

ESCEPTICISMO E IRONÍA:

A PROPÓSITO DE BORGES Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Nicolás Rojas Sierra
Universidad Nacional de Colombia
nicolasrojasierra@gmail.com
PRIMER PUESTO - PREGRADO

¿Es en verdad raro el caso en que una filosofía
nos impide filosofar?
—LICHTENBERG 25

A la pregunta sobre el valor filosófico del escepticismo le es preciso partir del problema del lenguaje, en la medida en que éste constituye la condición mediadora de las relaciones epistémicas que establecemos con el mundo. Por tal motivo, este ensayo parte de los aportes de Borges a la reflexión sobre el lenguaje y la subsiguiente posición escéptica que él ha defendido y puesto en práctica en sus textos. Ubicados principalmente en el planteamiento de Luis Eduardo Hoyos sobre el significado del escepticismo filosófico, situamos el problema del lenguaje en la raíz del escepticismo y, a partir de allí, acudimos al concepto de ironía para indicar un camino en la comprensión del valor del escepticismo, menos como una postura que como un movimiento propio de todo ejercicio filosófico.

BORGES Y EL PROBLEMA DEL LENGUAJE

Borges ha sido un escritor extraño a la tradición literaria universal, especialmente por la presencia de la filosofía en su obra. Por esta peculiaridad, frecuentemente se ha leído en su obra una especie de sistema filosófico; se ha extraído el contenido filosófico de su obra y, sesgadamente, se le ha dado organicidad sistemática. Pero Borges no acude a la literatura para hacer filosofía; acude a la filosofía para producir literatura.¹ El contenido filosófico de la obra borgiana es inseparable de la forma en que su escritura lo presenta; la filosofía que hay en sus textos pierde su significado original si se extrae de la escritura en que se ha puesto en juego. En Borges, el tema es esencialmente la autorreflexión sobre el lenguaje. En este sentido, es posible rastrear una crítica del lenguaje en Borges que estaría a la base de su escepticismo. Un texto titulado “El idioma analítico de John Wilkins” es quizá el más revelador sobre el tema. Borges concluye allí lo siguiente:

Esperanzas y utopías aparte, acaso lo más lúcido que sobre el lenguaje se ha escrito son estas palabras de Chesterton: “El hombre sabe que hay en el alma tintes más desconcertantes, más innumerables y más anónimos que los colores de una selva otoñal... Cree, sin embargo, que esos tintes, en todas sus fusiones y conversiones, son representables con precisión por un mecanismo arbitrario de gruñidos y de chillidos. Cree que del interior de un bolsista salen realmente ruidos que significan todos los misterios de la memoria y todas las agonías del anhelo” (*G. F. Watts*, pág. 88, 1904). (Borges 1999 160-161)

¹ La relación entre literatura y filosofía, si se quieren comprender los motivos por los cuales Borges escribe lo que escribe, es más fluida y compleja que la concepción de dos esferas apartadas con objetivos bien distintos, pues si Borges descubre que hay un valor estético en la filosofía que se puede explorar desde la literatura, esto se debe fundamentalmente a que Borges también ve en la literatura un correspondiente valor gnoseológico.

Esta distancia entre el lenguaje y lo que vaga y provisoriamente podríamos llamar el alma humana constituirá el centro desde el cual se desarrolla su crítica del lenguaje. La distancia entre el lenguaje y el alma nos permite en cierto modo abarcar, por su misma vaguedad, la distancia que existe entre el lenguaje y la compleja afectividad e interioridad humana; entre el lenguaje y las percepciones de los sentidos; entre el lenguaje y el pensamiento y, en suma, la distancia entre el lenguaje y el mundo que sentimos, percibimos y pensamos. Creo, de acuerdo con Borges, que lo dicho por Chesterton no necesita mayor explicación. La distancia radica en las limitaciones del lenguaje frente a lo indefinible que trata de expresar y las posibilidades reales de conocimiento conceptual. En el texto citado, Borges expone las desconcertantes búsquedas de Wilkins por crear un lenguaje en el que, sistemáticamente, cada palabra revele su lugar dentro de una clasificación del universo entero; junto a esto, expone otros sistemas insólitos de clasificación y sistematización del universo. Aquí el juego de espejos —que es, en gran medida, el procedimiento de toda la obra borgiana (véase *De Man* 217 y ss.)— desconcierta al lector al ponerlo frente a sistemas evidentemente arbitrarios y disparatados, para luego indicarle que estos sistemas no son demasiado diferentes de los sistemas en los cuales él puede estar acostumbrado a habitar, son más bien un reflejo de ellos.²

[...] [N]otoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo. “El mundo —escribe David Hume— es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto” (*Dialogues Concerning Natural Religion* v 1779). Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias del secreto diccionario de Dios. (Borges 1999 159-160)

Este cuestionamiento puede entenderse de forma más precisa con lo que Borges adjudica a los “metafísicos” de Tlön, esto es, que “saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos a uno cualquiera de ellos” (Borges 2007 26). Esto significa básicamente que el conocimiento humano no puede superar su carácter de perspectiva por la distancia que existe entre sus medios de comprensión de la realidad y la inabarcable riqueza de ésta. Ireneo Funes, el memorioso, constituye otro espejo —tal vez el más inquietante— construido por Borges para ver en él nuestras limitaciones. Funes sufre un accidente que lo dota de una memoria absoluta y lo priva de la posibilidad del olvido. A partir de entonces, con el peso de una realidad “infatigable”, Funes emprendió proyectos para hacer conceptualizaciones acordes a sus recuerdos. Uno de ellos fue tratar de crear un idioma en el que cada cosa individual tuviera su propio nombre, cada hoja, cada pájaro; “pero lo desechó por parecerle demasiado general, demasiado ambiguo. En efecto, Funes no sólo recordaba cada hoja de cada árbol, de cada monte, sino cada una de las veces que la había percibido o imaginado” (*id.* 133). Para Funes no pueden existir arquetipos, pues todos sus recuerdos son arquetipos únicos e irreducibles:

Una circunferencia en un pizarrón, un triángulo rectángulo, un rombo, son formas que podemos intuir plenamente; lo mismo le pasaba a Ireneo con las aborascadas crines de un potro, con una punta de ganado en una cuchilla, con el fuego cambiante y con la innumerable ceniza, con las muchas caras de un muerto en un largo velorio. No sé cuántas estrellas veía en el cielo. (Borges 1999 131-132)

² Foucault ha interpretado de modo semejante este texto de Borges en el prólogo a *Las palabras y las cosas* (1968).



