

Revista RLF Latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XVII N° 2

Oswaldo Porchat Pereira: Sobre o que aparece

Horacio Spector: Libertad negativa y libertad positiva

José R. Maia Neto: Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard

Graciela E. Marcos de Pinotti: Aporías del no-ser y aporías de lo falso en *Sofista* 237b-239c

Mario A. Presas: La re-descripción de la realidad en el arte

Alejandro Cassini: La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global

Anne Freire Ashbaugh: La verdad de la ficción (Una lectura de *República* 376e5-377a6)

María Inés Mudrovcic: La frontera entre el discurso histórico y el de ficción: la propuesta humeana

Oscar Nudler: Cambio científico y larga duración: el caso de Galileo

Alfons Barceló: Noticia del *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

COMITE DE REDACCION

Leiser Madanes Rafael Braun Osvaldo Guariglia
Ezequiel de Olaso Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

† Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J.E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)	Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torretti (Puerto Rico)	Margarita Valdés (México)
Enrique Villanueva (México)	Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina			
Individuos	A	220.000	
Instituciones	A	440.000	
Exterior			
Individuos	U\$S	22	
Instituciones	U\$S	32	
Por vía superficie	U\$S	3	
Por vía aérea, recargo de	U\$S	8	

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica dos veces por año.
Editor responsable: Leiser Madanes. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1991

VOLUMEN XVII.

N° 2

SUMARIO

ARTICULOS

Oswaldo Porchat Pereira: Sobre o que aparece	195
Horacio Spector: Libertad negativa y libertad positiva	231
José R. Maia Neto: Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard	243
Graciela E. Marcos de Pinotti: Aporías del no-ser y aporías de lo falso en <i>Sofista</i> 237b-239c	259
Mario A. Presas: La re-descripción de la realidad en el arte	275
Alejandro Cassini: La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global	291

NOTAS

Anne Freire Ashbaugh: La verdad de la ficción (Una lectura de <i>República</i> 376e5-377a6)	307
María Inés Mudrovic: La frontera entre el discurso histórico y el de ficción: la propuesta humeana	320
Oscar Nudler: Cambio científico y larga duración: el caso de Galileo	329

ESTUDIO CRITICO

Alfons Barceló: Noticia del <i>Treatise on Basic Philosophy</i> de Mario Bunge	343
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Margherita Isnardi Parente, <i>Stoichi Antichi</i> (Alfonso Gómez Lobo), Leo Groarke, <i>Greek Skepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought</i> (Ezequiel de Olaso), Ricardo Maliandi, <i>Ética: conceptos y problemas</i> (Mónica B. Cragnolini), Richard J. Bernstein, <i>Science Hermeneutics and Praxis</i> (María Cristina Di Gregori), Avner Cohen y Marcelo Dascal, <i>The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?</i> (Mónica B. Cragnolini)	357
---	-----

CRONICA

José Ferrater Mora (Mario Bunge), Héctor -Neri Castañeda (Ezequiel de Olaso), Andrés Rómulo Raggio (Carola Crespo de Blaquier)	373
--	-----

COLABORADORES

OSWALDO PORCHAT PEREIRA: Véase RLF, XII, 3 (noviembre 1986).

HORACIO SECTOR. Doctor en Derecho (Universidad de Buenos Aires). Investigador permanente del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales "Ambrosio L. Gioja" (Universidad de Buenos Aires). Presidente del Instituto de Estudios sobre Teoría Social y Políticas Públicas (INSTEPO). Ex becario investigador de la Fundación Alexander von Humboldt. Autor de varios artículos en revistas filosóficas argentinas y extranjeras y del libro *Autonomy and Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1992). Dirección: Av. Gaona 3044, 1416 Buenos Aires.

JOSE MAIA NETO. Maestro en filosofía (Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, 1987) y Doctor en Filosofía (Washington University, 1991). Su tesis de doctorado versó sobre la relación escepticismo y fe en las obras de Pascal, Kierkegaard y Shestov. Actualmente es becario de post-doctorado de la Foundation for the Study of Intellectual History en París. Dirección: Dept. of Philosophy, Washington University St. Louis, MO 63130, E.E.U.U.

GRACIELA MARCOS DE PINOTTI. Profesora en filosofía (1978). Doctora en filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1991). Docente auxiliar en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) desde 1980. Becaria del CONICET desde 1985. Obtuvo el primer premio *ex aequo* de la Distinción Bernardo A. Houssay instituido por la RLF. Es autora de artículos y numerosas comunicaciones sobre temas de filosofía antigua, fundamentalmente concernientes a los diálogos tardíos de Platón. Dirección: Benito Juárez 2828, 1417 Buenos Aires.

MARIO A. PRESAS. Doctor en filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Ex-becario de la Fundación Humboldt. Es profesor titular de Estética en las Universidades de La Plata y Buenos Aires e investigador principal del CONICET. Ha publicado *Gabriel Marcel* (Bs.As., 1967), *Situación de la filosofía de Karl Jaspers* (Bs.As., 1978) y numerosos artículos sobre estética, fenomenología y hermenéutica. Dirección: Calle 6, n° 529, dep. 3, 1900 La Plata, Buenos Aires, Argentina.

ALEJANDRO CASSINI. Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos (1990). Ha publicado artículos sobre lógica, epistemología y metafísica de Aristóteles. Prepara actualmente el libro *Conocimiento y contradicción en Aristóteles*. Se ha ocupado también del concepto clásico y cuántico de átomo. Dirección: Thames 2272, 8° (1425) Buenos Aires, Argentina.

ANNÉ FREIRE ASHBAUGH. Nacida en Puerto Rico. Es full professor en Colgate University. Ha publicado *Plato's Theory of Explanation* (State University of New York Press, 1988) y artículos sobre filosofía antigua y filosofía de la literatura. Dirección: Colgate University, Department of Philosophy and Religion, Hamilton, New York 13346-1398, USA.

MARÍA INES MUDROVIC. Profesora y licenciada en filosofía (Universidad Nacional de Buenos Aires). Asistente de docencia en la Facultad de Humanidades (COMAHUE). Becaria del CONICET desde 1988. Su tema de investigación versa acerca del concepto iluminista de historia. Dirección: Saavedra 249, 8303 Cinco Saltos, Río Negro, Argentina.

OSCAR NUDIER. Doctor en filosofía (Universidad Nacional de La Plata, 1974). Miembro de la carrera del investigador del CONICET y de la Fundación Bariloche. Ha sido director de proyectos de investigación de la Universidad de las Naciones Unidas; ha sido becario Fulbright en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Harvard y ha sido profesor visitante en la Universidad de Campinas. Su tarea de investigación se ha centrado sobre problemas epistemológicos, incluyendo aspectos psicológicos e históricos de la evolución del pensamiento científico, aunque ha abordado también otras áreas como el estudio de la metáfora, la teoría del conflicto, etc. Dirección: Fundación Bariloche, Casilla de Correo 138, 8400 Bariloche, Río Negro, Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, N° 2 (Primavera 1991)

SOBRE O QUE APARECE

Oswaldo Porchat Pereira

1. A experiência do cotidiano nos brinda sempre com anomalias, incongruências, contradições. E, quando tentamos explicá-las, explicações à primeira vista razoáveis acabam por revelar-se insatisfatórias após exame mais acurado. A natureza das coisas e eventos não nos parece facilmente inteligível. As opiniões e pontos de vista dos homens são dificilmente conciliáveis, ou mesmo, umas com as outras, inconsistentes. Consensos porventura emergentes se mostram provisórios e precários. Quem sente a necessidade de pensar com um espírito mais crítico e tenta melhor compreender, essa diversidade toda o desmorteia.

Talvez a maioria dos homens conviva bem com esse espetáculo da anomalia mundana. Uns poucos não o conseguem e essa experiência muito os perturba. Alguns destes se fazem filósofos e buscam na filosofia o fim dessa perturbação e a tranquilidade de espírito. Uma tranquilidade de espírito que esperam obter, por exemplo, graças à posse da verdade. A filosofia lhes promete explicar o mundo, dar conta da experiência cotidiana, dissipar as contradições, afastar as névoas da incompreensão. Revelando o ser, que o aparecer oculta; ou, se isso não for possível, desvendando os mistérios do conhecimento e deste delineando a natureza e os precisos limites; ou, pelo menos, esclarecendo a natureza e a função de nossa humana linguagem, na qual dizemos o mundo e formulamos os problemas da filosofia. A filosofia distingue e propõe-se ensinar-nos a distinguir entre verdade e falsidade, conhecimento e crença, ser e aparência, sujeito e objeto, representação e representado, além de muitas outras distinções.

Mas a filosofia não nos dá o que nos prometera e buscáramos nela. Muito pelo contrário, o que ela nos descobre é uma extraordinária diversidade de posições e pontos de vista, totalmente incompatíveis uns com os outros e nunca conciliáveis.¹ A discordância (*diaphonía*) que

1. Tratei deste tema em trabalhos anteriores, por exemplo em "O conflito das filosofias" *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XIX, fasc. 73, janeiro-março, 1969 e "A filosofia e a visão comum do mundo", in Bento Prado Jr., Oswaldo Porchat Pereira e Tercio Sampaio Ferraz, *A filosofia e a visão comum do mundo*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1981. O leitor que os tiver lido perceberá, no entanto, avançando um pouco mais nas páginas que seguem, que as mesmas idéias me levam agora por bem outros caminhos...

divide o comum dos homens, nós a encontramos de novo nas filosofias, mas potencializada agora como ao infinito, de mil modos sofisticada num discurso arguto. Sobre coisa nenhuma se põem os filósofos de acordo, nem mesmo sobre o objeto, a natureza ou o método do próprio empreendimento de filosofar.

Para os que seriamente nos propusemos a levar a cabo a investigação filosófica e não nos contentamos em fazer da filosofia tão somente um jogo engenhoso e divertido, a experiência da *diaphonía* é de início extremamente frustrante, porque ela nos aparece como duradoura e indecível. Mas poderia acaso ser de outra maneira, quando todos os filósofos tranquilamente reconhecem não haver ponto de doutrina de que universalmente comunguem? A polêmica incessante entre as doutrinas, a desqualificação permanente das posições rivais, a excomunhão recíproca se repetem com monotonia ao longo da história das filosofias. Estruturas argumentativas impressionantes se excogitam para sustentar com boa lógica teses incompatíveis. Uma teoria por momentos nos seduz e nos parece persuasiva? Um pouco de investigação serena logo nos faz encontrar argumentos que a contraditam com não menor persuasividade.

O caráter controverso das teses em disputa nos aparece como sinal iníquo de sua não-evidência. Por outro lado, como haveriam de decidir-se tais controvérsias na total ausência de critérios e métodos aceitos para decidi-las? Critérios e métodos tampouco merecem o consenso dos filósofos e são também o objeto de seu universal desacordo. Numerosos foram, por certo, os filósofos que tematizaram tal situação, diagnosticaram a "crise" da filosofia em suas épocas e tentaram pôr-lhe um paradeiro. Para tanto, instauraram novos sistemas filosóficos ou, pelo menos, novas formas de filosofar. Mas esses sistemas e essas formas logo se viram também submersos no oceano sem fim das divergências filosóficas. Se lidamos seriamente com as filosofias, não há como escapar à experiência de sua *diaphonía* insolúvel.

E um pouco de reflexão já é suficiente para indicar-nos que, se mantemos a perspectiva tradicional e assumimos uma decisão filosófica — seja aderindo a uma das filosofias históricas, seja inventando nossa própria filosofia —, de qualquer modo nos condenamos inexoravelmente a não mais ser que novos e desafinados membros de um coro sem *symphonía*. A maioria dos filósofos recusará nossos argumentos, criticará nossos pressupostos e métodos, rejeitará nossos resultados. Invocaremos a favor de nossas teses a força da evidência? Muitos filósofos a invocaram a favor das suas, mas os outros não lhes deram crédito. E

há tantas doutrinas da evidência quantas foram as cabeças dos que se debruçaram sobre o assunto. A evidência, a filosofia já a tem desde há muito desmoralizado. E convém não esquecer Montaigne: "A impressão de certeza é um testemunho certo de loucura e incerteza extrema".²

O ser humano parece, no entanto, um amante eterno da verdade. Ele de fato nunca a descobre, mas não se cansa jamais de persegui-la. O espírito dogmático (no sentido cético do termo) exerce sobre ele um extraordinário fascínio. Causas várias — e algumas, certamente profundas, perdidas no submundo da consciência ou no abismo insondável da evolução desconhecida da raça — serão responsáveis por esse apego desmedido à verdade, seja pretensamente possuída, seja procurada com inextinguível esperança. Por isso mesmo talvez, são relativamente pouco numerosos os que, tendo uma vez considerado o tropo cético da *diaphonía*, consentem em demorar-se a meditar sobre ele. Porque, se aceitamos demorar-nos a sobre ele meditar, se mantemos vivas as exigências de uma racionalidade crítica que nos proíbe a precipitação dogmatizante e o assentimento temerário a um ponto de doutrina momentaneamente sedutor, então nenhuma decisão filosófica se nos faz possível, não vemos como atribuir verdade a uma qualquer doutrina. Retido nosso assentimento nessa incapacidade crítica de escolher verdades, nós estamos em *epokhé*.

