristocles esté siendo totalmente fiel a su maestro espiritual cuando suscribe la idea con base en la cual construye su argumento. Pienso, sin embargo, que ella supone una intuición perfectamente aristotélica. La idea, en efecto, pretende hacerle contrapeso a una aspiración que Aristóteles tampoco podría aceptar. Una persona totalmente impasible o imperturbable no podría contar propiamente como un agente humano para el estagirita: el principio de toda acción, a sus ojos, es cierto tipo de deseo; la realización de la acción se acompaña (o identifica) con cierto placer; el virtuoso no es alguien que no es afectado por pasiones y emociones, sino el que lo es como toca y cuando toca, etc. Aristóteles, pues, concibe la acción como una interacción con el mundo, en el que este es intervenido por un agente que, a su vez, ha sido afectado por él. La aspiración pirrónica, en cambio, interpretada a la letra al menos, parece cortarlo completamente del mundo. El motivo del temor a la ley y el castigo, en la medida en que ataca precisamente esa aspiración, puede entonces ser considerado como una manera de restablecer ese vínculo. En eso al menos podríamos suponer que hay alguna inspiración propiamente peripatética.

## **La respuesta**

§ Aristocles no presenta explícitamente una respuesta escéptica a su objeción. Transmite, sin embargo, en el párrafo 20 (es decir, inmediatamente después de la cita de Timón con la que pretende apoyar su diagnóstico de inmoralidad), una misteriosa proposición que, hasta donde logro ver, suministra suficientes elementos

como para articular una réplica.<sup>15</sup> Esta es una traducción tentativa del pasaje en el que aparece la proposición en cuestión:

No obstante, son completamente ingenuos cuando dicen esa sabia frase de que *hay que vivir siguiendo la naturaleza y las costumbres, pero sin asentir a nada*. En efecto, deben al menos asentir a ella y concebir que es el caso (ὕπολαβεῖν οὕτως ἔχειν αὐτό), aun si no asienten a nada más. ¿Pero por qué habrían de seguirse la naturaleza y las costumbres más que no, si no se sabe nada, ni se tiene nada con qué juzgar? (Aristocles *apud* Eusebio *Praep. Ev.* 14.18.20).<sup>16</sup>

La respuesta la encuentro en la especie de imperativo que Aristocles califica, irónicamente, de “sabia frase” (τὸ σοφὸν). De acuerdo con ese imperativo “hay que vivir siguiendo la naturaleza y las costumbres, pero sin asentir a nada”. No me interesa, en cambio, la refutación que propone peripatético. Se trata de una instancia más de la acusación de inconsistencia, ampliamente esgrimida a lo largo del testimonio.<sup>17</sup>

§ El imperativo plantea primero una tesis bicéfala, para proponer luego un matiz o reserva sobre ella. De acuerdo con la tesis, hay que vivir siguiendo u obedeciendo (κατακολουθοῦντα) tanto la naturaleza como las costumbres. La reserva, por su parte, califica el tipo de obediencia que se ha de practicar. Debe ser una obediencia de la que estén excluidas las creencias. Puesto que el registro del imperativo es práctico, creo que se podría restringir el alcance de esta reserva al contexto de toda esta discusión. La invitación sería entonces a suspender el asentimiento con respecto a la existencia de valores morales objetivos. Si el imperativo como un todo constituye una respuesta, será entonces la de un adversario que reivindica su confusión y no la de uno que se afirma como un nihilista convencido, para retomar las distinciones que hice antes.

Examinemos ahora la tesis bicéfala. Dado que naturaleza y costumbre suelen contradecirse, es claro que su carácter dual es problemático. Tal vez, no obstante, las

15 Chiesara (2001, pp. 130-131) parece concordar conmigo en este punto, puesto que establece el mismo tipo de vínculo entre los párrafos 18 y 20 el que defiendo aquí. La misma relación está sugerida en Moraux (1984, p. 171).

16 El texto griego es el siguiente: “ὅπότεν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν διη τοῦτο, διότι δέοι κατακολουθοῦντα τῇ φύσει ζῆν καὶ τοῖς ἔθεσι, μηδενὶ μέντοι συγκατατίθεσθαι, πάνυ τινές εἰσιν εὐήθεις. εἰ γὰρ μηδενὶ ἄλλω, τούτῳ γοῦν αὐτῷ δεῖ συγκαταθέσθαι καὶ ὑπολαβεῖν οὕτως ἔχειν αὐτό. τί δὲ μάλλον τῇ φύσει καὶ τοῖς ἔθεσι δεῖ κατακολουθεῖν ἢ οὐ δεῖ, μὴ εἰδότας γε διη μηθὲν μηδ' ἔχοντάς τι ὄτω κρινοῦμεν;”

17 Cf. Aristocles *apud* Eusebio *Praep. Ev.* 14.18.5, 6, 7, 12, 13, 14, etc.

fuentes del peripatético resolvían convenientemente esa tensión, ya distinguiendo netamente los dominios respectivos de ambos ámbitos, ya estableciendo alguna jerarquía entre ellos. En lo que sigue, asumiré la primera hipótesis, puesto que buscaré mostrar que de cada una de esas “cabezas”, tomada por separado, es posible extraer elementos de respuesta al cargo de inmoralidad.