Escepticismo e ironía: a propósito de Borges y el problema del lenguaje

La conciencia (la memoria) de Funes, del “solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso” (Borges 1995 134), nos pone nuevamente frente a nuestras limitaciones. Para Borges, esta distancia, que se abre en varios lugares dentro de las relaciones del conocimiento con el mundo, marca el procedimiento del lenguaje, desde su origen, como una creación estética que, según él, se desarrolla a través de la metáfora. La metáfora crea el puente (la palabra) por el cual se superan las distancias con aquello que se trata de nombrar, de conceptualizar. De este modo, la relación del lenguaje y el conocimiento discursivo con su objeto de conocimiento resulta necesariamente mediada por este procedimiento estético.

Se puede intuir aquí el camino por el cual avanza en Borges la interrelación entre filosofía y literatura; el pensamiento tiene un aspecto creador, poético, presente en su origen, y que reviste a la literatura de un valor epistemológico, a la vez que descubre en la filosofía un valor estético: “[p]or lo tanto al hablar de poesía, podríamos decir que la poesía [...] devuelve el lenguaje a su fuente originaria. [...] Así, en la lengua tenemos el hecho de que las palabras son, originariamente, mágicas” (Borges 2001 100-101). Es en este sentido que Borges declarará repetidamente que “las invenciones de la filosofía no son menos fantásticas que las del arte” (1999 78). En Tlön, como se ha visto, el axioma filosófico radica en la imposibilidad de alcanzar el conocimiento objetivo, en la imposibilidad de poder conocer sistemáticamente la verdad.

De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlön, ni siquiera razonamientos. La paradójica verdad es que existen, en casi innumerable número. [...] El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas. Abundan los sistemas increíbles, pero de arquitectura agradable o de tipo sensacional. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad, ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. (Borges 2007 25-26)

Lo que buscan estos metafísicos es lo que busca Borges en la filosofía; la recurrencia en su obra de las ideas y de las perplejidades filosóficas sólo se debe al valor estético que reconoce en ellas, es decir, su capacidad de asombro, de desconcierto, de extrañamiento, de sacudida contra nuestra concepción habitual del mundo, embotada por la costumbre.³ En esta crítica del lenguaje y del conocimiento, y en la postura subsiguiente de los metafísicos de Tlön, encuentra Borges su autodefinition como escéptico. Así lo expresa cuando repara en su tendencia a “estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y de maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial” (Borges 1999 293).

EL SIGNIFICADO DEL ESCEPTICISMO PARA LA FILOSOFÍA

Expuesta esta crítica del lenguaje y del conocimiento que aparece en la obra borgiana, la cual pone en el centro de la discusión el carácter constitutivo e insuperable de la perspectiva —y podría decirse, también, de la contingencia— en las relaciones epistémicas que establecemos con la realidad, podemos abordar el problema que nos interesa aquí fundamentalmente, a saber, el significado del escepticismo filosófico, sus alcances y su lugar dentro de la labor filosófica. La exposición anterior puede conducir, por sí sola, a la vindicación de, si cabe la expresión, un relativismo radical; de hecho,

³ Esta misma capacidad constituye el valor epistemológico de la literatura y del arte en general (véase p. ej. el ensayo de Viktor Schklovsky “El arte como artificio” (1997), y el término de *aisthesis*, tal como lo define H. R. Jauss en la *Pequeña apología de la experiencia estética* (2002)).



estos tópicos aparecen frecuentemente en las lecturas que se hacen de un Borges posmoderno. La intención de este ensayo al traer a colación la crítica borgiana del lenguaje, además de presentarla como el principal motivo del escepticismo filosófico, es poner un poco en tensión el relativismo que se suele desencadenar de ella, para pensar, desde esa misma tensión, el problema del escepticismo.

En el mismo texto sobre John Wilkins, Borges agrega, luego de lo que ya hemos citado acerca del carácter “arbitrario y conjetural” de los sistemas conceptuales de conocimiento: “[l]a imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios” (1999 160). Se puede leer aquí la tensión entre el relativismo que parece sobrevenir con la crítica borgiana y, llamémosle así por ahora, la responsabilidad para con la verdad en que se sostiene toda actitud filosófica consecuente. Junto con la crítica del lenguaje, en Borges se encuentra una escritura peculiarmente ordenada, lúcida y transparente, un estilo que difícilmente se encuentra en la literatura y que, en algunos casos, tampoco se halla en textos filosóficos. De acuerdo con Gutiérrez Girardot, lo dicho por Borges sobre Paul Valéry habla también sobre Borges mismo:

Proponer a los hombres la lucidez en una era bajamente romántica, en la era melancólica del nazismo y del materialismo dialéctico, de los augures de la secta de Freud y de los comerciantes del *surrealisme*, tal es la benemérita misión que desempeñó (que sigue desempeñando) Valéry. [...] Un hombre que, en un siglo que adora los caóticos ídolos de la sangre, de la tierra y de la pasión, prefirió siempre los lúcidos placeres del pensamiento y las secretas aventuras del orden. (Borges 1999 117)