Estamos em *epokhé* a respeito de cada assunto filosófico sobre que nos debruçamos. Porque, a respeito de todos eles, tendo diagnosticado a *diaphonía* irrecusável que os envolve, tendo sempre detectado a possibilidade de se contruírem argumentos razoavelmente bem estruturados a favor de cada uma das partes conflitantes, nunca temos como definirmos criticamente nesta ou naquela direção. Essa experiência repetida da suspensão necessária do juízo, essa impossibilidade sempre renovada de qualquer decisão fazem-nos perder pouco a pouco o anseio antigo por uma verdade fugidia. E nos ocorrerá talvez, se a experiência se renova suficientes vezes, deparar, como consequência por assim dizer casual da mesma *epokhé*, aquela tranquilidade que outrora buscáramos na posse impossível da verdade. Isto porque não mais ansiamos pelo que não mais parece caber buscar. E importante também realçar que essa nossa postura cética de agora, não a devemos a nenhuma decisão filosófica. Nada estabelecemos nem demonstramos, nossa investigação filosófica não tem nenhum saldo positivo a

2. *Essais* II, XII, *Apologie de Raimond Sebond*, in *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1962, p. 522.

oferecer. Nossa *epokhé* é tão somente o estado em que nos encontramos, quando uma investigação exaustiva empreendida com rigor e espírito crítico nos deixa precisamente sem condição para escolher ou decidir. Por isso mesmo, ao invés de dizer que praticamos uma *epokhé*, é mais adequado dizer que entramos em *epokhé*, ou que estamos em *epokhé*.

2. Temos o juízo suspenso sobre todas as asserções filosóficas que consideramos. E nossa expectativa obviamente não pode senão ser a de sermos analogamente levados à *epokhé* acerca de qualquer asserção filosófica que venhamos a considerar. Mas que tipo de asserção não fez —ou nós pode fazer— a filosofia? Que asserções sobre a verdade das coisas poderiam acaso ficar imunes à *epokhé*? Alguns sentem-se inclinados a sustentar que a suspensão cética do juízo não pode atingir as verdades cotidianas do homem comum, aquelas mais básicas sobretudo que balizam seu dia-a-dia. Dir-se-ia que, uma vez abandonadas nossas preocupações especulativas, poderíamos encontrar um refúgio seguro numa verdade mais tranquila, possuída e conhecida pelo comum dos homens. Uma verdade que prescindiria de justificações e fundamentos filosóficos, porque diretamente haurida da imersão humana no mundo. Um conhecimento seguro e confiável, irrecusável mesmo, estaria assim à nossa disposição, se fossemos capazes de reencontrar em nós o homem comum que somos, de nós mesmos antes ocultado sob a roupagem extravagante do filósofo à busca da verdade filosófica. Poder-se-ia talvez ousar mais e mesmo acenar com uma reinstauração da filosofia, mediante uma como promoção filosófica da visão comum do mundo, desenhada a partir daquela imersão assumida na vida comum dos homens.³

O que aí temos, em verdade, é um estratagema esperto para tentar salvar *in extremis* o domínio da realidade, da verdade e do conhecimento —em suma, o domínio da filosofia dogmática—, em face das arremetidas do questionamento cético. Um estratagema que não pode mascarar, no entanto, a decisão filosófica que o inspira. Uma decisão que, enquanto tal, se assemelha a qualquer outra decisão filosófica, por menos triviais que tenham sido os caminhos que em percorrendo ela se foi constituindo. Trata-se de uma postura filosófica que, por sua mesma natureza e projeto, não escapa —mas como poderia escapar?— ao escopo do tropo da *diaphonía*, devendo necessariamente integrar-se ao conflito perene das filosofias, em que pese à sua pretensão expressa em contrário.

3. Foi essa a posição que assumi em "A filosofia e a visão comum do mundo".

As "verdades comuns" foram com frequência objeto da reflexão filosófica. Enfatizou-se ou minimizou-se, ao sabor das preferências doutrinárias, sua inegável variação no tempo e no espaço, de comunidade para comunidade, de cultura para cultura, de época para época. Ou seu conflito costumeiro com doutrinas científicas, que via de regra levaram a melhor, logrando ser aceitas, e vulgarizadas se difundiram no senso comum, promovendo a superação paulatina das antigas crenças coletivas. Considerando e tematizando tais "verdades comuns", as filosofias no mais das vezes pretenderam denunciá-las e desmistificá-las, algumas vezes preferiram endossá-las e promovê-las filosoficamente. Interpretadas pelas filosofias desta ou daquela maneira, rejeitadas ou acolhidas, justificadas ou consideradas imunes a qualquer necessidade de justificação, essas "verdades" foram desde há muito integradas às disputas filosóficas e envolvidas na *diaphonía* das filosofias.

Tentar, então, assumi-las em bloco como expressão evidente do conhecimento humano da realidade e da verdade sobre o mundo, pondo-as pretensamente ao abrigo das polêmicas filosóficas e julgando possível filosoficamente promovê-las, ao mesmo tempo em que se lhes poupa a necessidade de qualquer fundamentação (ainda mesmo que o empreendimento filosófico de fundamentação se devesse condenar, ao fim e ao cabo, à frustração e ao fracasso), configura, por certo, um bem estranho procedimento. E não se atenta em que palavras como "conhecimento", "realidade", "verdade", no seu uso corriqueiro e banal, são demasiado vagas e obscuras de sentido, incapazes de suportar o peso filosófico que se quer jogar sobre elas. Nem se lembra devidamente o fato de que nenhuma asserção pode jamais ganhar qualquer dimensão cognitiva pelo fato de ser aceita e repetida por uma inteira sociedade: a filosofia e a ciência têm-nos em boa hora ensinado a criticar os mitos coletivos.

O homem comum, quando ele se faz dogmático —ele se faz dogmático em muitas áreas e sob muitos aspectos—, revela com frequência um apego exacerbado a seus pontos de vista, erigindo suas asserções em verdades indiscutíveis e absolutas. Ele dificilmente os relativiza, raramente abstém-se, no que concerne a posições que diferem da sua, de vê-las tão somente como erros e falsidades. Individualmente é assim, coletivamente não menos. Seu dogmatismo não difere, quanto a esse aspecto, do dogmatismo filosófico, falta-lhe apenas a sofisticação deste último. E um dogmatismo por vezes tosco e turrão, menos propenso a justificar-se. Sua aceitação das "verdades comuns" compartilha dessa obstinação do absoluto e não tem a sustentá-la a armação argumentativa

do discurso filosófico.

Por isso mesmo, querer subtraí-las ao questionamento crítico da filosofia, atribuir-lhes preferencialmente a virtude da veracidade, emprestar-lhes uma dimensão de conhecimento e não sei que parentesco profundo com a realidade parece antes sintoma de um profundo desespero filosófico. E como, se na vã tentativa de opor um dique ao perigo cético, que vai levando de roldão todos os dogmatismos, se recorresse a uma forma extremada e confessadamente injustificável de dogmatismo, na pia esperança de brandir contra o ceticismo uma arma suprema e derradeira.

Entretanto, o estratagema se revela impotente ante o desafio cético. Os mesmos procedimentos que minam os dogmas dos filósofos põem também em xeque as asserções dogmáticas do homem comum. Análogos argumentos se lhes aplicam e com idêntico resultado. Em nossa *epokhé*, assim, atinge igualmente todo e qualquer discurso apofântico (no sentido etimológico do termo), filosófico ou não-filosófico, sofisticado ou trivial, acompanhado ou desacompanhado de uma pretensa fundamentação, todo e qualquer discurso que nos queira "fazer ver" a verdade. Ela atinge toda e qualquer crença humana que, formulada num juízo, se proponha como conhecimento verdadeiro de uma dimensão qualquer do mundo.

3. O que nos resta agora então, depois da *epokhé*? Nada mais aceitamos nem aprovamos? Se nada mais assertamos como verdadeiro, se renunciamos a conhecer, se em nada mais cremos, se denunciemos todos os juízos apofânticos como dogmas que um pensamento rigoroso e crítico não pode endossar, qual é nossa situação? Viver ainda é possível? Como agir, sem crer? E como viver, sem agir? Os estoicos repetiram à saciedade esa objeção contra o pirronismo e Hume a retomou com vivacidade numa passagem de sua obra que se tornou justamente célebre. A *epokhé* generalizada pareceria condenar-nos inexoravelmente à inação e à morte. A prática sincera da filosofia cética, se acaso possível, encaminharia a um rápido e infeliz desenlace nossa "miserável existência",⁴ pondo um bem triste fim a nosso itinerário filosófico.

Tolice e contra-senso! Mas tão grande é —ou precisa ser— a ignorância filosófica acerca do ceticismo grego que objeções como essa se

4. Cf. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 128 (utilizo a edição das *Enquiries* por P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 3ª ed., 1975).

repetem corriqueiramente até os nossos dias. E, no entanto, desde os séculos helenísticos, a filosofia pirrônica conhecera essas objeções e lhes tinha dado resposta.

Imaginemos um jovem estudioso da filosofia, profundamente imbuído do velho anseio filosófico por alcançar uma decisão que lhe venha a permitir um dia, uma vez definida para ele a natureza e o escopo do empreendimento filosófico, um posicionamento firme e inequívoco a favor de um certo conjunto de *lógmata* filosóficos. Mas, por enquanto, ele não tem ainda concretizada sua esperança e, embora se tenha já defrontado com diferentes sistemas e escolas de filosofia, não se sente ainda em condições de fazer sua opção. Diferentes soluções o têm tentado, mas o estudo atento das doutrinas que as criticam e recusam o fez cauteloso e avesso a uma decisão precipitada. Ele reconhece não ser ainda capaz de sustentar uma tese, não estar ainda apto a proferir asserções filosóficas.

Mas suponhamos também que o nosso jovem filósofo já avançou suficientemente nos seus estudos e reflexão para ter-se dado conta de que não mais pode, diante da visão do mundo do senso comum — como todos, ele dela, por certo, em boa medida compartilha —, manter a atitude dogmatizante e pouco crítica do homem ordinário, que por muito tempo foi a sua. Ele aprendeu a problematizar a verdade última das mesmas sentenças que, entretanto, como qualquer um ele cotidianamente profere, ele não tem como conferir-lhes uma efetiva dimensão cognitiva, ele questiona em última análise a relação entre elas e o real, o que quer que isso possa significar. Sua experiência cotidiana, ele não tem ainda como atribuir-lhe qualquer interpretação filosófica. Buscando uma tal interpretação, ele trilha os caminhos da filosofia; mas, enquanto os trilha, ele vive a vida de todos os homens.

Pois bem, não é outra a situação em que se encontra o filósofo pirrônico, que a reflexão crítica sobre as doutrinas levou a suspender renovadamente o seu juízo. Exceto obviamente no que respeita às suas expectativas. Nosso jovem filósofo tem ainda, digamos assim, a verdade por horizonte, ele anela por encontrá-la, mesmo se confessa ignorar ainda do que precisamente se trata. Enquanto aquele filósofo mais experimentado, espírito forjado na experiência repetida da *epokhé*, tem outros horizontes, que a verdade não habita. No que concerne, porém a definições e decisões atuais, opções e dogmas, é exatamente o mesmo o estado em que se encontram: ambos estão em *epokhé*.

Dir-se-á então por isso, porque nosso jovem ainda não se definiu filosoficamente e porque não mais assume a postura dogmatizante do

homem comum, que ele está impossibilitado de agir e de viver, que ele se condena à inação e à morte, se for sincero e consistente consigo mesmo? Seria uma avaliação manifestamente insensata de sua situação e ninguém a faria. O que já nos evidencia haver algo de muito equivocado na objeção que vimos oposta à *epokhé* pirrônica, somente uma total ignorância da natureza da atitude cética pode explicá-la. Mas a questão é importante e merece que a examinemos mais de perto.

4. O que mudou para nós depois de termos suspenso renovadamente nossos juízos? Num certo sentido, caberia dizer que nada mudou. Vejo-me sentado diante de minha escrivaninha, pondo no papel minhas reflexões. Meu cachorro, José Ricardo, está deitado a meus pés. Ouço o ruído distante dos automóveis na avenida Marginal. Idéias várias me vêm à mente e lembre-me de repente a necessidade de telefonar a um amigo e pedir-lhe a informação que desejo. Eu poderia assim continuar a descrever minha presente experiência "sensível" e "inteligível" e certamente me parece que ela é bastante semelhante e análoga a um sem-número de outras experiências recentes ou distantes no tempo, de quando eu ainda tinha uma concepção dogmática do mundo. Continuo a ver, a sentir, num certo sentido também a pensar como dantes. Em outras palavras, a *epokhé* em nada afetou —mas como poderia ter afetado?— o conteúdo, por assim dizer, imediato de minha experiência cotidiana. Essa experiência e esses conteúdos, eu os tenho e não posso recusá-los; os homens todos têm experiências como essa e não as recusam nem podem recusar, todos as reconhecem sem mais.

Isso que não podemos rejeitar, que se oferece irrecusavelmente a nossa sensibilidade e entendimento —se nos permitimos lançar mão de uma terminologia filosófica consagrada—, é o que os céticos chamamos de fenômeno (*tò phainómenon*, o que aparece). O que nos aparece se nos impõe com necessidade, a ele não podemos senão assentir, é absolutamente inquestionável em seu aparecer. Que as coisas nos apareçam como aparecem independe de nossa deliberação ou escolha, não se prende a uma decisão de nossa vontade. O que nos aparece não é, enquanto tal, objeto de investigação, precisamente porque não pode ser objeto de dúvida. Não há sentido em argumentar contra o aparecer do que aparece, tal argumentação seria ineficaz e absurda.