§ Comienzo con la segunda “cabeza”, la de la costumbre. Costumbre y ley son dos nociones que suelen ir de la mano para los pirrónicos. Sexto Empírico, por ejemplo, en una discusión que es sin duda heredera de la que estamos examinando aquí (*PH* 1.23), las yuxtapone cuando enuncia el tercero de los cuatro aspectos de su “seguimiento de la vida cotidiana”.<sup>18</sup> Pero si se admite esta yuxtaposición, cuando el pirrónico enuncia que hay que seguir las costumbres, está también sosteniendo que hay que seguir las leyes. Ahora bien, este imperativo solo puede ser interesante si existe la posibilidad de cumplirlo. Pero el establecimiento de esa posibilidad implica cuestionar, obviamente, la conclusión del argumento de Aristocles: nada impediría, contrariamente a lo que ella afirma, que el pirrónico esté en condiciones de actuar legalmente. Lo hará, no obstante, a su manera, que no tiene por qué coincidir con la de un aristotélico. Estas dos perspectivas se distinguen en este punto en al menos tres aspectos centrales.

El primero y más obvio consiste en que el pirrónico está afirmando la posibilidad de actuar legalmente sin comprometerse con la bondad objetiva de su acción, mientras que la acción legal del aristotélico exige ese compromiso. En efecto, la obediencia a la ley del pirrónico, como acabamos de ver, sería la de un confundido que asume gustoso su condición. La conclusión del argumento de Aristocles, en cambio, así como todas sus premisas, solo pueden plantearse postulando de entrada la existencia de cierto bien y de cierto mal objetivos.

En segundo lugar, aunque el seguimiento adoxástico de la ley del pirrónico pueda asegurar *la legalidad* de la acción, le quitará no obstante todo alcance ético; la acción legal del aristotélico, en cambio, debe ser en principio una muestra de

---

18 Chiesara (2001, p. 129 y ss.) explota *in extenso* la cercanía entre este famoso pasaje de Sexto y el testimonio de Aristocles. De acuerdo con ella, en efecto, no solo nuestro imperativo, sino toda la argumentación iniciada en § 18, e incluso los desarrollos de §§ 23-4, tienen que ver directamente con las “cuatro condiciones de la vida sin opiniones del escéptico”. El peripatético estaría buscando mostrar, en líneas generales, la imposibilidad de ese ἀδόξαστος βίος. Aunque comparto la pertinencia del pasaje de Sexto y creo que las semejanzas son innegables con el imperativo que nos ocupa, me parece que la intérprete exagera su alcance. Encuentro particularmente poco convincente la aplicación de la cuarta condición (la instrucción de las artes) para explicar los materiales de §§ 23-4.

su carácter. Ninguna virtud ni ningún vicio, en una perspectiva aristotélica, son propiamente tales si no se acompañan de cierto compromiso epistémico del agente con respecto a lo que es bueno o malo.<sup>19</sup> Por lo mismo, sin una intervención decisiva de esa otra parte del alma, la racional, una acción legal no mostrará nada sobre el tipo de persona que la realiza. Puede en efecto tratarse de una mera coincidencia. Dado el estado de confusión en el que se asume el pirrónico, no puede pretender por tanto que su acción, por más conforme a la ley que sea, constituya la expresión de un carácter cualquiera. Es más, la noción misma de carácter, entendida como un estado que involucra tanto un componente afectivo (las emociones y los afectos de los que hablábamos antes) como un componente racional, comprometido con la verdad, debe parecerle al pirrónico algo terriblemente sospechoso —algo sobre lo cual es necesario que ejerza sus artes de la confusión y que, en consecuencia, no serviría para explicar cómo actúa.