En este sentido, el relativismo borgiano debe ser asumido de un modo que no excluya la validez epistemológica de la filosofía. Luis Eduardo Hoyos, en su ensayo “Significado y banalidad del escepticismo filosófico” (1999), ubica la cuestión sobre el escepticismo y las tensiones de éste frente a la filosofía. A partir de la observación acerca de que el escepticismo moderno, tal y como es rechazado y refutado desde la filosofía, es más un invento inflado de Descartes con el propósito de invalidarlo que una postura escéptica real, Hoyos trata de precisar el significado real del escepticismo para la filosofía. Para Hoyos, el escepticismo tiene relevancia filosófica como desafío y cuestionamiento a la teoría del conocimiento y, en cierto modo, también afecta el “desempeño epistémico de primer orden” (Hoyos 56), es decir el conocimiento como tal. Este ensayo se apoya, en gran parte, en la propuesta y la reflexión de Hoyos sobre el escepticismo filosófico, y por ello mismo trataremos de detenernos en esto último —el escepticismo frente al desempeño del conocimiento de primer orden—, puesto que, en mi opinión, queda allí un vacío no subsanado por el ensayo de Hoyos, cuando plantea que:

[...] [N]o es del todo correcto desvirtuar el conocimiento de un mundo real circundante a falta de esta seguridad [la seguridad ontológica que busca la teoría del conocimiento]. Sugerir tal cosa, supone una equivocación entre nuestro conocimiento de primer orden, con su base empírica y modesta de confiabilidad, y la búsqueda filosófica y metafísica de seguridad. Esta búsqueda se origina, ciertamente, en una consideración de la precariedad de aquella base empírica para producir confianza epistemológica, pero ella no afecta para nada los logros de dicho conocimiento empírico. (Hoyos 72)

Si bien uno de los aportes importantes del ensayo de Hoyos es la conciliación del escepticismo con el “realismo del sentido común”, conseguida al delimitar los alcances de cada uno,⁴ no resulta

⁴ “Lo que el aserto del sentido común establece no es, a mi modo de ver, una *demonstración* de la existencia de objetos externos, sino una *indicación* del carácter banal que posee una duda en la posibilidad del conocimiento empírico en general,



satisfactorio pensar que los esfuerzos del escepticismo dentro de la teoría del conocimiento no afecten en modo alguno al desarrollo del conocimiento de primer orden. Quizá por ello, Hoyos repara en que hay un aspecto del desempeño del conocimiento que se ve afectado por el escepticismo filosófico, a saber, que para tal conocimiento ya no sería “forzoso aceptar la hipótesis representacionista con miras a comprender nuestra relación epistémica con el mundo real, y lo que se llama ‘real’ [ahora sería] entendido en términos relacionales y mínimos” (Hoyos 72). Lo que se extraña del ensayo de Hoyos es una explicación de cómo afectaría esto fácticamente al ejercicio del conocimiento, pues lo que vendría a asumir el conocimiento de primer orden sería aquello que precisamente, según la separación de Hoyos, no le incumbe a éste sino a la teoría del conocimiento. No obstante, al final del ensayo, Hoyos vuelve sobre esta cuestión y declara que “todo esfuerzo de inteligibilidad que se respete es aporético” (83). Volveremos sobre este punto, que resulta muy apropiado para entrar a hablar sobre el escepticismo como ironía.

Una de las tesis del ensayo de Hoyos apunta a demostrar que el reconocimiento del factor de la contingencia y de la inconmensurabilidad entre las diversas concepciones filosóficas —en otras palabras, el factor del perspectivismo— como un factor determinante de nuestras formas de conocimiento filosófico no implica la desaparición de las posibilidades de construir, de examinar, de discutir y de establecer conocimientos filosóficos con un valor más o menos objetivo. Por este motivo, el esfuerzo filosófico por establecer:

[L]as condiciones mínimas de posibilidad de la conmensuración o de la comunicación con entendimiento, no excluye la posibilidad de inconmensurabilidad o de un desacuerdo duradero y conflictivo en el que no entran en juego, o mejor, no se contrarían, estas condiciones mínimas, sino en el que el papel determinante (y condicionador, a un nivel *no mínimo*) corre por cuenta de aspectos concretos, situacionales y contingentes. (Hoyos 76)

De esta manera, el escepticismo filosófico encontraría su significado en la vindicación del “carácter determinante, fuertemente determinante, de la contingencia” (Hoyos 76) que, sin embargo, no afecta los factores mínimos —necesarios— que definen y relacionan todos los intentos filosóficos de comprensión y conocimiento.

Una teoría que quiera explicar las condiciones que hacen posible la objetividad de nuestras creencias y de nuestras actitudes vitales más básicas y que no tenga en cuenta el aspecto relacional y contingente de la experiencia humana, me parece incomprensible. Pero, por otra parte, una concepción de esta experiencia que niegue que hay criterios integradores entre los hombres, entre las culturas, que niegue la existencia de principios o actitudes que sobrevienen a las situaciones disociadoras y contingentes, una concepción, digo, que niegue la necesidad de la integración o renuncie a su búsqueda, me parece insatisfactoria e inadmisible [...]. (Hoyos 79)

En este aspecto, la reflexión de Hoyos se acerca a las consideraciones de Hegel que aparecen en su ensayo “Relación del escepticismo con la filosofía” (1980), cuando se refiere al argumento escéptico de la inconmensurabilidad insalvable, que perpetúa las disputas entre sistemas filosóficos. Para Hegel, “si disputan entre sí sistemas filosóficos —naturalmente es distinto cuando disputa la filosofía con la no-filosofía— existe unidad en los principios” (Hegel 52). El escepticismo pone sus propios límites y reconoce tal “unidad en los principios” para ser a su vez reconocido

sólo porque se supone una referencia inverificable de éste al mundo real. [...] El supuesto no experimentable de una *realidad en sí* no es condición necesaria de un conocimiento empírico” (Hoyos 59).



y estimado dentro de la filosofía. Valga decir, sin embargo, que Hoyos advierte con razón que el umbral en el que la filosofía debe situarse para reconocer la coexistencia de estos dos aspectos, en gran medida contradictorios, conlleva necesariamente un dilema. Dicho dilema se presenta entre, por un lado, la necesidad para el establecimiento de lo universal e invariable de excluir todo lo “menos mínimo”, es decir, “lo que es situacional, particular y contingente” (Hoyos 79) y, por otro lado, el consiguiente riesgo que corre tal búsqueda filosófica de las mínimas condiciones de objetividad de “desaparecer o quedar en el vacío” (*id.* 80) ante la afirmación del carácter determinante de la contingencia. El valioso aporte de Hoyos para con este dilema descansa en el reconocimiento de su indisolubilidad:

No estoy muy seguro de que este dilema tenga una solución. Sí me parece posible, en cambio, afirmar dos cosas mucho más modestas en relación con él: una, que cada uno de los cuernos del dilema, tomado separadamente, es menos poderoso filosóficamente de lo que se cree y también, tal vez, menos interesante. [...] [La otra], que no parece posible la exclusión mutua de las posiciones definidas en cada uno de sus cuernos. Esto es, que él debe ser efectivamente entendido como dilema, como problema. (Hoyos 80)

Considero muy satisfactoria la reflexión de Hoyos sobre la situación del escepticismo, particularmente porque, en mi opinión, la integración y valoración de éste dentro del terreno filosófico es indisoluble de las tensiones que genera frente al estatus de la filosofía y los deberes y facultades que ella tradicionalmente se ha arrogado. Pensar la relación del escepticismo con la filosofía como un dilema, como la tensión constante entre dos fuerzas opuestas que por su impulso natural tratan de neutralizarse la una a la otra, como la coexistencia de ambas a pesar de ellas mismas, en un espacio en el que no parecen haber cabido juntas, pensar así esta relación, digo, resulta el mejor camino para comprender el significado del escepticismo entendido como ironía, del escepticismo como lo asume Borges desde el reconocimiento del mismo dilema.

Este dilema es también, en cierto modo, el dilema entre la creencia y la duda; incluso podemos pensar más concretamente que la insolubilidad del dilema radica en el hecho de que en cada uno de sus cuernos habita el impulso de la creencia y de la duda, respectivamente. Si queremos entender las implicaciones de dicho dilema para el escepticismo filosófico, puede ser muy iluminador pensar a fondo la relación de la duda con la creencia. Al respecto, son muy agudas las proposiciones de Wittgenstein, traídas por Hoyos, para mostrar que todo movimiento de duda descansa a su vez en una creencia estable:

“Quien quiera dudar de todo no irá hasta la misma duda. El mismo juego de dudar supone la certeza. [...] Lo que en realidad quiero decir es que un juego del lenguaje sólo es posible si uno confía en algo. (No he dicho: ‘si uno puede confiar en algo’)” (§115). Finalmente: “[...], la duda descansa sobre lo que está fuera de duda” (§519). (Hoyos 74)

Ciertamente la actitud escéptica moviliza la duda contra las creencias, pero ella misma está libre de sus propios principios, es decir, de sus propias creencias. El escepticismo puede ser fácilmente una postura dogmática más si, precisamente, se concibe como una postura tal. Pero antes de entrar en el problema que le plantean sus propias creencias al escepticismo, es necesario que nos detengamos un poco en el problema mismo de la creencia. Pero tan característico como esto —repara Hoyos acerca del mismo Wittgenstein—, es la sugerencia, repetida varias veces, acerca del hecho de que la confianza que tenemos en nuestras creencias básicas no puede ser justificada



desde un principio, ni puede ser absolutamente fundamentada: “A la base de la creencia fundada yace la creencia infundada’ (§253)” (Hoyos 74). Si la duda requiere de una certeza como base, ello se debe al carácter ineludible de la creencia. El escéptico no es, como se entiende comúnmente, aquel que “no cree en nada”; en sentido estricto, una concepción del mundo que no crea en nada nos resulta inimaginable y es una contradicción *in adjecto*, pues es debido a tales creencias que el hombre puede elaborar concepciones de mundo y producir conocimiento. Y esas creencias fundamentales son tan injustificables racionalmente como necesarias. En esas creencias hay, como lo apunta Hoyos, “una forma de vida y un sistema de creencias que no se *escoge*, sino que constituye el ambiente en el que crecemos y que nos permite adoptar diferentes juegos de lenguaje” (*ibíd.*).

Es, curiosamente, a partir de la consideración del carácter ineludible de la creencia, que se puede comenzar a comprender el significado del escepticismo filosófico. Si bien, como trataremos de observar a continuación, la creencia amenaza al escepticismo desde su propia raíz, es hacia el sistema de creencias que apunta el sentido del escepticismo y, por ello, resulta incomprensible la asociación inmediata que se hace muchas veces entre éste y un relativismo radical. El hecho de que haya un sistema de creencias ineludible que, en parte, sea común a la mayoría de nuestras concepciones sobre la realidad, no significa que tal sistema sea inamovible y, si cabe el término, naturalizable. En otras palabras, para volver al planteamiento de Hoyos, la evidencia de lo que llamamos el sentido común debe tener presente que dicho factor es mínimo frente a las divergencias que se dan a un nivel menos básico y a la inconmensurabilidad de éstas y, también, debe considerar que el sentido común o el sistema básico de creencias no es completamente independiente de la contingencia, sino que se mueve y puede cambiar parcialmente de contenido obedeciendo a nuestro devenir histórico.⁵ Lo peligroso del escepticismo, en realidad, no radica en que llegue a la deconstrucción de todas las creencias, pues todo lo que puede alcanzar en este sentido no es más que ese discurso relativista sin ecos fuera de su propia palabrería. El escepticismo sólo puede, y ese es su valor filosófico, poner en movimiento el sistema de creencias sin salir realmente de él.