O que aparece, isto é, esse resíduo fenomênico da *epokhé*, esse conteúdo fenomênico de nossa experiência cotidiana, configura, por assim dizer, o *dado*, ele nos é dado. O que aparece nos aparece, aparece a alguém. Se quisermos permitir-nos um modo de expressão ao gosto

da filosofia dogmática, diremos que o fenômeno se constitui como essencialmente relativo, ele é relativo àquele a quem aparece. Nem mesmo entendemos como se poderia falar de um puro aparecer.

As filosofias discutiram sobre se os fenômenos são sensíveis (*aisthetá*) ou inteligíveis (*noetá*, *nooúmena*) ou ambas as coisas. Sobre como são os fenômenos por natureza, temos por certo suspenso o nosso juízo. Como também o suspendemos sobre a natureza última da distinção entre sensibilidade e entendimento. O que não impede que, tendo uma vez aprendido o vocabulário filosófico, nos permitamos usá-lo de modo mais frouxo e sem comprometimento doutrinário. Diremos, então, que boa parte dos fenômenos se nos dão como sensíveis, impondo-se à nossa sensibilidade, enquanto boa parte também deles, talvez a maioria, se impõem e aparecem, antes, a nosso entendimento, se nos dão como inteligíveis. Mas dizemos essas coisas sem dogmatizar. Trata-se, para nós, de uma distinção antes de tudo didática, a que algumas especulações dogmáticas intentaram propiciar uma fundamentação adequada e uma conceituação segura e rígida.

Vejo uma escrivaninha diante de mim, nela toco. Tenho a experiência de sua cor, sua forma, sua solidez. Trata-se de fenômenos que não hesitarei em chamar de sensíveis. Mas me aparece também que tenho diante de mim um objeto que não se reduz àquilo de que tenho a percepção sensível. Aparece-me, por exemplo, que ele possui partes e propriedades que meus sentidos não estão alcançando, que ele permanece e dura quando ninguém o está observando, etc. Isso me é também fenômeno acerca desta escrivaninha, devo certamente falar aqui de fenômeno inteligível. Como me é fenômeno inteligível que há lugares desertos em regiões distantes do planeta, que minha vida dentro de algum tempo chegará a seu termo ou que é conveniente distinguir entre o sensível e o inteligível, embora sem rigidez. Os exemplos são fáceis e triviais e poderiam multiplicar-se ao infinito.

Em verdade, somos sensíveis ao fato de que o discurso parece permear toda a nossa experiência das coisas e misturar-se, em grau maior ou menor, a todo fenômeno. Poderíamos talvez dizer mais, dizer que ele representa um ingrediente, por assim dizer, constitutivo de todo o campo fenomênico. Por isso mesmo, não objetaremos aos que dizem ser toda observação impregnada de teoria. Reconhecê-lo não é dogmatizar sobre o fenômeno (ao menos, é possível fazê-lo sem dogmatizar), mas, ainda aqui, é tão somente dizer o que nos aparece. E cabe, de fato, insistir em que reconhecer assim essa dimensão inteligível do fenômeno não se deve confundir com a atribuição de qualquer privilégio

epistemológico ou ontológico ao pensamento ou ao *lógos*.

Muito de que nos aparece nos aparece como objeto de uma experiência comum a nós e a outros muitos, senão a boa parte dos seres humanos que povoam nossa experiência fenomênica do mundo. Isto é, também a eles aparece (que assim seja nos é, então, fenômeno inteligível). Embora numerosos sejam, por certo, os fenômenos que se nos dão como objetos de uma experiência exclusivamente nossa. Aqueles outros, dizêmo-los fenômenos "comuns".

O que nos aparece nos aparece aqui e agora. Mas muito do que nos aparece aqui e agora nos aparece aqui e agora como algo que antes já existia, independentemente de ter sido ou não por alguém observado ou pensado; ou como algo que continuará a existir no tempo futuro, independentemente também de nós e eventualmente nos sobrevivendo; ou ambas as coisas. O que aqui e agora nos aparece nem sempre nos apareceu ou tal vez não nos tenha nunca antes aparecido; e muito do que antes nos apareceu não mais nos aparece. Muito certamente do que hoje nos aparece —na esfera sensível evidentemente, mas também na esfera inteligível— não mais nos aparecerá amanhã. E assim como muito do que nos aparece não aparece a outros, assim também muito do que aos outros aparece não nos aparece a nós, nem nos aparecia antes, nem nos aparecerá depois. Assim nos aparece.

A filosofia clássica distinguiu, como se sabe, entre o ser e o aparecer, transpondo metafisicamente a distinção corriqueira entre as aparências enganosas das coisas e sua manifestação correta e ordinária. Ela privilegiou o ser como necessário e estável, desqualificando o aparecer porque instável e contingente. Por vezes entendeu o aparecer como manifestação do ser, ainda que superficial; mas com maior frequência o pensou como aparência enganosa, que dissimulava o ser e o ocultava. O aparecer fazendo-se então uma forma de ser minimal, ou mero não-ser. E a filosofia, fazendo-se metafísica, se deu por tarefa descobrir e revelar o ser por sob o aparecer ou para além dele. Mostrando por que caminhos se pode e deve transpor a barreira das "aparências" para alcançar do ser um conhecimento verdadeiro. Instituíram-se assim as relações tradicionais de parentesco filosófico entre o ser, o conhecimento e a verdade. O pirronismo suspendeu, por certo, o juízo sobre as doutrinas da metafísica e pôs o ser entre parênteses, questionando seu discurso. Mas ele homenageou a metafísica a seu modo, preservando o velho vocabulário do aparecer, chamando de fenômeno o conteúdo mesmo de nossa experiência que se subtrai de espontânea necessidade ao escopo da *epokhé*. Os céticos reconhecemo-nos mergulhados na

fenomenicidade.

5. Atendo-nos ciosamente aos fenômenos, importa-nos distinguir claramente entre o fenômeno e "o que se diz do fenômeno"⁵, isto é, a interpretação (filosófica) que dele se faz, ou do discurso que o exprime. Dizemos, por exemplo, que o mel é doce, ou que tal fato foi simultâneo com tal outro, ou que a ingratidão é um grave defeito. Assim dizendo, relatamos como as coisas nos aparecem, descrevemos o fenômeno, servindo-nos trivialmente da linguagem comum. Entendemos "é" como "aparece" ou, melhor precisando, é como se disséssemos: "Aparece-nos que o mel é doce", "aparece-nos que tal fato foi simultâneo com aquele" ... Não que tenhamos tais formulações presentes à mente nas circunstâncias banais da vida cotidiana; apenas estamos aptos a reformular nosso discurso, se se tenta dele fazer uma leitura metafísica, para que não corra o risco de uma tal interpretação.

Ao dizer, por exemplo, que o mel é doce, não nos pronunciamos sobre a natureza real do mel ou da doçura, sobre a eventual realidade substancial do mel, sobre se a doçura é ou não uma propriedade real a ele inerente, sobre a natureza da relação entre sujeito e predicado; nem disso nada pressupomos, já que temos nosso juízo suspenso sobre todas essas questões. Porque isso tudo não é o fenômeno, mas "o que dele se diz". Suspendemos nosso juízo sobre se o mel é doce *hóson epi tò lógo*,⁶ isto é, enquanto esse enunciado ("o mel é doce") é matéria da razão filosófica, é objeto de comentário ou interpretação dogmática. Esclarecido esse ponto, permitimo-nos usar a linguagem corrente dos homens, nela dizendo quanto nos aparece.

Dizemos, então, que nosso discurso não é tético, como o é o discurso dogmático. Porque este "põe" como real aquilo que diz,⁷ assume-se como expressão verdadeira de um conhecimento real, pretende-se capaz de transcender-se e de transcender a *empíria*, propoe-se, por assim dizer, como veículo dessa transcendência. Ele quer fazer-nos ver "como as coisas realmente são", para além do "mero" aparecer. Mas, para nós, que questionamos a pretensão apofântica do discurso, que fomos levados à *epokhé* por esse questionamento, o discurso é mera

5. Cf. Sextus Empiricus, *Hipótiposes Pirrônicas* I, 19-20 (na sequência, utilizo a sigla H.P.). A edição de referência é a da obra completa de Sexto da Loeb Classical Library, em quatro volumes, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts e William Heinemann, London, 1976.

6. Cf. Sexto, H.P. I,20; também I,215; II,95; III,29; 65, etc.

7. Cf. Sexto, H.P. I,14.

expressão de nossa experiência, ele diz o seu conteúdo, conta o que aparece. Constituem nossa linguagem as palavras, formas e procedimentos de expressão que fomos condicionados a usar, para exprimir nossa experiência e vivência, por nossa sociedade e cultura. Expressão sempre frouxa e precária, por mais que nos esmeremos em melhorá-la. Não postulamos, assim, nenhuma misteriosa relação de correspondência entre as palavras e as coisas, nem entendemos que a linguagem tenha um poder qualquer de instaurar o que quer que seja, nem lhe reconhecemos uma qualquer espessura que coubesse à filosofia penetrar. Instrumento por certo eficaz de nossa melhor inserção no mundo fenomênico, nossa linguagem, repetindo o filósofo, faz parte de nossa forma de vida.

6. Imaginemos alguns filósofos alegremente reunidos a tomar chope, em torno da mesa de um bar (um bergsoniano talvez, um hegeliano, um kantiano, um berkelyano, um aristotélico, por exemplo, e, de contrapeso, um cético). E suponhamos que não estejam a falar de filosofia. Suas grandes divergências filosóficas não os impedem obviamente de se entenderem entre si e com o garçom sobre um sem-número de coisas, de eventualmente se porem de acordo sobre assuntos vários (como a temperatura ou a crise econômica), de descreverem de modo idêntico objetos e eventos familiares a seu redor, como o fazem homens quaisquer na "praça do mercado".⁸ Eles e todos tranquilamente reconhecemos como óbvio que experiências da vida cotidiana são objeto de descrições consensuais por parte de filósofos que, no entanto, dividem sérias diferenças de doutrina. Porque se trata dos "fenômenos comuns" que a todos se impõem irrecusavelmente e que a filosofia jamais cogitou de recusar (nenhum filósofo idealista jamais negou que Wittgenstein usasse cuecas sob as calças).⁹

Mas, se esses filósofos todos dizem do mesmo modo ou de modo muito semelhante os fenômenos, eles divergem e muito quanto ao que teriam a dizer acerca dos fenômenos (exceção feita para o cético, que

8. Cf. W.v. O. Quine, *Word and Object*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1960, p. 272.

9. E o que disse Wittgenstein, segundo relata Wisdom, ao ouvir a prova de Moore sobre a existência do mundo exterior, cf. J. Wisdom, "Moore's Technique", in *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. by Paul Arthur Schilpp, The Library of Living Philosophers, Northwestern University, Evanston & Chicago, 1942, p. 431. Confesso dever a Bento Prado Jr. (cf. "Por que rir da filosofia?", in *A filosofia e a visão comum do mundo*, acima citado, p. 69) meu primeiro interesse pelas cuecas de Wittgenstein.

nada teria a dizer). Suas diferentes doutrinas oferecem leituras diferentes e entre si incompatíveis dessa experiência comum que eles consensualmente descrevem, elas interpretam os fenômenos de diferentes maneiras. Não nos seria, talvez, difícil imaginar como cada um daqueles filósofos dogmáticos comentaria, do interior de sua particular filosofia, um enunciado banal qualquer sobre a sua experiência atual ("esse chope veio quente", digamos). Cada um deles certamente rejeitaria as interpretações de todos os outros e pretenderia ser a sua própria leitura filosófica do fenômeno comum em questão a única capaz de dele dar integralmente conta. Sua discordância doutrinária é total, tanto quanto seu acordo "pré-filosófico" sobre o fenômeno e como descrevê-lo é, suponhamo-lo, inteiro.

Lembrar essas mais que óbvias trivialidades tem aqui sua importância; aliás, em filosofia tem muita importância lembrar as coisas que todo o mundo sabe. O que se quer aqui realçar é que o filósofo cético, que tem seu juízo suspenso sobre todas aquelas interpretações do fenômeno, ao confessar faltarem-lhe critérios e meios para decidir a controvérsia, se move tão somente naquele terreno pré-filosófico e comum, onde tem lugar a descrição consensual da situação em comum "experienciada".¹⁰ Ele se reconhece incapaz de transcender a perspectiva modesta da praça do mercado. Não lhe importa que cada um dos filósofos dogmáticos proclame uma solidariedade entre a experiência consensual e a leitura que dela faz sua particular doutrina; o fato de que cada um dos outros rejeita essa interpretação e de que o mesmo ocorre com todas as leituras propostas, essa *diaphonía* insuperável que, aqui como em todos os casos semelhantes, conduz à *epokhé* cética, implicam, aos olhos do cético, uma como neutralização filosófica daquele terreno comum, preservando e garantindo seu estatuto pré-filosófico. Os pirrônianos gostosamente nos reconhecemos confinados nesse terreno comum.

Mas as doutrinas filosóficas continuarão a disputar infundavelmente sobre ele e sobre o discurso comum que dele se ocupa. Perguntar-se-ão pelo real significado e alcance desse discurso, discutirão sua eventual veracidade imediata ou profunda, sobre sua eventual correspondência com a realidade das coisas, sobre sua possível referencialidade. Sobre a eventual dimensão cognitiva da experiência comum consensualmente descrita, sobre sua relação com o "mundo real". Atribuirão realidade ao fenômeno ou lhe negarão; identificarão, ou não, fenômeno e representação (eventualmente identificarão fenômeno e pensamen-

10. O neologismo me parece extremamente útil e expressivo.

to); por vezes considerarão o fenômeno como o resultado de uma interação (dialética?) entre sujeito e objeto; debaterão sobre o estatuto subjetivo, ou objetivo, ou mixto, do fenômeno; dirão o fenômeno confiável, ou não confiável; fá-lo-ão via de acesso ao ser, ou, muito ao contrário, o terão como véu e ocultação, barreira transponível, ou intransponível, que nos separa do ser, provisória ou definitivamente. De mil maneiras comentarão, explicarão, interpretarão o fenômeno. Dessas múltiplas leituras possíveis emergirão diferentes ontologias e teorias do conhecimento.