Por tanto y finalmente, mientras que con su respuesta el pirrónico no solo está separando lo legal de lo ético, sino que está incluso poniendo entre paréntesis ese segundo ámbito, el aristotélico tenderá más bien, como vimos, a identificar ambos dominios. Sin duda, el pirrónico necesitaría también de una versión amplia de lo legal, que no se restrinja al simple seguimiento de ordenanzas explícitas. Pero hay que recordar que el término elegido en la formulación del imperativo pirrónico no es el de ley sino el de costumbre.

§ El imperativo, con su segunda “cabeza”, supone entonces una respuesta a la objeción de Aristocles, en el sentido en que contradice el aspecto práctico de la misma: si el peripatético sostiene que, dado que el pirrónico no está en condiciones de hacerlo, no actuará legalmente, el imperativo implica que sí lo hace. Pero este aspecto práctico no es el más importante de la objeción, dado que está subordinado al aspecto ético de la misma. La idea de Aristocles, en efecto, es que las acciones ilegales que le presta al pirrónico constituyen una muestra de su carácter. El imperativo, por su parte, es silencioso en lo que respecta a este elemento ético de la objeción. Lo es porque el pirrónico no quiere ni puede decir nada al respecto.

---

<sup>19</sup> La referencia obligada para sustentar esta idea se encuentra en el libro VI de *EN* (1144b1-45a2), en donde Aristóteles distingue entre la virtud natural (de la que pueden participar niños y animales) y la virtud propiamente dicha (que involucra la razón). Otro pasaje importante es *EN* II (1106b36), en donde se define la virtud ética como un estado o disposición προαιρετική (relativo a la elección, electivo, involucrado con la elección, siendo esta un resultado de un proceso racional). En términos generales, Aristóteles concibe nuestras disposiciones afectivas (la parte “desiderativa” del alma) como susceptibles de interactuar con la razón (cf. 1102a23 y ss.). En el agente bien constituido, esa interacción ocurre de la mejor manera.



Admitir una noción como la de carácter y, en general, aceptar que la discusión tenga un alcance ético lo obligaría a dejar colar la objetividad de los valores y el compromiso con la verdad —y esto le implicaría abandonar su posición de confundido y desvirtuar, por ende, el imperativo mismo. La respuesta pirrónica es, pues, necesariamente deflacionaria, porque no puede asumir los términos mismos en los que se planteó la objeción. Examinemos ahora la primera “cabeza” del imperativo bicéfalo, la relativa al seguimiento adoxástico de la naturaleza.

§ Como vimos, para que el argumento de Aristocles funcione, él está obligado a asumir una interpretación masiva y sin matices de las nociones pirrónicas de impasibilidad e imperturbabilidad, una interpretación que le permita inferir automáticamente la carencia del miedo a la ley y los castigos. Aunque no creo que el imperativo sirva para negar propiamente esta inferencia, sí pienso que puede ponerla en cuestión, en la medida en que su primera “cabeza” permite sospechar que la idea pirrónica de impasibilidad e imperturbabilidad es mucho más matizada de lo que supone Aristocles. Para mostrarlo, me apoyaré de nuevo (de una manera un tanto más comprometida que en el caso anterior) en el pasaje heredero de Sexto que evoqué hace un momento.

Los dos primeros aspectos de su “observancia de la vida cotidiana” conciernen a la relación del pirrónico consigo mismo (*PH* 1.23). De acuerdo con el primero, el escéptico se sabe dotado de sensación y pensamiento; de acuerdo con el segundo, admite la necesidad de sus afecciones. Sexto quiere poner en evidencia que los principios pirrónicos no tienen por qué impedir que el agente actúe basándose en impresiones tanto sensibles como intelectuales, por un lado, y que ellos tampoco implican negar afecciones necesarias como el hambre o la sed, ni actuar de conformidad con ellas, por el otro.

Aunque la noción de naturaleza solo sea explícitamente mencionada en el nombre y la descripción del primero de estos dos aspectos (la “guía de la naturaleza”, según Sexto, de acuerdo con la cual “estamos naturalmente dotados de sensación y pensamiento”), propongo que el “vivir obedeciendo la naturaleza” del imperativo cubría originalmente ambas dimensiones. Esta extensión es tanto menos forzada cuanto es posible encontrar evidencias, en Sexto en particular (*M* 11.143),<sup>20</sup> que muestran que las “afecciones necesarias” eran también calificadas de “naturales”. “Vivir siguiendo la naturaleza”, según esto, supondría entonces actuar usando las

---

20 En *PH* 3.236, además, se pone en estrecha relación el ejercicio de los sentidos (que haría parte, en la división de *PH* 1.23, de la “guía de la naturaleza”) con el padecimiento de afecciones necesarias.

facultades cognitivas con las que vinimos al mundo (es decir, por ejemplo, no pretender negar que cuando percibimos algo lo estamos haciendo) y conducirse de conformidad con las necesidades (comer si se tiene hambre, por ejemplo).