El peligro para el escepticismo, hemos dicho, radica en reconocerse a sí mismo como postura filosófica y caer bajo sus propias creencias. Dicha postura es atacada por Hegel debido a lo que tiene de positivo, a saber, la *afirmación* de la duda, del principio escéptico de la imposibilidad del conocimiento. Esta postura, para Hegel, conduce a la “muerte de la razón especulativa” (Hegel 51), por cuanto se sostiene inmutable en el quietismo o, como él le llama, la “*apragmosyne* filosófica —no tomar ningún partido, sino estar decidido de antemano a someterse a lo que el destino corone con la victoria y la universalidad—” (*ibíd.*). En oposición al escepticismo así concebido, Hegel aboga por un escepticismo que constituya una “pura negatividad” (*íd.* 80), entendiendo por pura negatividad la ausencia de la *afirmación* de los principios universales del escepticismo y el reconocimiento de éste como el solo movimiento de la duda, que estaría así dentro de la filosofía como el movimiento negativo constitutivo de la dialéctica:

⁵ En este punto debo aclarar que pienso en la cercanía de nuestros sistemas de creencias con la ideología —entendida como la concepción sobre la realidad o sobre algunos de sus aspectos, que se entroniza y que se suele imponer sobre otras concepciones diferentes— y, desde esta perspectiva, creo que los sistemas de creencias no sólo *pueden* transformarse sino que *deben* hacerlo. A pesar de que podamos considerar que la ideología se mueve en un ámbito menos básico que el del sentido común, creo que por la dificultad que hay en definir el umbral que separa lo mínimo común de lo que está sobre él, y por el error que habría en tomarlas como dos esferas autónomas donde la de la contingencia no afectaría la del sentido común, vale la pena tener presente esta cercanía y sus implicaciones.



Así pues, en tanto en cuanto el escepticismo posee ahora su lado positivo *exclusivamente* en el carácter [Hegel quiere decir: no en su afirmación universal, no en su dogma escéptico], no se propone como una herejía o una escuela, sino, según se ha referido anteriormente, como una *ἀγωγή* [método], una educación para un modo de vida. (Hegel 86)

Para Hegel, es de esta manera como el escepticismo adquiere un papel fundamental dentro del ejercicio auténtico de la filosofía, “que no es ni escepticismo ni dogmatismo puro sino ambos a la vez” (Hegel 67). En el reconocimiento hegeliano del valor del escepticismo dentro de la filosofía, habita la comprensión de éste, más que como una escuela filosófica o antifilosófica, como un movimiento propio de todo ejercicio filosófico. Y el valor de este movimiento se remite precisamente a la ineludibilidad de la creencia, puesto que la filosofía es un ejercicio que constantemente debe sacudirse y distanciarse de la amenaza del dogmatismo, encarnado en dicho sistema de creencias. Por esto mismo, Hegel dirá que el escepticismo “constituye el aspecto libre” (*id.* 69) de la filosofía. Frente a la omnipresencia de la creencia, el escepticismo adquiere relevancia porque se encuentra en el origen de todo ejercicio de interrogación filosófica. De acuerdo con Hoyos, “todo esfuerzo de inteligibilidad que se respete es aporético” (Hoyos 83), y en este carácter aporético se halla el impulso escéptico de todo ejercicio filosófico, impulso que constituye la libertad e independencia de la filosofía. Es necesario hacer aquí un reconocimiento sencillo pero fundamental: tanto la consideración de nuestra tendencia natural hacia la creencia, como la derivación que de allí se hace de las posibilidades precisas del escepticismo filosófico, fueron parte del enriquecedor aporte del pensamiento de Hume, como se puede ver en esta advertencia sobre su planteamiento escéptico:



Si en este momento se me preguntara si creo sinceramente en este argumento, que con tanto trabajo parezco inculcar en los demás, y si soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en *ninguna* cosa medida *ninguna* ni de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente superflua, y que ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir [...]. (Hume 315)

Ante la imposibilidad de suspender totalmente nuestras creencias, el escepticismo se ve limitado a existir como un movimiento evanescente e inconstante de la conciencia y, además, parcial, sin la facultad de negarlo todo. Es allí donde cobra su relevancia particular para la filosofía.

Es importante recordar que el valor filosófico rescatado por Hegel para el escepticismo descansa en el funcionamiento de su filosofía dialéctica, dentro de la cual el movimiento negativo propio del escepticismo sólo aparece momentáneamente para ser absorbido por la nueva afirmación (la síntesis); de este modo, el escepticismo podría ser un ejercicio inicial que desaparecería paulatinamente con la construcción positiva del sistema filosófico. Pero la duda escéptica no debe desaparecer en un movimiento inicial, sino que tendrá que aparecer constantemente y cuestionar de nuevo lo que se daba por hecho. En este punto es crucial comprender que la actitud escéptica, si bien no consiste en negar axiomáticamente todo conocimiento, pues caería en su propia trampa, tampoco está atada a un determinado fundamento que, en el caso de Hegel, iría creciendo y consolidándose progresivamente. El escepticismo debe ser capaz ante todo de atacar el fundamento propio, el sistema de creencias del que surge. Sólo siendo capaz de sacudirse a sí misma, la actividad filosófica puede hallar su valor propiamente escéptico. Considero que más que ese movimiento inicial que es absorbido en seguida por el

Escepticismo e ironía: a propósito de Borges y el problema del lenguaje

movimiento afirmativo —con el cual este movimiento constructor iría creciendo y constituyendo un sistema filosófico— el escepticismo se mueve en relación con la filosofía como Penélope en las noches: destejiendo lo ya hecho para tener siempre al día siguiente qué tejer. Y su relación con el sistema de creencias, como ha tratado de mostrarse, no consiste en suspenderlo y negarlo, sino en moverse libremente con él, movilizándole, de tal modo que sea capaz de renovar constantemente el lugar desde el cual se está comprendiendo el mundo.