Os pirrônicos, porém, posto que em *epokhé* sobre todas essas coisas, não atribuímos ao fenômeno nenhum estatuto ontológico ou epistemológico, não temos a oferecer sobre ele nenhuma teoria filosófica. Repetimos que somente o reconhecemos em seu mero aparecer e anunciamos essa nossa experiência. Tendo sempre na devida suspeição o *lógos* filosófico, tão enganador que, por vezes, quase arrebatava o fenômeno de sob os nossos olhos.¹¹

7. Cabe, por certo, dizer que nós nos representamos o que nos aparece. E já o pirronismo antigo descrevera o fenômeno como o que se nos impõe com necessidade "segundo a representação passiva".¹² A teoria estoica do conhecimento privilegiara a noção de representação (*phantasia*), modificação ou alteração de nossa alma que pode eventualmente copiar de modo especular o objeto real e não-lo apresentar de modo adequado e fiel. Os filósofos da Nova Academia proclamaram a inevitabilidade da *epokhé* sobre esse pretensão conhecimento da realidade por via de nossas representações e questionaram a alegada representatividade destas últimas. O que não os impediu, parece, de tê-las em si mesmas privilegiado; Carnéades, em particular, dá-nos a impressão de ter tomado as representações como nosso único dado inquestionável.¹³

Os Acadêmicos não trabalharam o tema do fenômeno, cabendo essa tarefa aos desenvolvimentos posteriores da filosofia pirrônica, restaurada por Enesidemo contra a Academia. E quando se reelabora, então, a velha noção de fenômeno e se analisa, sob novo ângulo, a problemática da representação. Vale aqui dizer que o pirronismo parece ter hesitado sobre essa temática e ter-se, mesmo, inclinado a identificar

11. Cf. Sexto, H.P. I,20.

12. Cf. Sexto, H.P. I,13; 19; 193, etc.

13. Essa leitura parece sugerida por Sexto, *Adversus Mathematicos* VII,166, seg. (na sequência, utilizo a sigla A.M.). Mas convém lembrar que a reconstituição da filosofia carneadiana é uma questão bastante complexa e polêmica.

representação e fenômeno. As passagens de Sexto Empírico sobre a questão não são claras e sua interpretação é sobremaneira problemática, por isso mesmo controversa.

Limitados à vivência de nossa experiência fenomênica e contentando-nos com relatá-la, reconhecemos, por certo, que o que nos aparece e move de modo necessário ao assentimento se associa de modo íntimo a certas "representações": não hesitamos em dizer que nos representamos o que nos aparece, nem nos parece que devêssemos —poderíamos acaso?— evitar esse modo de exprimir-nos. Aliás, por que pensaríamos em fazê-lo? Por que haveríamos de rejeitar, no final das contas, o uso de uma terminologia já incorporada à linguagem cotidiana dos homens de uma certa cultura, já razoavelmente vulgarizada, em que pese às suas origens filosóficas? Falamos, como todo o mundo, de como nos representamos as coisas, dos objetos e de suas representações em nós. Tanto mais quanto esse modo de expressão parece condizer bem com nossa mesma experiência.

Não somos também insensíveis ao fato de que uma teoria do conhecimento articulada em torno da noção de representação nos convida sedutoramente a confundir representação e fenômeno. Porque a tentação parece grande de dizer que, ao suspender nosso juízo sobre a natureza e a realidade das coisas, ficamos então confinados tão somente às nossas representações, a única coisa que nos resta e que constitui o que nos é imediatamente dado, o resíduo único de nossa *epokhé*. A nada mais teríamos acesso senão ao universo de nossas próprias representações. Um pequeno passo a mais e explicitaríamos que o que nos aparece e se nos dá de modo irrecusável, o que chamamos de fenômeno, são sempre as nossas representações. O chamado mundo fenomênico nada mais seria senão o conjunto de nossas representações.

Por outro lado, sempre fazemos questão de lembrar que a cada momento somente relatamos nossa experiência e que, ao dizer o fenômeno, é nosso *páthos* que estamos relatando.¹⁴ Essa nossa forma de expressão levou, aliás, alguns dos antigos a aproximarem o pirronismo e a escola cirenaica, pois esta também dizia que somente podemos apreender os nossos *páthe*, isto é, nossas afecções e experiências.¹⁵

O cenário parece então pronto —e isso desde a época da filosofia helenística e sobre o pano de fundo da teoria estoica da representação— para que o pirronismo se converta em algo como uma filosofia da

14. Cf. Sexto, H.P. I,15;197; 203 etc.

15. Cf. Sexto, H.P. I, 215.

mente, como hoje se diz, bastando-lhe para tanto interpretar os fenômenos como representações, como afecções e experiências puramente "mentais". E alguns textos de Sexto Empírico, lidos sob a perspectiva mentalista moderna, parecem mesmo sugerir fortemente a presença implícita de uma filosofia da mente em sua concepção do pirronismo, para cuja explicitação teriam apenas faltado os recursos conceituais e de linguagem que a filosofia pós-cartesiana, a partir sobretudo de Locke, veio a desenvolver.

Assim sendo, o ceticismo pirrônico poderia aparentemente dizer-se uma filosofia da subjetividade e não foi outra a leitura que, pelo menos a partir de Hegel, muitos dele fizeram. E certo que os pirrônicos suspendem o juízo sobre a concepção, a natureza e a própria realidade da alma, tanto quanto sobre a natureza e a realidade do corpo e da matéria; suspendem o juízo sobre as chamadas faculdades da alma, sobre a realidade do assim chamado intelecto, sobre seu alegado poder de conhecer-se a si mesmo.¹⁶ Digo que as coisas *me* aparecem e que *eu* suspendo o juízo sobre a sua realidade, mas o suspendo também sobre a realidade substancial de um sujeito pensante a que aqueles pronomes pretensamente remeteriam, não lhes atribuo nenhuma instância do real como referência. Questionando o caráter tético da autoreflexividade da consciência, o pirronismo não abre nenhum espaço para a emergência do *Cogito*.

Mas também o ceticismo moderno, o ceticismo humeano em particular, rejeitou o *Cogito*, associando-se a uma filosofia mentalista que identificou o eu com uma mente concebida como o feixe de nossas representações.¹⁷ Identificando então fenômeno e representação, dizendo o fenômeno um *páthos* nosso e privilegiando tão somente a dimensão subjetiva de nossa experiência, o pirronismo ter-se-ia encaminhado na direção do ceticismo mentalista de Hume. O filósofo escocês teria apenas feito passar ao ato, mercê dos recursos conceituais propiciados pelo empirismo de Locke, sob o impacto do cartesianismo, as potencialidades ao menos em germe contidas no velho pirronismo. No cerne mesmo do ceticismo teria sempre residido, ainda que parcialmente dissimulado e encoberto, um subjetivismo mentalista de tipo humeano, à espera de explicitação.

8. Mas o pirronismo grego não deu esses passos nem se encaminhou nessa direção. Nem o poderia tê-lo feito, sob pena de inconsistência consigo mesmo, na medida mesma em que uma tal postura necessariamente representaria uma forma de opção, mesmo se involuntária e somente implícita, por uma certa linha de definição filosófica. Uma opção obviamente intolerável nos filósofos da *epokhé*¹⁸, que teriam de fato procedido a uma interpretação filosófica muito particular do fenômeno. O pirronismo esconderia mal sua incomoda condição de membro involuntário e envergonhado do coro diafônico das doutrinas dogmáticas. Essa postura mentalista, foi o ceticismo moderno no entanto que a assumiu, identificando a fenomenicidade com o mundo "interior".

Sem desprezar o uso corrente do vocabulário da representação e reconhecendo mesmo sua conveniência para exprimir nossa experiência fenomenica, os pirrônicos questionamos todas as teorias filosóficas da representação (Sexto questionou demoradamente as teorias estoica e acadêmica). Do mesmo modo como suspendemos nosso juízo sobre as ontologias dogmáticas, sobre a natureza e a realidade dos objetos, sobre a existência ou inexistência real de sensíveis e inteligíveis, suspendemo-lo igualmente sobre as teorias do conhecimento e as doutrinas da alma forjadas pelo dogmatismo. Suspendemos o juízo, por exemplo, sobre a noção filosófica de representação e sua mesma inteligibilidade, sobre a real natureza da representação, sobre a sua alegada representatividade, sobre sua eventual relação com o real; mas *não menos* sobre sua eventual identificação com o que nos aparece. Não que desconheçamos a, por assim dizer, potencialidade filosófica do fenômeno, a emergência "natural" de uma teoria da representação que nos sugere não distinguir entre o que aparece e a representação do que aparece: nesse sentido, estaríamos virtualmente chamando de fenômeno à sua própria representação.¹⁹ Mas não temos por que assentir a essa identificação; ao

18. Interpretei o pirronismo como uma filosofia mentalista e atribuí-lhe tal opção implícita em "Ceticismo e mundo exterior", Discurso 16, São Paulo, 1987. Mas as objeções de dois de meus estudantes num curso de graduação ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo sobre o ceticismo grego, Carlos Alberto Inada e Luiz Antonio Alves Eva, formuladas em trabalhos acadêmicos que me apresentaram, ainda que num primeiro momento eu as tenha rejeitado, acabaram incentivando-me a uma reformulação radical de minha leitura do pirronismo, que culminou na interpretação que ora proponho.

19. Cf. Sexto, H.P. I.22: *...tò phainómenon, dyndámei tèn phantasían autou hoúto kalountes* (literalmente: "...o fenômeno, virtualmente à representação dele assim chamando". A interpretação dessa passagem é extremamente controversa.

16. Cf. Sexto, H.P. II, 57-8, A.M. VII, 348-50, etc.

17. Cf. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1968, p. 207; 252; 634.

contrário, em nossa experiência cotidiana, se de um lado nos aparecemos representando o que nos aparece, de outro muito do que nos aparece também nos aparece como distinto e independente de nossa "mente", como externo a ela e fazendo-se apenas representar nela.

E certo que dizemos estar apenas a relatar o nosso *pathos* quando exprimimos o fenômeno, insistindo em que então estamos apenas a anunciar nossas afecções e experiências. Mas queremos também deixar claro que mantemos conscientemente ambíguo o caráter dessa experiência, na medida mesma em que não conferimos ao fenômeno nenhum estatuto filosófico. Cuidadosamente guardando-nos de qualquer asserção dogmática, por certo não postulamos nenhuma dimensão objetiva real para a nossa experiência fenomenica. Mas tampouco lhe conferimos qualquer realidade subjetiva nem por qualquer outro modo privilegiamos filosoficamente seu aspecto subjetivo. Porque sobre tudo isso temos suspenso o nosso juízo.

E certo também que enfatizamos o caráter relativo do fenômeno, lembrando sempre que o que aparece aparece a alguém. E que, restrito à experiência fenomênica, é à *minha* experiência fenomênica que estou restrito, é sempre *meu* fenômeno que exprimo, o que *a mim* aparece. O campo fenomênico se me dá como centrado em mim. Assim ele se estrutura, tal é a sua "lógica", tal é a gramática do discurso que o diz. As coisas me aparecem a mim, que também me apareço e que me apareço como aquele a quem elas aparecem. Para mim mesmo sou fenômeno e me é fenômeno que é a mim que as coisas aparecem.

A filosofia dogmática invocou essa "lógica" para nós por certo irrecusável da vivência e do discurso da fenomenicidade para postular, para além (ou para aquém) do eu fenomênico um outro eu, anterior de direito à fenomenicidade e alegadamente pressuposto por ela, algo como um eu transcendental pretensamente exigido como explicação última a dar conta da experiência fenomênica. Sabemos como os filósofos têm incansavelmente debatido sobre o tema e temos a experiência vivida da indecidibilidade de sua incontornável *diaphonía*. E sabedores também de quanto a "lógica" das situações e a gramática do discurso que as descreve estão impregnadas de tradição e de cultura, desde há muito aprendemos a desconfiar das doutrinas que delas querem extrair consequências seja ontológicas seja epistemológicas. Não vemos, por isso mesmo, como poderíamos interpretar filosoficamente aquela "estrutura" do aparecer, também aqui nos reconhecemos impotentes para apreender a natureza real das relações em jogo, para surpreender a exigibilidade de uma subjetividade não-fenomênica.

Também sobre ela necessariamente se estende a nossa *epokhé*. Sobre este como sobre qualquer outro tópico, por todas as razões que temos exposto, não vemos como uma interpretação filosófica do fenômeno se poderia impor à nossa aceitação. E certamente não cabe tomar nosso ceticismo como uma filosofia da subjetividade.

9. Reconhecendo o que *me* aparece, descrevendo o *meu pathos*, ao mesmo tempo em que suspendo o juízo sobre as teorias filosóficas do sujeito, não tenho como recusar que é um *pathos* humano que descrevo.²⁰ Porque me apareço como um vivente (*zōon*) humano, em meio aos outros seres humanos que coabitamos, todos, o mesmo mundo físico que nos envolve, e de que compartilhamos a experiência, nele vivendo nossa vida comum. Este homem que sou me apareço como este corpo e estas sensações, emoções, paixões, sentimentos, representações, pensamentos que o acompanham. Meu eu sente e pensa, mas tem carne e osso também. Um corpo vivo como os outros corpos vivos do mundo, sentimentos e pensamentos como os dos outros homens. Vivendo numa contínua interação com eles, em meio às coisas e eventos do mundo.