Pero si es el caso, habría que aceptar también que la impasibilidad e imperturbabilidad, inhumanas por radicales, que Aristocles les atribuye a los pirrónicos en su argumento no son compatibles con el imperativo: vivir siguiendo la naturaleza implicaría de hecho admitir múltiples afecciones y perturbaciones. Como es bien sabido, en el caso de Sexto la imperturbabilidad va de la mano de otra noción, la de moderación de las afecciones (*μετριοπάθεια*), que también pone en evidencia los límites de la terapia pirrónica. La imperturbabilidad perseguida se restringe al tipo de perturbaciones que dependen directamente de nuestras creencias. De todas ellas puede encargarse el arte de la confusión que tan profusamente practica el pirrónico. Pero este no puede acabar con el hambre o el frío, ni tampoco con emociones como el temor. Puede, a lo sumo, evitar que esas afecciones sean potenciadas por nuevas creencias.<sup>21</sup> Aunque no hay trazos en el testimonio de Aristocles de tales desarrollos, creo que en el imperativo que nos ocupa se están recogiendo las inquietudes que los motivan. Pienso, pues, que las aspiraciones de impasibilidad e imperturbabilidad no pueden ser tan radicales como lo pretende Aristocles, si son compatibles con el imperativo. Pienso, en particular, que tales estados no tienen por qué implicar automáticamente la ausencia total de miedo a las represalias o a los castigos. Sentirlo, como traté de mostrar, podría ser considerado una forma básica de “seguir la naturaleza”. En tal caso, nada impediría que los pirrónicos hicieran suya la perspectiva consecuencialista que Aristocles suscribe aquí —aun si para ellos tampoco parece una perspectiva necesaria para actuar legalmente.

## Conclusiones

§ Quisiera, para terminar, recoger mis principales conclusiones sobre la objeción de la inmoralidad en esta presentación, así como sobre el intercambio dialéctico al que da lugar.

---

21 Véase *PH* 1.25, 30; 3.235, 236; *M* 11.161. No hay ningún testimonio pirrónico anterior a Sexto que utilice el tecnicismo *μετριοπάθεια*. El caso del temor es movilizado en *PH* 3.236 y *M* 11.159, mediante el ejemplo de un asistente a una cirugía. De acuerdo con el pasaje, al suspender el asentimiento y no considerar ese procedimiento como malo por naturaleza, el asistente podrá moderar sus afecciones en esas circunstancias.

En primer lugar, la objeción es una acusación ética, que se ocupa directamente de caracteres y solo indirectamente de acciones. Busca determinar, en efecto, el tipo de persona que es el pirrónico. Para hacerlo, tipifica no obstante sus acciones, pero solo en la medida en que esta tipificación permite sacar las conclusiones éticas pertinentes. Ella importa, pues, porque el peripatético parece aceptar la ecuación aristotélica que hace de las acciones una piedra de toque de los estados.

En segundo lugar, la acusación de inmoralidad no depende para Aristocles de la pretensión pirrónica de suspender el asentimiento, sino de la de encontrarse en un estado de imposibilidad e imperturbabilidad. El texto, en efecto, no parece estar articulado de tal manera que haga de la confusión pirrónica (la expresión epistémica de la suspensión del asentimiento) la responsable de sus malas acciones. El pasaje admite, además, una interpretación que haría intervenir, en lugar de la confusión, una postura de total rechazo a la existencia de valores. Esta postura nihilista, atribuible en ciertas versiones al Pirrón original, tampoco jugaría ningún papel explicativo en la formulación de la objeción.

Estas dos conclusiones, en tercer lugar, me permiten distinguir con claridad, contrariamente a lo que ocurre en la crítica especializada, la acusación de inmoralidad, al menos en esta formulación, de la otra acusación famosa dirigida a los pirrónicos, la de apraxia o inactividad. Esta última es, en efecto, un cargo esencialmente práctico, como su nombre lo indica, y resulta, en el caso de los pirrónicos, de su intención de suspender globalmente el asentimiento.

Ahora bien, si la crítica ha confundido a menudo esas dos objeciones, es porque los pirrónicos mismos contribuyeron a fusionarlas. Dado que no tienen por qué aceptar la distinción aristotélica entre caracteres y acciones, responden a la objeción centrándose en las segundas y dejando de lado los primeros. Lo único que les interesa mostrar es que no actúan ilegalmente, que su actuar puede ser y es de hecho conforme a las leyes y las costumbres. En su respuesta no hay la menor referencia a los caracteres y, por tanto, al ámbito ético, tal y como un aristotélico podía comprenderlo.