Lichtenberg, quien representa en gran medida esa libertad escéptica propia de la filosofía, escribe en uno de sus aforismos: “[h]ay una gran diferencia entre creer *aún* algo y creerlo *de nuevo*. Creer *aún* que la luna influye sobre las plantas revela estupidez y superstición. Sin embargo, creerlo *de nuevo* manifiesta filosofía y reflexión” (20). Lo propio del escepticismo no es descreer de todo, sino su capacidad de descentrar su propia perspectiva y pensar de nuevo en lo que ya se había dado por hecho. Por esta vía vale la pena decir que, a pesar de las tensiones que pueden existir entre el escepticismo y la filosofía, el escepticismo es para la filosofía su fuerza motriz y su constante posibilidad de seguir siendo lo que es, el ejercicio más lúcido del pensamiento, sin que la pueda reemplazar un sistema infalible de conocimiento. Así, vale la pena preguntarse por lo que realmente constituye el valor de la filosofía, si sus hallazgos positivos sobre la verdad —como se ha creído tradicionalmente—, o sus inagotables aporías. Aunque considero que sólo la búsqueda de lo verdadero, entendiéndose lo que se entienda por ello, le otorga sentido a la labor filosófica, es importante tener presente el valor específicamente escéptico del ejercicio de filosofar, concebido en cierto modo como un antídoto contra el bombardeo fascinante de “verdades”, de ideologías, que nos atraen por nuestro impulso ineludible hacia la creencia. La importancia de reconocer esto es considerable, si se piensa en que la filosofía misma no está exenta de generar sus propios dogmas y convertirse en el obstáculo mismo del filosofar, como lo sugiere Lichtenberg al advertir en ello un peligro frecuente.



EL ESCEPTICISMO COMO IRONÍA

En este punto es donde nos interesa acercarnos al escepticismo filosófico a la ironía, con el fin de dilucidar más claramente lo que queremos subrayar como el valor fundamental del escepticismo para la filosofía. No cabe dentro de los límites del presente ensayo dar una definición acabada de lo que es la ironía, entre otras cosas porque, como lo reconoce De Man en una conferencia sobre el tema, “el lenguaje definicional parece encontrarse con problemas cuando se trata de la ironía” (1998 233). Definir la ironía es particularmente problemático si consideramos que ésta consiste precisamente en un movimiento que intenta repeler las definiciones. Tomemos más o menos provisoriamente una definición que da Milan Kundera, cuando habla de ésta como el método estructural de la novela y la opone a la sátira: mientras que la sátira, “segura de su propia verdad, ridiculiza lo que decide combatir” (214), la ironía no se sostiene en una tesis para atacar a otras, sino que es capaz de ampliar el espectro de colores con el que se tiñe el mundo y, de este modo, multiplicar las perspectivas y complejizar la concepción de éste:

La ironía quiere decir: ninguna de las afirmaciones [...] puede tomarse aisladamente, dada una de ellas se encuentra en compleja y contradictoria confrontación con las demás afirmaciones, las demás situaciones, los demás gestos, las demás ideas, los demás hechos. (Kundera 215)

En este sentido, podemos considerar la ironía como un distanciamiento frente al discurso propio, que permitiría la puesta en relación de lo que se dice con todo aquello no dicho o, mejor, dicho

en otros lugares, por otros, por uno mismo. Este distanciamiento propio de la ironía evidencia ya una cercanía con el escepticismo, específicamente con la epojé (ἐποχή), la suspensión del juicio, el distanciarse de toda proposición, la renuncia a toda afirmación o negación. Pero como veíamos respecto al escepticismo como postura, la epojé también se suele entender como una postura universalista —y en ese caso, dogmática— de negación y de rechazo a la totalidad de creencias y de percepciones sobre la verdad. A diferencia de esto, la ironía es un segundo movimiento precedido por la creencia y que, por consiguiente, constituye un movimiento negativo sólo respecto del primero. Así Jankelevitch comprende lo que llama la conciencia irónica:

Aunque no todo conocimiento ironice abiertamente sobre su objeto, podemos decir que la conciencia es una ironía naciente, una sonrisa de la inteligencia. Segundo movimiento, opuesto a un primero de credulidad absoluta, o afirmación ingenuamente categórica, la conciencia [irónica] es una especie de *echarse atrás*, una ἐποχή. (Jankelevitch 20)

En la medida en que la ironía constituye un segundo movimiento que, como el de Penélope, desanda lo hecho por el primero, no puede entenderse como una postura universalista, sino como un movimiento limitado siempre a *poner en suspenso* un particular grupo de juicios o creencias. Y, lo que es más importante, la ironía entonces sería un movimiento esencialmente dirigido hacia la suspensión de las propias creencias; es un movimiento que sólo tiene sentido gracias al primero y exclusivamente si va dirigido contra lo forjado por tal movimiento. Así como Penélope no podría destejer nada en la noche si no tejiera en el día —puesto que sólo puede destejer lo que ella misma ha tejido— y, más aún, el único motivo que justifica ese destejer es la posibilidad de tener siempre de nuevo qué tejer, así la actitud escéptica en la filosofía tiene su sentido exclusivamente como movimiento de autoconciencia, como puesta en cuestión de las propias creencias. En otras palabras, sólo se puede dudar de lo que se ha creído, sólo se puede ser realmente escéptico con respecto a sí mismo y sus juicios de conocimiento. Por consiguiente, el escepticismo es un distanciamiento, no de toda creencia en general, sino ante todo de las creencias hacia las que en determinado momento nos movilizamos.

En este sentido, el movimiento irónico del escepticismo procura un efecto semejante al de la experiencia estética, si se piensa en lo dicho respecto de Borges y de los metafísicos de Tlön: el extrañamiento, el asombro y el desconcierto de nuestras propias certezas. No forma parte de este trabajo explorar esta relación; sólo cabe tener presente esta relación con la experiencia estética, experiencia que contiene en sí la pregunta sobre el motivo del placer estético, para pensar en Sócrates y el surgimiento de la ironía socrática entre los griegos. Por una parte, dice Jankelevitch, “Sócrates divierte a los atenienses [...] emborrachándolos con dialéctica y con ideas agudas; de ahora en adelante hay sitio en Grecia para los pensamientos ágiles y sutiles, para la crítica fecunda” (Jankelevitch 12-13). Pero igualmente:

[D]espués de haber escuchado a Sócrates, ya no es posible seguir durmiendo con la cabeza apoyada en la almohada de las viejas certidumbres: se acabó la inconsciencia, la tranquilidad, la felicidad. A todos los lleva hacia el callejón sin salida, los hunde en la perplejidad de la *aporía*, que es trastorno sintomático producido por la ironía. (Jankelevitch 13)

La pregunta sobre el porqué del placer de la experiencia estética está sintonizada con esta paradoja de la ironía que, a la vez que perturba con la perplejidad, produce placer con el regalo del juego y de la libertad del pensamiento. Ha de estar aquí presente el dilema de la libertad y la responsabilidad.