Apareço-me como um ítem muito pequeno desse mundo grande a que pertenço. Coisas e eventos, em sua grande maioria, aparecem-me como exteriores a mim, isto é, exteriores a *meu corpo* e à *minha* vida psíquica, como outros que não eu e fundamentalmente independentes de mim, de mim totalmente prescindindo. O mundo que me aparece não me aparece precisando de mim, ao contrário aparece-me que ele seria muito pouco afetado pelo meu desaparecimento ou aniquilamento. Parte muito importante do que se impõe a minha experiência nela irrecusavelmente se me impõe como um não-eu, distinto de mim, coexistindo agora comigo, mas tendo-me antecedido no tempo passado e devendo sobreviver-me no tempo futuro.

O que me aparece não me privilegia. Porque me apareço tão somente como um ítem entre outros do mundo fenomênico. Que minha visão do campo fenomênico seja em mim mesmo centrada não me aparece, sob esse prisma muito humano, senão como uma consequência natural e necessária da emergência da consciência nos seres vivos. Se nunca posso ir além do que me aparece, essa limitação que na mesma experiência do aparecer para mim se desenha, nela se desenha como

20. Cf. Sexto, H.P. I, 203.

exclusivamente minha, sem afetar em nada a maior parte das coisas que me aparecem. Aqui se pode compreender por que o cético pirrônico jamais foi tentado pelo solipsismo.

Se nos permitimos falar de sujeito e objeto, adotando um vocabulário hoje corrente na linguagem filosófica, é tão somente para realçar aquela bipolaridade fenomênica entre o homem, que se aparece e a quem as coisas aparecem, e as demais "coisas". Mas são, homem e "coisas", ítems do mundo fenomênico; têm, enquanto tais, o mesmo estatuto. Nossa *epokhé* igualmente se aplica a todo discurso apofântico que não-os queira "revelar". O sujeito é sempre para nós o sujeito humano, o homem "de carne e osso". O pirronismo "humaniza" o sujeito, ele o "naturaliza". Se falamos de idéias, argumentos, critérios, teorias, controvérsias, não nos esquecemos nunca de que são idéias tidas por homens, argumentos que homens empregam, critérios que homens propõem, teorias que homens formulam, controvérsias com que homens filósofos se divertem. As filosofias nos aparecem como coisas de homem. Produções discursivas engendradas por cérebros humanos, com que homem tenta com frequência transpor as fronteiras da própria humanidade. E sempre da perspectiva do animal humano que nós, pirrônicos, abordamos as coisas do espírito. Porque assim nos aparece a vida do espírito. Mas não temos obviamente nenhuma pretensão a estabelecer a natureza e essência do ser humano, que confessamos ignorar, ignorando mesmo se ele tem uma essência e natureza. Não temos nenhuma antropologia filosófica a oferecer já que, sobre o homem, também suspendemos nosso juízo.

10. Não dispondo de critérios para decidir da realidade ou verdade das coisas, estando em *epokhé* sobre teorias e doutrinas, não temos como nelas apoiar-nos para regular nossas ações na vida cotidiana. Compelidos a reconhecer o fenômeno e a ele confinados, é por ele obviamente que orientamos nossa conduta prática no dia-a-dia, tomando-o como critério de ação.²¹ Conforme ao que nos aparece tomamos decisões, escolhemos certas coisas, evitamos outras. Agimos e vivemos a vida comum, interagindo com nossos semelhantes e dialogando com eles. Usamos a linguagem comum, dela servindo-nos sem dogmatizar (*adoxástos*), isto é, sem exprimir crenças ou proferir opiniões pretensamente verdadeiras ou conformes à realidade. Se porventura proferimos sentença de maneira que a alguém pareça uma aserção dogmática,

estamos sempre dispostos a reformular nossa linguagem, esclarecer nossa posição e desfazer o engano.

No simples intuito de explicar didaticamente sua observância da vida comum e sem nenhuma pretensão a uma esquematização exaustiva e rígida, o pirronismo antigo ressaltava quatro aspectos que caracterizam nossa prática cotidiana conforme ao fenômeno: em primeiro lugar, seguimos, por assim dizer, a orientação da natureza, servindo-nos espontaneamente de nossos sentidos e de nosso intelecto; cedemos também, como não poderia deixar de ser, à necessidade das afecções e de nossos instintos; de um modo geral, nos conformamos à tradição das instituições e costumes, inseridos que estamos num contexto sócio-cultural; finalmente, adotamos os ensinamentos das artes (*tékhnai*) desenvolvidas por nossa civilização e incorporadas ao cotidiano da vida em sociedade. Nosso uso da linguagem comum se amolda obviamente a todas essas dimensões do cotidiano em que estamos mergulhados e nos sinaliza a profundidade de nossa inserção nele.

Mas isso dizer não será acaso o mesmo que reconhecer que temos muitas crenças e que por elas regulamos nossa vida cotidiana? Tudo depende do que se entende por *crença*. Se por crença se entender uma disposição a tomar uma proposição como verdadeiramente conforme ao real, como candidata legítima, se se lhe acrescentam fundamentação e justificação, à função de expressão de um real conhecimento — tal é o sentido dogmático e frequente do termo —, então os céticos certamente não cremos. Mas, se a expressão se tomar num sentido mais frouxo e fraco, se por crença tão somente se entender nosso assentimento compulsório ao que nos aparece, ao que irrecusavelmente se nos impõe — o que não é outra coisa senão nosso mesmo reconhecimento do fenômeno —, se assim se aceitar caracterizar uma crença, não vamos então polemizar em torno de palavras e nos dispomos a dizer que temos crenças: sim, os céticos cremos nos fenômenos. Creio haver uma escrivinha diante de mim, creio haver a alguns metros de mim uma porta fechada, que deverei abrir quando me dispuser a sair deste escritório, creio que certamente me arriscarei a machucar-me muito, senão a morrer, se tentar daqui sair por esta janela a meu lado, porque meu escritório está no segundo andar da casa, creio também que o país está mergulhado numa grave crise econômica e social etc. Crenças minhas banais, que são como as de um homem qualquer. Tranquilamente as tenho, isto é, sigo o que me aparece.

Crenças tais, mero reconhecimento do fenômeno, têm-nas obviamente também, enquanto homens comuns, um berkeleyano, "apesar

21. Cf. Sexto, H.P. I, 21 seg.

de" seu imaterialismo, ou um kantiano, "não obstante" sua doutrina do mundo exterior e da representação. Pretender invocar o fato dessas crenças e sua irrecusável necessidade como argumento contra a filosofia de Berkeley ou a de Kant seria, por certo, algo ridículo e esdrúxulo, uma demonstração de espantosa ingenuidade filosófica. Mas não é, então, menos esdrúxulo e inconsequente opor um tal argumento contra o pirronismo, objetando-lhe que sua *epokhé* deveria implicar a abolição de todas essas crenças e que o fato de que o cético continua a tê-las e a mostrar que as tem em sua vida cotidiana — como não poderia ser de outra maneira — descobre uma contradição insanável entre a prática do cético e a sua "doutrina". Absurdo contrasenso, mesmo se milenar, que inteiro repousa sobre uma notável ignorância da postura cética e de sua "fenomenologia"! Não se compreende que aquelas crenças não caem sob o escopo da *epokhé* na mesma e exata medida em que o fenômeno é o que não cai sob o escopo da *epokhé*... Mas a objeção se repete fastidiosamente contra os céticos desde o tempo do estoicismo e, por força e graça de Hume, é renovada até os nossos dias.

Na medida e no sentido em que nos permitimos dizer que temos crenças, nessa mesma medida e sentido não recusamos ter *certezas* em nossa vida prática e cotidiana. Não temos por que hesitar em acolher em nossa linguagem o vocabulário usual da certeza, bastando-nos, também aqui, apenas cuidar para que não se venha sobrepor a nossos usos linguísticos uma interpretação dogmática, para que deles não se queiram extrair pressupostos epistemológicos ou ontológicos. Porque por vezes se tem invocado a irrecusabilidade da experiência, que nos faz com frequência dizer estar certos de algo, para atribuir um estatuto epistemológico à nossa certeza, um estatuto ontológico a seu objeto. Mas estar certo de algo faz somente parte do jogo da vida cotidiana em que estamos mergulhados.

O que se impõe porque é fenômeno não diz menos respeito à esfera moral, a certos valores à cuja absorção nosso condicionamento sócio-cultural nos terá certamente compelido, como geralmente ocorre com todos os homens. Eles se terão frequentemente incorporado de tal modo e em tal profundidade à nossa mesma personalidade que eles constituem, por assim dizer, uma segunda natureza nossa. Uma ação que se reconhece como má e vergonhosa, não a cometeremos precisamente porque nos aparece que é mau e vergonhoso cometê-la. E, se nos dispomos a tudo fazer para salvar uma criança em perigo, não é senão porque nos aparece e se nos impõe que assim devemos fazer. Se um tirano nos ordena uma ação vil sob pena de tortura ou de morte caso não

a cometamos, submetidos então ao impacto de forças opostas, o instinto de preservação e sobrevivência, de um lado, e nossas exigências morais e nossos valores, de outro, escolheremos eventualmente — oxalá o consigamos — agir conforme nossa formação e educação, seguindo as leis e os costumes em que fomos criados.²² Nossa *epokhé* concerne apenas a teorias, doutrinas e dogmatismos. Embora uma infeliz falácia filosófica pretenda que a ação moral não prescinde de valores absolutos e de justificações últimas. Mas a vida e a história têm-na com muita frequência desmentido e nos têm revelado que os portadores de dogmas morais nem sempre oferecem os melhores exemplos de moralidade...

Contra a *epokhé* pirrônica, cuja natureza não foi capaz de apreender, Hume propôs um ceticismo mitigado,²³ que disse resultar da moderação do pirronismo pela intervenção da força irresistível da natureza. Esta nos obriga a ter juízos e crenças, a despeito da análise racional que nos descobre a inexistência de justificação e fundamentos para eles e que nos levaria, por si só, a suspendê-los. O termo "natureza" é por certo ambíguo e vago, Hume mesmo o reconhece.²⁴ De qualquer modo, ele nos lembra de que temos crenças irresistíveis, crenças que se podem dizer instintivas e naturais, que totalmente independem de deliberação ou escolha e prescindem de justificação ou fundamento, aliás inexistentes: uma dessas crenças naturais irresistíveis é a crença na existência independente dos corpos.²⁵

Ora, como vimos, o pirronismo não diz outra coisa, ao descrever nosso assentimento necessário ao fenômeno. Hume não percebeu que não somente não havia incompatibilidade entre um tal "naturalismo" e a *epokhé* pirrônica, mas que aquele é da *epokhé* o necessário complemento. Em verdade, tudo se passa no pirronismo como se a suspensão de juízo e o "naturalismo" fossem o verso e o reverso de uma mesma moeda. O pirronismo é um "naturalismo". A ignorância humeana do pirronismo transmitiu-se, no entanto, à sua posteridade moderna e

22. Cf. Sexto, A.M. XI, 166.

23. Cf. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, pp. 129-130.

24. Cf. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, p. 258, acerca do termo "natural": "The word *natural* is commonly taken in so many senses and is of so loose a signification, that...". Compare-se com as palavras de Philo nos *Diálogos* de Hume: "and, perhaps, even that vague, undeterminate word *nature* to which the vulgar refer anything..." (*Dialogues Concerning Natural Religion*, Hafner Press, New York & London, 1948, part. VII, p. 49). Em H.P. I, 98, Sexto Empírico lembra a *diaphonia* indecível entre os filósofos dogmáticos acerca da realidade da natureza.

25. Cf. Hume, *A Treatise...*, p. 187 seg.

contemporânea; ainda hoje vemos bons filósofos a buscar no "naturalismo" uma resposta, a seus olhos a única resposta, capaz de contornar as consequências filosóficas alegadamente nefastas da *epokhé* dos céti-
cos.

As considerações todas que acabamos de expender acerca do fenômeno enquanto critério de ação na prática cotidiana deixam bastante manifesto que o pirrônico adere integralmente à vida comum, vivendo-a plenamente como o comum dos homens. Vivendo seus prazeres e alegrias, suas atribulações e necessidades, não tendo por que perseguir um ideal de apatia. Ele "não é feito de rocha ou de um carvalho primevo, mas é da raça dos homens".²⁶ Ele é um homem comum e age e se comporta como um homem comum, mas é um homem comum que logrou libertar-se de mitos e de dogmas, que não mais verga sob o peso da verdade. O tema da vida comum é, em verdade, central na filosofia pirrônica e, se ele não se considera, a própria noção de fenômeno se obscurece. O pirronismo recupera integralmente a vida, que a filosofia dogmática frequentemente esquece. Porque o que nos aparece, ao fim e ao cabo, é o domínio mesmo da vida.

11. Fica-nos manifesto também que cabe plenamente falar de uma visão cética do mundo, a qual entretanto diferirá, sob muitos aspectos, de um cético para outro. A visão do mundo de um cético se conforma obviamente, como a visão do mundo de qualquer homem, à sua experiência passada e à sua formação cultural, ela se constrói a partir de sua vivência do fenômeno e lhe está intimamente associada. Ela é essa experiência feita discurso, um discurso que acompanha as linhas de força mais aparentes dessa experiência e tenta totalizá-la. Descrevendo os traços e aspectos que aparecem ao cético como mais básicos e fundamentais, essa visão tem muito em comum com a visão do mundo dos outros homens. Diremos mesmo que ela nos aparece tendo como núcleo algo como uma visão comum do mundo, própria à constelação histórica e social em que o cético está inserido, tornada porém crítica e autoconsciente.