Esta respuesta necesariamente deflacionaria, finalmente, hace que la discusión llegue a una especie de impase en lo que respecta a los términos mismos en los que se planteo. *Mutatis mutandis*, la respuesta es similar a la de alguien que, para mostrar que no está deprimido, da muestras de su capacidad para reír, a la vez que pone entre paréntesis la noción misma de depresión y de enfermedad mental en

general. Un psiquiatra aristotélico diría que esta es una respuesta parcial, ambigua, incluso incorrecta. Un psiquiatra pirrónico, si acaso pudiera existir, la aceptaría en cambio sin dudar. Después de todo, lo único importante a sus ojos sería el hecho de reír y no el conocimiento de la causa profunda que justifica esa reacción.

## Referencias

- Bett, R. (2000). *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bett, R. (2015). Pyrrhonism in Diogenes Laertius. En K. M. Vogt (Ed.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (pp. 75-104). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Brunschwig, J. (1994). Once again on Eusebius on Aristocles on Timo on Pyrrho. En J. Brunschwig, *Papers on Hellenistic Philosophy* (pp. 190-211). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bywater, I. (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Chiesara, M. L. (2001). *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments*. Oxford: Oxford University Press.
- Correa Motta, A. (2015). De fines y elecciones pirrónicos. Un análisis comparativo de DL 9.107-8 y M 11.141-167. *Ideas y valores* 64(159), 227-258.
- Correa Motta, A. (2016). ¿Es posible vivir el escepticismo? En A. Lozano-Vásquez & G. A. Meléndez (Eds.), *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (pp. 91-132). Bogotá: UNAL.
- Corti, L. (2009). *Scepticisme et langage*. Paris: Vrin.
- Decleva Caizzi, F. (1981). *Pirrone. Testimonianze*. Roma e Napoli: Bibliopolis.
- De Lacy, P. (1958). Οὐ μᾶλλον and the Antecedents of Ancient Scepticism. *Phronesis* 3, 59-71.
- Ferrari, G. A. (1968). Due fonti sullo scetticismo antico. *Studi italiani di filologia classica* 40, 200-224.
- Ferrari, G. A. (1981). L'immagine dell'equilibrio. En G. Giannantoni, *Lo scetticismo antico* (vol. 1, pp. 337-70). Roma e Napoli: Bibliopolis.
- Gottschalk, H. B. (1987). Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD. En W. Haase & H. Temporini (Eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (II.36.2, pp. 1019-1174). Berlin & New York: De Gruyter.
- Long, A. & Sedley, D. (1987). *The Hellenistic philosophers* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Morau, P. (1984). *Der aristotelismus bei den Griechen* (vol 2). Berlin & New York: De Gruyter.
- Mras, K. (1954). *Eusebius: Praeparatio evangelica*. Berlin: De Gruyter.
- Mutschmann, H. (1914). *Sexti Empirici Opera. Vol. II. Adversus dogmaticos libros quinque*. Leipzig: Teubner.
- Mutschmann, H. & Mau, I. (1958). *Sexti Empirici Opera. Vol. I. Πυρρονείων ὑποτυπώσεων*. Leipzig: Teubner.

- Obdrzalek, S. (2006). Living in Doubt: Carneades' *Pithanon* Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31, 243-280.
- Obdrzalek, S. (2015). From Skepticism to Paralysis: The *Apraxia* Argument in Cicero's *Academica*. *Ancient Philosophy* 32, 369-392.
- Spanneut, M. (1994). *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. Première partie: l'*apatheia* ancienne. En W. Haase & H. Temporini (Eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (II.36.7, pp. 4542-4717). Berlin & New York: De Gruyter.
- Stopper, M. R. (1983). Schizzi pirroniani. *Phronesis* 28, 265-297.
- Striker, G. (1996a). Sceptical Strategies. En G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (pp. 92-115). Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G. (1996b). *Ataraxia*: Happiness as tranquility. En G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (pp. 183-195). Cambridge: Cambridge University Press.
- Susemihl, F. (1884). [*Aristotelis Ethica Eudemia*] *Eudemi Rhodii Ethica*. Leipzig: Teubner.
- Trabucco, F. (1960). La polemica di Aristocle di Messene contro lo scetticismo e Aristippo e i Cirenaici. *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 15, 115-140.
- Vogt, K. M. (2010). Scepticism and Action. En R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 165-180). Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, J. (2002). *Epicurus and Democritean Ethics. An Archeology of Ataraxia*. Cambridge: Cambridge University Press.