Escepticismo e ironía: a propósito de Borges y el problema del lenguaje

Sócrates repara en algo muy simple que tiene que ver con el problema del lenguaje: “[l]o que se dice ahora no parecerá muy convincente más adelante, que, de todo lo que digamos, siempre hay una parte que habrá que rechazar o modificar si se tienen en cuenta todas las cosas que se podrían decir” (Platón, en Ballart 42); esto es, el carácter contingente que determina el discurso y el conocimiento discursivo y la distancia entre el lenguaje y lo que llamamos alma humana, a propósito de la crítica del lenguaje de Borges. La ironía se suele comprender como un recurso retórico que se puede utilizar más o menos deliberadamente, como artificio empleado contra el discurso de los otros. Pero, aparte de lo dicho acerca de que la ironía se constituye realmente como un segundo movimiento que sólo puede dirigirse contra su propio primer movimiento, lo que debemos considerar respecto a la crítica del lenguaje que hemos rastreado en Borges y que está presente desde los orígenes de la ironía en Grecia es el hecho de que la ironía no es tanto un artificio como un movimiento connatural al lenguaje:

La ironía podría llamarse, en el sentido propio del sentido del término, *alegoría*, o mejor, *pseudología*, porque piensa una cosa y, a su manera, dice otra. Nuestro lenguaje es de por sí alegórico o pseudológico, pues la relación que mantiene con el pensamiento, que, supuestamente, debe expresar, es compleja y más o menos mediata. (Jankelevitch 40)

En la toma de conciencia sobre el carácter alegórico o, para volver a Borges, metafórico del lenguaje está el valor de la ironía, puesto que sólo el movimiento irónico es capaz de sincronizarnos de nuevo con la forma en que funciona el discurso y el conocimiento discursivo. En este sentido, el escepticismo es ese movimiento irónico que recuerda lo dicho por Chesterton y por Sócrates, a propósito de las limitaciones del lenguaje.⁶ Es recordar, también, el problema de la comunicación que de allí se desencadena: “[l]as palabras se comprenden mejor entre ellas que por quienes hacen uso de ellas’ (Goethe). Las palabras tienen una forma de decir cosas que no coincide en absoluto con lo que queremos que digan” (De Man 1998 256). El escepticismo es, en fin, la conciencia sobre los problemas y límites del lenguaje, y debe al carácter contingente de éste su pertinencia y valor filosóficos.

Vale la pena observar que la ironía ha generado en la filosofía una discusión semejante a la que se produce con el escepticismo. En efecto, también se puede hablar de la concepción de la ironía como una postura, concepción que se atribuye principalmente a Friedrich Schlegel. Jankelevitch hace la distinción, hecha también por Hegel con respecto a la ironía y al escepticismo, entre la ironía antigua (socrática) y la ironía moderna, y llama a ésta una “borrachera de subjetividad trascendental”: “[a]sí, mientras la sabiduría socrática desconfía tanto del conocimiento de sí mismo como del conocimiento del mundo, y llega al saber de su propia ignorancia, la ironía romántica, en cambio, sólo aniquila el mundo para tomarse más en serio a sí misma” (Jankelevitch 17). La diferencia radicaría en que la ironía moderna se ha olvidado de su propia contingencia y ha empezado a tomarse con demasiada seriedad a sí misma. Es evidente que la trampa en que cae el escepticismo, cuando empieza a creer en sí mismo, es la misma en la que caería la ironía si creyendo develar con su movimiento el carácter contingente de todo discurso empieza a tomarse a sí misma como algo trascendental. El sentido del escepticismo filosófico radica

⁶ En Jankelevitch se halla también una reflexión semejante a la que Borges evoca en Chesterton: “[t]odo sería [más] simple si se renunciase a la idea de una ‘traducción’, a la idea de Dios sabe qué transfusión de un pensamiento evocado por milagro en sonidos y signos; pero para eso habría que empezar renunciando a la idea de una correspondencia ‘yuxtalineal’ entre las ideas y las palabras” (40-41).



principalmente, hemos dicho, en la capacidad para ser escéptico con sus propias creencias, del mismo modo en que la ironía sólo puede ser valiosa si es capaz de ironizar sobre sí misma. De lo contrario, el escepticismo, entendido como ironía, sólo será un juego sin importancia, que podrá ser utilizado quizá como un medio de distensión y entretenimiento inconsecuente, “que así como desvaloriza los intereses más substanciales de la vida también aniquila toda responsabilidad moral” (Jankelevitch 131). La ironía está enmarcada, al igual que el escepticismo, dentro del sistema de creencias, el cual le otorga el peso necesario de la seriedad, como dice Jankelevitch. La ironía requiere el presupuesto de la verdad, pero:

Ante todo, esa verdad no podría ser la propia ironía. Decir que la ironía [...] acaba volviéndose seria no significa en modo alguno decir que se toma en serio a sí misma [...]. Hay un dogmatismo propio de la ironía que es tan inconsciente como cualquier otro absolutismo y que se paraliza en la ridícula afirmación de su propia frivolidad; para seguir siendo transitiva y verdaderamente humorística, verdaderamente consciente de sí misma, la ironía tiene que ser capaz de no serlo: ¡tan irónica que sepa ser seria, tan complicada que sepa ser simple, siempre móvil e imprevisible al máximo! La ironía es una de esas cualidades que resulta contradictorio atribuirse, porque su existencia sólo obedece a la pura movilidad de la vida. (Jankelevitch 153-154)