A visão cética do mundo se foi consolidando ao longo de um extenso itinerário filosófico, paulatinamente emergindo de um percurso que percorreu demorada e criticamente doutrinas e problemas das filosofias. Não comportando asserções doutrinárias, não se conferindo uma dimensão cognitiva, ela recusa constituir-se como uma metafísica. Seria

também mais prudente não caracterizá-la como uma "metafísica descritiva", se tememos as conotações impertinentes mal dissociáveis dessa terminologia. Tampouco se deverá dizê-la uma "teoria do mundo" e por motivo análogo: o termo "teoria" carrega habitualmente conotações que aparecem como suspeitas a olhos pirrônicos. Ela não resulta certamente de escolhas teóricas, não é uma construção da razão especulativa, falta-lhe também sistematicidade. Fenomenologia (no sentido etimológico do termo) "espontaneamente" constituída, ela se articula naturalmente segundo uma certa estrutura que interliga suas proposições, algo como uma "armação conceitual básica", que define também o quadro das certezas básicas, interligadas e interdependentes.

Na descrição de sua experiência do mundo, mormente quando questões filosóficas estão em pauta, o cético preferirá abster-se do vocabulário da verdade, realidade e conhecimento, porque não esquece quão preñes estão essas palavras dos significados filosóficos que uma tradição secular lhes associou. Sem isso, as palavras seriam, em si mesmas, inocentes e, na prática cotidiana, o cético não se inibirá de usá-las, seguindo o uso comum. Porque "verdade", "realidade", "conhecimento", em seu uso vulgar, remetem primordialmente à armação interna do mundo fenomênico, não têm peso ontológico ou epistemológico. Quanto a seus alegados pressupostos, o cético obviamente os questiona e sobre eles suspende seu juízo. Assim, por exemplo, se lhe apareceu ter diante de si uma pessoa, cuja presença naquele lugar e hora alguém posteriormente pôs em dúvida, o pirrônico poderá tranquilamente dizer que a pessoa em questão naquele momento "realmente" lá se encontrava, que ele disse teve "conhecimento" porque também lá se achava e a viu, que é "verdade" que ela lá se encontrava, que a dúvida surgida não tem "fundamento" etc. Proibir-nos a linguagem corrente por temor de interpretações filosóficas impertinentes seria forçado, pouco natural e algo pedante. Se interrogados, porém, acerca de tais usos linguísticos, cabernos-á explicar que a eles assentimos conforme a prática costumeira da língua, sem a nenhum momento cogitar de aventurar-nos além do fenômeno, descrevendo apenas nossa vivência e nossa experiência, abstando-nos de qualquer interpretação que pretenda transcendê-las.

E no interior do mundo fenomênico que distinguimos entre "real" e imaginário ou fictício, "verdadeiro" e "falso", sonho e vigília (o argumento cartesiano do sonho é estranho à problemática pirrônica), "conhecimento" e ignorância ou conjectura. Tais distinções, as fazemos como um homem qualquer e vale lembrar que o homem comum não

26. Verso da Odisseia (XIX,163) modificado por Sexto, cf. A.M. XI,161.

parece ter a menor percepção do que está em jogo na problemática filosófica que se quer enxertar em seu uso cotidiano da linguagem. Embora não seja esse talvez o caso com alguém mais sofisticado e culto, que por vezes poderá sobrepor uma interpretação dogmatizante a muitos de seus usos linguísticos. Eis também porque se poderia hesitar em atribuir à visão comum do mundo e à sua linguagem uma tendência implícita e "natural" a uma certa postura metafísica, por exemplo a uma metafísica realista. Caberia, antes, investigar a gênese cultural de sua gramática.

Nossa experiência do mundo nos aparece, sob aspectos fundamentais, como experiência de nossa inserção profunda na sociedade que nos produziu e formou. Por isso mesmo, nossa visão do mundo é expressão e reflexo também dessa sociedade e da constelação histórica a que pertencemos, para além dos traços idiossincráticos próprios às nossas vivências pessoais. E, seja enquanto expressão da experiência individual, seja enquanto reflexo da vivência coletiva, nossa visão fenomênica do mundo se nos descobre como sujeita a uma permanente evolução. Estamos bastante conscientes de que muito do que hoje nos aparece e se nos impõe não nos aparecia e se não nos impunha antes, individual ou coletivamente. Nem esperamos que nosso quadro fenomênico venha no futuro a permanecer intocado, antes temos a expectativa de que novas coisas nos aparecerão que não nos aparecem agora e de que boa parte talvez do que se nos impõe hoje não mais nos aparecerá em tempos vindouros. O que é trivial no que respeita aos fenômenos sensíveis, mas não se configura diferentemente no que diz respeito aos fenômenos inteligíveis.

Um exemplo histórico e clássico talvez seja aqui oportuno. A nós homens aparecia outrora que o sol percorria diariamente seu caminho no céu por sobre nossas cabeças, trasladando-se de oriente a ocidente, enquanto a terra permanecia estacionária. Hoje e desde há muito, porém, nos aparece que a humanidade por milênios se enganou e que o movimento solar que julgávamos observar era meramente aparente, que é nosso planeta que se move em torno do sol. Outras coisas nos são fenômenos inteligíveis, o quadro fenomênico radicalmente se alterou. Essa "essencial" contingência nos aparece como uma das características mais conspícuas de nossa experiência fenomênica e a mesma armação básica de nossa visão do mundo não nos aparece como imune ao processo evolutivo.

Toda esta nossa exposição acerca da visão pirrônica do mundo parece-nos mais que suficiente para manifestar quão estranha é ao

pirronismo a problemática moderna da existência do mundo "exterior". Essa problemática, como é sabido, emerge do itinerário cético da 1a. *Meditação* de Descartes e está intimamente relacionada com os desenvolvimentos mentalistas do empirismo britânico, de Locke a Hume. Tendo esse cenário filosófico como pano de fundo, o cético moderno privilegia o sujeito, a mente, o "mundo interior" e se interroga sobre a existência ou não-existência de um mundo exterior à mente. Como assinalou Rorty, a pergunta sobre como posso saber que algo que é mental representa algo que não é mental se torna, por assim dizer, a pergunta "profissional" do ceticismo.²⁷ O ceticismo moderno duvida da existência do mundo "exterior", problematizando nossa capacidade de transcender o universo de nossas representações.

Mas atribuir tal dúvida sobre a existência do mundo "exterior" ao pirronismo é insanavelmente anacrônico²⁸ e chega mesmo a ser inconsistente com a perspectiva própria à filosofia pirrônica. Não há como confundir entre essa dúvida cética moderna e nossa *epokhé* sobre as pretensas dimensões metafísicas ou epistemológicas de nosso reconhecimento do mundo fenomênico. Como vimos, nosso questionamento do discurso dogmático incide *igualmente* sobre a natureza e a assim chamada realidade de sujeito e objeto, corpo e mente, faculdades da alma e propriedades da matéria. Por um lado, reconhecemos o dado sensível e inteligível que se impõe a nossa experiência, por outro problematizamos todos os discursos que se propõem, para além do fenômeno, interpretá-la. Se humanamente nada perdemos dos assim chamados mundos do espírito e da matéria, inteiramente abtemo-nos de juízos apofânticos sobre um e outro. Se isso se quiser chamar de dúvida, dever-se-á então dizer que duvidamos da alma e do corpo, da mente e da matéria, da realidade do mundo "externo" tanto quanto da realidade do mundo "interior". Conceder-se-nos-á, no entanto, ser preferível evitar uma linguagem que se presta a confusões.

12. Parece-me oportuno, neste contexto, voltar a considerar a perspectiva dogmática sobre as coisas. O dogmático profere um discurso que se propõe a dizer como as coisas "realmente" são, transcendendo a experiência do fenômeno; ele se pretende possuidor de conhecimento e capaz de dizer a verdade, no sentido forte do termo, que ele próprio

27. Cf. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, p. 46.

28. Tendo interpretado o pirronismo como uma filosofia mentalista, incorri em tal anacronismo em "Ceticismo e mundo exterior", *acima citado*.

se dispõe a elucidar. Visto sob a perspectiva cética, no entanto, o dogmático, no momento mesmo em que espõe seus *dógmata*, está, também ele, tão somente relatando o que lhe aparece, o que lhe é fenômeno.²⁹ Certamente o dogmático reconhecerá que está a relatar o que lhe aparece, nem poderia ser de outra maneira; mas acrescentará que o que lhe aparece também é e o sustentará, seja com base numa pretensa evidência imediata, seja recorrendo a uma cadeia de razões que, a partir de pretensas evidências imediatas, alegadamente justificaria uma conclusão de si mesma não imediatamente evidente. A fenomenicidade do *dóigma* está, então, intimamente associada àquela pretensa evidência ou à demonstratividade dessa construção discursiva.

Isso se patenteia plenamente e de modo explícito na mesma recusa da verdade de um *dóigma* por dogmáticos rivais, que nele vêem tão somente a expressão de uma crença subjetiva, a repousar sobre falsas evidências ou sobre razões insuficientes e não-demonstrativas. O cético registra esse habitual diagnóstico que os dogmáticos emitem sobre os *dógmata* outros que não os seus próprios, mas o estende universalmente a todos eles. Questionando sempre as alegadas evidências e suspendendo sempre o juízo sobre a pretensa demonstratividade dos argumentos, não tem ele como assentir a um *dóigma*, que lhe não aparece, assim como não aparece aos dogmáticos rivais. Em cada *dóigma* não pode ele ver senão o que é fenômeno ao dogmático que o sustenta. E, se um diálogo se estabelece entre o dogmático e o cético, se o cético consegue minar as bases sobre que aquele construiu a sua crença, se o dogmático passa a duvidar da "evidência" em que se apóia ou descobre a problematidade dos argumentos que o levaram à sua conclusão, então seu *dóigma* perde sustentação e credibilidade, deixa por isso de aparecer-le o que antes lhe aparecia. E com ele ocorre o que com qualquer um ocorre, quando se desfaz de uma crença que outrora julgara verdadeira: reconhece que não se tratava se não de uma "aparência", fenômeno seu particular e de fato revestido de insuspeitada precariedade. Precariedade que não reveste o que ao cético é fenômeno, mesmo se reconhecida contingente e sujeito a dissipar-se num eventual processo evolutivo de antemão imprevisível. Porque o que ao cético aparece se lhe impõe irresistivelmente não obstante sua *epokhé* sobre todos os *dógmata*.

29. Cf. Sexto, A.M. VII,336: "Além disso, aquele que diz ser ele próprio o critério de verdade diz o que lhe aparece e nada mais. Então, uma vez que também cada um dos outros filósofos diz o que a si próprio aparece e é contrário ao que foi previamente dito..."

Independente de argumentos e razões e prescinde de "intuições", sempre problematizáveis.

De qualquer modo, no entanto, parece resultar destas considerações que não cabe pretender traçar fronteiras demasiado rígidas entre os domínios do dogma e do fenômeno (inteligível). Trata-se, por certo, de uma distinção mais que conveniente e adequada à descrição de nossa experiência, mas que um pirrônico jamais diria —um pirrônico jamais poderia dizê-lo— fundada na natureza das coisas. O assentimento a um dogma necessariamente comporta um elemento fenomênico e o recorte do mundo fenomênico jamais se pode pretender imunizado contra a presença subreptícia de ingredientes dogmáticos dissimulados e como embutidos no linguajar comum, vestígios eventuais de antigos mitos inextricavelmente incorporados ao senso comum de uma cultura. As fronteiras entre os dois domínios se estendem sobre uma terra de ninguém, onde os contornos se esvaem, pouco nítidos e mal delineados. Assim nos aparece.

O domínio do dogma é o lugar da soberania do *lógos*. O cético conhece mais que *ninguém* o poder do *lógos* e o enorme fascínio que sobre os homens ele exerce, ele se dá precisamente por tarefa denunciar e desfazer suas artimanhas e ardis. Assim, parte considerável do empreendimento filosófico cético é proceder à crítica da razão dogmática, derrubando os ídolos e as ficções que o discurso dogmático continuamente plasma. Sob esse prisma, a filosofia pirrônica se concebe como uma terapêutica e o dogmatismo é a doença que ela combate. Como disse Sexto: "O cético, porque ama a humanidade, quer curar pelo discurso, o melhor que pode, a presunção e a temeridade dos dogmáticos."³⁰ O pirronismo é, basicamente, uma crítica da linguagem e de seus mitos, ele luta para quebrar o feitiço que amarra os homens a uma linguagem em férias...

13. Alguns poderiam ser tentados a invocar a ciência moderna e contemporânea e suas conquistas para rebater a postura pirrônica. Quando reconhecida e inegavelmente a ciência e a tecnologia que dela resultou impregnam de modo avassalador nossa vida e prática comum, quando teorias científicas vulgarizadas se difundem progressivamente no senso comum, a ele se misturam e dela mal podem dissociar-se, quando a imagem comum do mundo se torna mais e mais influenciada por elementos inúmeros tomados de empréstimo às teorias científicas,

30. Cf. Sexto, H.P. III, 280.

pareceria caber perguntar como se pode razoavelmente sustentar uma *epokhé* sobre as teorias científicas. O impacto das ciências sobre a vida cotidiana certamente não terá sido tão visível nos tempos helenísticos, mas nos tempos que correm é absolutamente inquestionável. Não constituiria isso uma formidável objeção contra a *epokhé* dos pirrônicos?

Seguramente não. Muito ao contrário, o pirronismo parece-nos inteiramente compatível com a prática científica moderna e contemporânea. Porque o que os pirrônicos antigos problematizaram foi a velha *epistémē* clássica, a ciência entendida como conhecimento seguro e adequado da realidade mesma das coisas. Em outras palavras, eles questionaram a dimensão metafísica que a ciência se atribuía, dimensão a qual uma teoria filosófica do conhecimento alegadamente justificava o acesso. A *epokhé* cética se estendia, então, as pretensas verdades dessa ciência, punha em xeque a pretensa realidade de seus objetos, a cognitividade real e absoluta de todo o processo.

Mas, por outro lado, os pirrônicos não são insensíveis as semelhanças e diferenças, à regularidade relativa que mesmo a observação descuidada surpreende no mundo fenomênico. Eles atentam para o fato de que a mesma invenção humana da linguagem repousa sobre a vivência das regularidades que balizam o curso da "natureza". Para o fato de que o homem comum se baseia nessas regularidades para formular cotidianamente suas hipóteses e previsões ao lidar com os fenômenos. Quando tais procedimentos da vida comum são metodizados e sistematizados, quando as conjunções constantes entre fenômenos se tornam o objeto de uma consideração atenta e de uma observação deliberada, quando o uso de hipóteses construídas sobre a experiência passada se torna instrumento habitual de predição, estamos então no domínio da *tékhnē*, que a humanidade desenvolveu para submeter o mundo de sua experiência a seu benefício e comodidade.³¹

Construídas sobre o fenômeno e não preocupadas com transcendê-

31. Consultem-se, por exemplo, as passagens seguintes de Sexto Empírico: A.M. VII, 270 (sobre o uso de signos e a formulação de previsões por homens iletrados); A.M. VII, 288 (sobre a capacidade humana de reter as conjunções constantes entre fenômenos); A.M. VIII, 152-3 (sobre como os homens espontaneamente utilizam, para fazer previsões, sua observação das conjunções constantes entre fenômenos); A.M. I, 51 (sobre a origem das *tekhnai*); A.M. VIII, 291 (sobre a observação deliberada, nas *tekhnai*, das regularidades fenomênicas); A.M. V, 1-2 (sobre a formulação de previsões, nas *tekhnai*, a partir da observação de fenômenos); A.M. V, 103-4 (sobre a conexão entre previsões confiáveis, atribuições causais e conjunções constantes entre fenômenos); H.P. I, 237 (sobre a busca da utilidade na medicina empírica metódica, conforme a prática dos céticos); A.M. I, 50-1 (sobre a utilidade para a vida como finalidade das *tekhnai*) etc.

lo, visando tão somente lidar de modo adequado com o mundo fenomênico, explorá-lo e dominá-lo, na medida do humanamente possível, para o proveito do homem, as *tekhnai* constituem, por certo, um dos traços mais conspicuos da vida civilizada. Observar seus ensinamentos, utiliza-los e —se tal for nossa vocação pessoal— desenvolvê-los e ampliá-los é parte importante da observância pirrônica da vida segundo o fenômeno.³² O pirronismo antigo não ousou chamar a *tékhnē* de ciência, provavelmente porque o termo *epistémē* se tornara indissociável das conotações que as filosofias clássica e estoica lhe tinham fizado. A *tékhnē*, tal como o pirrônico a via, contrariamente ao que era o caso com a *epistémē*, podia conformar-se inteira no interior da esfera fenomênica, dispensando facilmente a interpretação filosófica.

O panorama, complexo e multiforme, da filosofia moderna e contemporânea da ciência deixou há muito de privilegiar a velha noção de *epistémē*. E a prática científica, já desde os primórdios da ciência empírica moderna, se vinha progressivamente libertando de amarras epistemológicas e metafísicas. Na esteira de Hume, a filosofia empirista da ciência vem insistindo no primado da observação e dos métodos de controle experimental das teorias científicas, na continuidade entre os procedimentos científicos e os do homem ordinário, na necessidade de distinguir claramente entre ciência e metafísica, na conveniência, sobretudo, de a prática científica desvencilhar-se de qualquer entrave de natureza filosófica, buscando definir seus parâmetros através de seu próprio desenvolvimento experimental.

E muito fácil ver como toda essa postura, ao menos em seus aspectos mais fundamentais, é de índole essencialmente pirrônica. Ou pode, pelo menos, tranquilamente associar-se à concepção pirrônica da "ciência". E como se tivéssemos assistido ao triunfo progressivo da velha *tékhnē* sobre a veneranda *epistémē*. Por certo, a natureza bem mais complexa e rica da ciência moderna exige uma reelaboração e sofisticação das conceituações pirrônicas nesse campo, poderíamos mesmo dizer que tal seria uma das tarefas mais urgentes para um neo-pirronismo, hoje.

Mem nos parece que o pirronismo precise necessariamente assumir, em face da ciência de nossos dias, uma perspectiva convencionalista, ou operacionalista, ou mesmo pragmática, no sentido técnico e mais preciso deste termo. Isso porque, por exemplo, não nos parece que a mera aceitação da possibilidade de que os termos ditos teóricos de uma

32. Cf. Sexto, H.P. I, 23-4 e o item 10, acima.

teoria científica eventualmente correspondam a "entidades" e de que os enunciados teóricos comportem um componente "descritivo" seja suficiente para conferir a tais "entidades" e ao mundo "descrito" uma dimensão metafísica. Tampouco nos parece que os pirrônicos tenhamos a objetar contra uma leitura do método hipotético-dedutivo como método de fazer confrontar com a experiência, mediante um teste de suas consequências empíricas, um discurso que "descreve" como *poderia* ser o mundo. Assim, dizer que *p* tem *q* como consequência empírica poderia significar que nos aparece que, se fosse o caso que *p*, então *q* se deveria manifestar a nossa observação, nas condições apropriadas. Como acima enfatizamos, a inteligibilidade do fenômeno o estende para muito além das estreitas fronteiras da mera sensibilidade; nem ha também por que identificar fenomenicidade e observacionalidade, em sentido estrito. O chamado "realismo científico" talvez se possa legitimamente escoimar de qualquer associação com uma doutrina metafísica, particularmente com o realismo metafísico. Se uma tal dissociação se logra, o "realismo científico" se torna totalmente aceitável para um berkeleyano ou um kantiano, por exemplo, por nada prejudicar sobre uma interpretação epistemológica ou ontológica das teorias científicas. Por isso mesmo e na mesma medida, ele se faz inteiramente conciliável com a *epokhé* cética.

A objeção contra o pirronismo acima considerada, que quis contra ele invocar a irrecusabilidade dos resultados das teorias científicas e a impregnação de nossa vida comum por elas, não tem, em verdade, nenhuma consistência. O pirrônico é, ao contrário, um apologista da ciência empírica, enquanto instrumento humano de exploração sistemática da riqueza infinda do mundo dos fenômenos, que os avanços espetaculares do progresso tecnológico ligado à prática científica podem fazer servir ao bem-estar do homem. Por outro lado, não lhe está proibida a "aceitação" de teorias científicas, precisamente porque "aceitar uma teoria científica" se diz em diferentes sentidos, alguns dos quais não envolvem, como diferentes filósofos da ciência têm com frequência sublinhado, quaisquer compromissos com dogmagismos filosóficos. Finalmente, não tem o cético por que recusar o fato histórico de que teorias científicas vulgarizadas (assim também como doutrinas filosóficas ou religiosas) por vezes de tal modo se embutem no senso comum que passamos a ter "espontaneamente" uma visão do mundo por elas moldada. Quando isso de tal modo ocorre que se perde a própria consciência "histórica" da formação de nossa visão do mundo e esta se nos impõe de modo inquestionável, então estamos simplesmente

te diante daquela fenomenicidade inteligível que não podemos todos, pirrônicos e não-pirrônicos, senão reconhecer, assentindo a ela.

Cremos acertado dizer que a ciência moderna se tem feito progressivamente cética. Quanto aos pirrônicos, libertados do fascínio das construções linguísticas e da especulação filosófica e tendo sobre elas suspenso o nosso juízo, valorizando tão somente o fenômeno e atendendo-nos a ele, temos forçosamente de apontar para essa ciência empírica e cética como o único caminho que se nos manifesta aberto para a investigação positiva e a exploração racional do mundo. Essa investigação e essa exploração deverão certamente levar-nos, como no passado nos levaram, a reformulações de nossa visão do mundo. E o pirronismo aponta para um mundo fenomênico aberto a possibilidades ilimitadas de investigação. Mas os caminhos do aparecer são de antemão insondáveis.

14. Algumas considerações merecem ainda um lugar. Porque reconhece, pelas razões que vimos, caber unicamente à ciência a tarefa de investigar o mundo, o pirronismo ensina uma conjugação feliz entre ela e a filosofia, sem incorrer na ingenuidade positivista. Assumindo, como lhe cabe, uma postura fenomenológica, ele não envereda pelos caminhos de uma fenomenologia sistemática, que lhe parece exceder os limites do factível: suas descrições de fenômenos são sempre confessadamente precárias e têm sempre caráter "pontual". O pirronismo adentra também o domínio da filosofia da linguagem e confere à linguagem um lugar central em sua problemática, na mesma medida em que sua diatribe permanente contra o dogmatismo necessariamente privilegia a análise e a reflexão crítica sobre o uso dogmático do discurso; ele valoriza a linguagem comum, mas sem sacralizá-la e tendo como necessariamente frouxa e precária a correspondência entre as palavras e os fenômenos que elas exprimem, estes sempre suscetíveis de se dizerem de diferentes maneiras. A filosofia pirrônica também plenamente valoriza a experiência humana e a vida comum, ela é visceralmente humanista e recupera para o filósofo a espontaneidade da vida.

Sem jamais incorrer em qualquer negativismo epistemológico, o pirronismo não se faz nunca uma teoria, insistindo em definir-se tão somente como uma prática filosófica, de valor eminentemente terapêutico. Confiando no diálogo e na argumentação e deles fazendo seus instrumentos, ele pretende por seu intermédio contribuir para o bem-estar e o progresso espiritual dos homens. Cabe também, dizer que, pela

própria natureza de seu método e procedimento, o pirronismo se constitui como um antidoto eficaz contra toda e qualquer forma de irracionalismo. Ao rejeitar os dogmatismos, ele conforma uma outra e diferente figura da racionalidade.

A postura pirrônica é extremamente atual, inteiramente adequada as necessidades intelectuais de nossos dias. Nossa época está cansada de verdades, dogmatismos e especulações. O intelectual contemporâneo tende fortemente ao ceticismo; se não o confessa, isso se deve tão somente as conotações perversas que a ignorância generalizada sobre o pirronismo, inclusive em boa parte dos filósofos, associou ao termo. Eis porque lembrar o pirronismo é preciso.

15. Tentei, nas páginas acima, delinear minha posição filosófica. Ainda mesmo que eu não tivesse citado Sexto Empírico tantas vezes, qualquer leitor de sua obra facilmente descobriria quão profundamente ela me influenciou. Muitas vezes segui os textos de Sexto de muito perto, outras vezes desenvolvi linhas de pensamento que ele apenas delineou, mas do modo que me pareceu o mais possível fiel ao espírito do pirronismo. Com relação a certos temas, tentei pensar que soluções se poderiam encontrar, dentro de um pirronismo "atualizado", para questões que a filosofia antiga não formulou nem poderia ter formulado, ao menos sob a forma que lhes conferiu nossa modernidade. Mesmo nesses casos, tenho no entanto a pretensão de ter alcançado resultados compatíveis com a postura pirrônica original. Não seria necessário acrescentar que lidei com a filosofia pirrônica segundo uma leitura e interpretação minhas, que as vezes divergem — e muito — de como se tem lido e interpretado o ceticismo antigo.

Senão no estilo, ao menos na intenção, este texto tem muito de programático, apontando para direções que, sob uma perspectiva cética, ainda não foram exploradas, algumas talvez nem mesmo suspeitadas. Parecer-me-la bom que se tentasse avançar um pouco mais por essas trilhas.

De qualquer modo, estou advertindo você, leitor, de algo de que você talvez se tenha por si mesmo: apercebido, de que este discurso, inteiramente cético e pirrônico — ou neo-pirrônico, se assim se preferir — tem relativamente pouca originalidade. E que a nenhum momento a busquei. Ao contrário, sem pretender que as coisas realmente sejam como eu as digo, contentei-me em relatar o que me aparecia, à maneira de um cronista. Reconhecendo e confessando que "o fenômeno em toda

parte tem força, onde quer que chegue", como disse Timão, discípulo de Pirro.³³

Universidade de São Paulo

ABSTRACT

The paper argues for a neo-pyrrhonian philosophical proposal, understood as entirely adequate to the philosophical needs of contemporary man. The text is directly inspired by the doctrine of Sextus Empiricus and follows most of the time very closely some passages of his writings. One tries to investigate, under several relevant aspects, the rich potentialities of the pyrrhonian notion of phenomenon, once it is restored to its original meaning in Sextus' doctrine. And it is suggested how a whole sceptical view of the world can be built upon such a notion, which could be made entirely compatible with modern empirical science.