La ironía escéptica no debe perder de vista las tensiones dentro de las cuales actúa, no debe olvidar el dilema que plantea Hoyos. De este modo, la ironía escéptica coexiste con la búsqueda filosófica e impulsa su propio rigor, pues todo juego lo exige; de lo contrario, el *juego* filosófico perdería todo valor si olvidara sus principios lógicos, su necesidad y exigencia de claridad, de coherencia. Por este motivo, el relativismo posmoderno puede llegar a ser irrelevante para la filosofía. Así, aunque el escepticismo es un movimiento de liberación que a través del distanciamiento convierte —de nuevo con Jankelevitch— “la presencia en ausencia”, abre espacio para “mirar a derecha e izquierda y se quita por fin el pesado manto de la necesidad” (Jankelevitch 21), ello no suspende de hecho lo necesario, el fundamento vital; es de nuevo el dilema, la tensa coexistencia entre la ironía y la seriedad, entre el juego y la verdad, entre la duda y la creencia. Hoyos ve en el carácter aporético de todo ejercicio filosófico el aporte del escepticismo al conocimiento y, evidentemente, es un movimiento que se libera de las necesidades vitales, pues sabemos que es inútil para la supervivencia caer en la perplejidad de la pregunta. Esa liberación es muy valiosa en la filosofía, pero no tendría ningún valor si dicho momento aporético no fuera impulsado por la búsqueda de la certeza. Quizá Novalis tenga razón al comprender la filosofía como la nostalgia de hallar la casa en todas partes, pues filosofar es buscar la certeza y la seguridad que precisamente ha quedado atrás por el impulso aporético de la filosofía. Podemos ver con esto que la necesidad vital del sistema de creencias está siempre en todo movimiento filosófico, incluido el movimiento negativo del escepticismo y la ironía. Es dicha necesidad la que le da sentido a la filosofía, a pesar de que ésta haga siempre lo que siempre debe tratar de hacer: abandonar la casa y continuar el viaje.

Esta paradoja está también presente en Borges cuando, con ironía, elabora su “Nueva refutación del tiempo” (1999) y, luego de disertar sobre la inexistencia del tiempo, cierra con un párrafo que equivaldría al segundo movimiento del que hemos hablado:

Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del



Escepticismo e ironía: a propósito de Borges y el problema del lenguaje

infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal; es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es un río que me arrebatara, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges. (Borges 1999 286)

Entonces, si la filosofía es de algún modo un rodeo que retorna siempre, que va de la aporía y la perplejidad al juicio y la certeza, y viceversa, ¿cuál es el valor de la filosofía? Si se considera exclusivamente la meta del ejercicio filosófico como el aporte de aquélla, entonces es probable que la reflexión sobre el desarrollo histórico de la filosofía sirva de argumento para defender el agnosticismo o el irracionalismo, mientras se busca con qué actividad realmente útil reemplazar la filosofía. La búsqueda filosófica tiene valor en sí misma como ejercicio, el filosofar, tejer y destejer, y este valor se deriva del reconocimiento de las limitaciones epistemológicas del lenguaje:

Así pues, el instrumento es un impedimento, pero el impedimento será un instrumento. Hay obstáculos en mi camino que acaban siendo mi camino, escribe Henri Delacroix; porque, además de que el camino sólo es una victoria relativa sobre el obstáculo, este último es el que define, traza y canaliza el camino como camino. (Borges 1999 43)

De esta manera, la vindicación del escepticismo como ironía conlleva una reflexión sobre la razón de ser de la filosofía misma que resaltaría el valor intrínseco del camino que recorre el pensamiento filosófico. La larga y preciada tradición de la filosofía tiene su valor y su permanente vigencia en esos senderos que han recorrido los hombres para llegar a tales conceptos, a tales sistemas. Y la vuelta a esa tradición no tiene importancia si se vuelve a ella para extraer únicamente las respuestas, pues estudiar y pensar la filosofía es principalmente volver a recorrer los senderos que se han trazado, una y otra vez, y buscar abrir nuevos, pero nunca dejarlos para acomodarse en un solo sitio. El escepticismo es el motor que impulsa tales aventuras del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

BALLART, P.

Eironieia. La figuración irónica en el discurso literario moderno. Barcelona: Quaderns Crema, 1994.

BORGES, J. L.

Otras inquisiciones. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Arte poética. Barcelona: Crítica, 2001.

Ficciones. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

DE MAN, P.

“Un maestro de nuestros días: Jorge Luis Borges”. *Escritos críticos (1953-1978)*. Madrid: Visor, 1996.

“El concepto de ironía”. *La ideología estética*, trad. de Asensi, M. & Richart, M. Madrid: Cátedra, 1998.

FOUCAULT, M.

Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas, trad. Frost, E. C. Buenos Aires: Editorial Siglo Veintiuno, 1968.



GUTIÉRREZ GIRARDOT, R.

Jorge Luis Borges. El gusto de ser modesto. Bogotá: Panamericana, 1998.

HEGEL, G. W. F.

“Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo”. *Esencia de la filosofía y otros escritos*, selección, traducción y notas de Negro Pavón, D. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1980.

HOYOS, L. E.

“Significado y banalidad del escepticismo filosófico”, *Ideas y valores* 109 (1999): 53-84.

HUME, D.

Tratado de la naturaleza humana, tomo 1, trad. Duque, F. Barcelona: Orbis, 1984.

JANKELEVITCH, V.

La ironía, trad. Pochtar, R. Madrid: Taurus, 1982.

JAUSS, H.R.

Pequeña apología de la experiencia estética. Barcelona: Paidós, 2002.

KUNDERA, M.

“Los caminos en la niebla”. *Los testamentos traicionados.* Barcelona: Tusquets, 1994.

LICHTENBERG, G. CH.

Aforismos. Colección Señal que Cabalgamos n.º 87, introducción, selección y traducción de Hernán Darío Caro. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Centro Editorial FCH, 2008.

PLATÓN

Obras Completas. Madrid, Aguilar, 1996.

SCHKLOVSKY, V.

“El arte como artificio”. *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, comp. Todorov, T. México D.F.: Editorial Siglo Veintiuno, 1997: 55-70.