33. Cf. Sexto, A.M. VII, 30.

crítica

Vol. XXIII / No. 67 / México, abril 1991

SUMARIO

SVEN OVE HANSSON, Norms and values

FRANCISCO RODRÍGUEZ CONSUEGRA, El logicismo russelliano: su significado filosófico

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA, Teoría general de las decisiones

QUENTIN SMITH, Castañeda's Quasi-indicators and the Tensed Theory of Time

Notas bibliográficas

MIGUEL ÁNGEL QUINTANILLA, Tecnología: Un enfoque filosófico [Ana Rosa Pérez Ransanz]

G. G. CRANGER, Invitation à la lecture de Wittgenstein [Alejandro Tomasini Bassols]

G. A. COHEN, History, Labor and Freedom [Alejandro Tomasini Bassols]

Publicaciones recientes

CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

LIBERTAD NEGATIVA Y LIBERTAD POSITIVA

Horacio Spector

La filosofía política de los últimos años ha estado fuertemente influida por una dicotomía entre los conceptos de libertad negativa y de libertad positiva. Aunque esta dicotomía reconoce inspiración kantiana,¹ su auge actual se debe sobre todo a la celeberrima conferencia de Isaiah Berlin *Two Concepts of Liberty*.² En mi libro *Autonomy and Rights*³ propongo un argumento completo y articulado para mostrar que el liberalismo debe reemplazar el ideal de libertad negativa por la idea de respetar deontológicamente la libertad positiva. En este artículo intento explorar una presentación alternativa de mis ideas sobre la dicotomía conceptual "libertad negativa-libertad positiva". El centro de gravedad de esta presentación, que por razones de espacio será inevitablemente esquemática, es la tesis de que es inherentemente confuso el empleo usual de la expresión "libertad negativa" para denotar una clase de libertad presuntamente diferente de la clase de libertad a la que alude la expresión "libertad positiva".

Según el análisis estándar de la dicotomía "libertad negativa-libertad positiva", la libertad negativa es la ausencia de interferencia con las elecciones y acciones de una persona, de manera que una persona tiene libertad negativa para hacer una acción X cuando nadie le prohíbe o le impide hacer X. En contraste, una persona tiene libertad positiva para hacer X, cuando puede hacer X, es decir, cuando es cierto que si quiere hacer X, entonces hace X. Para el análisis alternativo que deseo sugerir, la libertad positiva es el único tipo posible de libertad, por lo que hablar de libertad a secas es suficientemente claro. El ideal de libertad negativa no se caracteriza entonces por favorecer un tipo determinado de libertad, sino por abrazar una posición moral para la cual reviste especial gravedad moral el que un agente cause una lesión a la libertad, como algo distinto de que detenga un proceso causal que resultará en una lesión tal.

1. H.J. Paton, *The Moral Law*, London, Hutchinson's University Library, 1947, p. 114.

2. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

3. Horacio Spector, *Autonomy and Rights. The Moral Foundations of Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, en prensa.

El plan de este trabajo es el siguiente. Primero, me voy a referir brevemente al papel que a veces se asigna al concepto de libertad negativa en la filosofía liberal. Segundo, expondré el análisis estándar de la dicotomía conceptual "libertad negativa-libertad positiva". Tercero, sugeriré un análisis alternativo del concepto de libertad negativa, según el cual el ideal de libertad negativa incorpora una tesis axiológica y una teoría de la racionalidad moral. Finalmente, intentaré mostrar, en un nivel puramente conceptual, cómo puede justificarse uno de los elementos de la teoría de la racionalidad moral a la que he hecho mención; pero para la defensa completa y articulada de dicha teoría remito al lector a mi libro ya citado.

1. Libertad negativa y liberalismo

La doctrina del gobierno limitado representa el núcleo de la tradición política liberal. Muchos de los mecanismos institucionales ensayados por los liberales a lo largo de los últimos tres siglos, como los *bills of rights*, la división de poderes o la organización federal, pueden ser vistos como formas de llevar a la práctica institucional la doctrina del gobierno limitado. Pero el liberalismo, como cualquier otra tradición política, reconoce una diversidad de líneas interpretativas. Dos de esas líneas prevalecen en la escena filosófico-política reciente: el *liberalismo clásico* y el *liberalismo igualitario*. Básicamente, el liberalismo clásico sostiene que las personas tienen derechos negativos que predominan sobre cualesquiera otras consideraciones morales. Por su parte, el liberalismo igualitario afirma, bajo una de sus posibles definiciones, que las personas tienen derechos positivos que son comparables a sus derechos negativos, tanto en lo que respecta a su importancia o peso moral, como a su justificación.

El liberalismo clásico admite a su vez dos variantes: la extrema y la moderada. La primera sostiene que los derechos negativos agotan el mundo moral, esto es, que no hay más razones morales que los derechos negativos. La variante moderada acepta la posible existencia de otras consideraciones morales jerárquicamente subordinadas a los derechos negativos. En lo que sigue voy a dejar de lado la variante extrema, de modo que cuando me refiera al liberalismo clásico, deberá entenderse que estoy aludiendo a su versión moderada.

Puede concebirse el ideal de libertad negativa como la base ética sobre la que se asienta el liberalismo clásico. En efecto, los derechos negativos son considerados usualmente herramientas morales para

garantizar una esfera de no interferencia a cada persona, una esfera dentro de la cual ella puede conducir su vida de acuerdo con sus propias ideas acerca de las cosas que vale la pena hacer. De esta manera, la libertad negativa resulta garantizada por los derechos negativos. Más aún, puede sostenerse que es precisamente por su directa contribución a la libertad negativa que los derechos negativos son éticamente justificables.

2. El análisis estándar

Ante todo, es menester aclarar que por análisis estándar de la dicotomía conceptual "libertad negativa-libertad positiva" no entiendo el análisis kantiano. Para Kant la libertad positiva y la libertad negativa son extensionalmente equivalentes: mientras que "libertad positiva" alude a la auto-determinación nouménica, "libertad negativa" denota la independencia total de las fuerzas del mundo causal o fenoménico. En el sistema kantiano la libertad negativa es, por razones conceptuales, condición suficiente y a la vez condición necesaria de la libertad positiva.⁴ No puede decirse esto último de la libertad negativa y la libertad positiva en el contexto del análisis estándar.

El análisis estándar surge, como dije arriba, a partir de una elaboración de la ideas de Berlin. Me parece que la mejor forma de explicar dicho análisis es apelando a un esquema propuesto originalmente por MacCallum en un famoso artículo.⁵ El esquema de marras es el siguiente:

P es libre de *I* para hacer *X*

Los teóricos de la libertad negativa y los de la libertad positiva difieren, en una posible descripción de sus respectivas posiciones, en la variable cuyo ámbito reducen o tienden a reducir. Los primeros reducen el ámbito de la variable *I*, que representa interferencias, barreras u obstáculos que restringen de una o otra manera la conducta de *P*. Las interferencias cuyas descripciones pueden sustituir la variable *I* son, para el teórico de la libertad negativa, únicamente las derivadas de actos (positivos) de terceros. El teórico de la libertad positiva no reduce

4. Ver nota 1.

5. Gerald C. MacCallum Jr., "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, 76 (1967).

en absoluto el ámbito de *I*: para él la descripción de cualquier interferencia puede reemplazar esta variable, dimane de actos (positivos) de terceros, de abstenciones u omisiones de terceros, de alguna incapacidad física, psicológica o de otro tipo de *P*, o, incluso, de influencias de terceros que no restringen directamente acciones particulares de *P* pero moldean su capacidad de elección.

En contraste, los teóricos de la libertad positiva, especialmente aquellos que ven en la libertad positiva un concepto emparentado con el de autonomía personal, tienden a reducir el ámbito de la variable *X*. Estos teóricos probablemente no aceptarían que la descripción de cualquier acción sustituya la variable *X* sino que reservarían el ámbito de esta variable para aquellas acciones que ejecutan un plan de vida libremente elegido por *P* o expresan de otro modo su naturaleza racional. Para el teórico de la libertad negativa, en cambio, cualquier acción puede constituir en principio el ejercicio de la libertad.

Pienso que el análisis estándar de la noción de libertad negativa no permite construir un ideal de libertad negativa independiente del ideal de libertad positiva. Permítaseme aclarar este punto. Voy a llamar "ILN" al conjunto de casos de limitación de la libertad negativa, e "ILP" al conjunto de casos de limitación de la libertad positiva. Es claro que la siguiente proposición es una verdad conceptual:

$$ILN \supset ILP$$

En efecto, si un agente padece de una interferencia derivada de un acto (positivo) de un tercero y, por consiguiente, carece de libertad negativa, entonces necesariamente carece de libertad positiva. Pero la inversa no es cierta. Un agente puede ser incapaz de correr 100 metros en dos minutos y, consecuentemente, no tener la libertad positiva de hacerlo, y al mismo tiempo gozar de libertad negativa para ello.

Denominaré ahora "ILPP" al conjunto de casos de limitación de la libertad positiva que no constituyen casos de limitación de la libertad negativa. Formalmente, "ILPP" se define como sigue:

$$ILPP = ILP - ILN$$

La construcción de un ideal de libertad negativa independiente de un ideal de libertad positiva exigiría que ILN tenga propiedades disvaliosas que no tiene ILPP. Ahora bien, parece que la única propiedad disvaliosa que puede razonablemente señalarse con respecto a ILN es

que ILN involucra una reducción del espectro de opciones de la persona cuya libertad negativa se limita. Pero esta propiedad también es necesariamente verdadera de ILPP: si la libertad positiva de una persona resulta limitada no por el acto positivo de un tercero sino por otra causa, esa persona ve inevitablemente reducido su menú de opciones, tanto como lo vería disminuido si la limitación en cuestión fuera producto del acto positivo de un tercero. Por consiguiente, si ILN es disvalioso por la razón indicada, también lo es ILPP. Esto quiere decir que si la libertad negativa es valiosa, también lo es, y en igual medida, la libertad positiva.

Más aún, lo que arriba dije implica que la base por la cual juzgamos indeseables los casos de limitación de la libertad negativa —siempre en el contexto del análisis estándar— es que en tales casos se produce un estrechamiento del repertorio de opciones de la víctima. Pero el estrechamiento del repertorio de opciones de la víctima constituye, por definición, una limitación de la libertad positiva. Esto muestra que el disvalor de la limitación de la libertad negativa se apoya en el disvalor de la limitación de la libertad positiva. Hablando en términos positivos, la conclusión que pretendo extraer es que para el análisis estándar el valor de la libertad negativa depende del valor de la libertad positiva. En otras palabras, tomando como trasfondo el análisis estándar, el ideal de libertad negativa no es, ni puede ser, independiente del ideal de libertad positiva.

3. El análisis alternativo

He argüido que en el contexto del análisis estándar la libertad negativa no puede erigirse en un ideal independiente del ideal de libertad positiva. En esta sección mostraré un análisis del concepto de libertad negativa según el cual el ideal de libertad negativa se puede sostener perfectamente con independencia de otros ideales de libertad.

En el análisis estándar la libertad negativa es concebida como un tipo de libertad diferente del de libertad positiva. Esto quiere decir que el rótulo "libertad negativa" designa en dicho análisis un cierto valor. En contraste con esta interpretación exclusivamente axiológica del concepto de libertad negativa, puede sostenerse una interpretación según la cual "libertad negativa" alude a una tesis axiológica pero también a una tesis de racionalidad moral. La tesis axiológica no es que la libertad negativa, como algo distinto e independiente de la libertad positiva, es valiosa, sino lisa y llanamente que la libertad positiva es

valiosa. En el nivel axiológico se reconoce entonces un sólo tipo de libertad: la libertad positiva, entendida como la disponibilidad de opciones o alternativas de acción. Puesto que en el terreno axiológico se acepta la existencia de un solo tipo de libertad, hablar de "libertad" a secas es suficientemente claro. De esta manera, el ideal de libertad negativa no puede distinguirse del llamado ideal de libertad positiva, o de otros ideales de libertad, por el tipo de libertad por el que se preocupa. A todos los ideales de libertad les concierne el mismo y único tipo posible de libertad como disponibilidad de opciones.

En el análisis alternativo que deseo sugerir el ideal de libertad negativa se distingue de otros ideales de libertad no por el tipo de libertad que abraza, sino por la tesis de racionalidad moral que incorpora. El adjetivo "negativa" en el rótulo "libertad negativa" no tiene entonces por función seleccionar un tipo de libertad sino una solución al problema de qué respuesta debemos racionalmente dar al hecho de que la libertad es valiosa. El ideal de libertad positiva sostiene en general una concepción maximizadora de los valores. Frente al hecho de que algo es un valor, esta concepción afirma que lo éticamente racional es proceder a su maximización. Trazando un paralelismo, se puede afirmar que el ideal de libertad positiva asume en materia de racionalidad moral una postura semejante a la que adopta el utilitarista con respecto al valor de la felicidad. En cambio, el ideal de libertad negativa sostiene una concepción deontológica de la racionalidad moral.

La concepción deontológica de la racionalidad moral que define y distingue el ideal de libertad negativa incluye los siguientes tres principios:

1) Principio de unicidad valorativa

El bien de una persona cualquiera *P*, no tiene mayor valor, ni menor valor, ni igual valor que el bien de otra persona cualquiera *Q*.

2) Principio de prioridad de los deberes negativos

El deber de no causar la lesión a un valor predomina sobre el deber de detener un proceso causal que conduce a una lesión de ese mismo valor.

3) Principio de relatividad agencial

La causación de una lesión a un valor provee al autor de dicha lesión de razones para evitarla que no son provistas, o no son provistas con igual peso, a terceros agentes.

Aunque la explicación completa de estos principios excede el ámbito de este artículo, me detendré brevemente en ellos para intentar aclarar su significado. La idea que recoge el principio de unicidad valorativa es que la libertad de una persona no es comparable con la libertad de otra persona, de modo que la pérdida de libertad de una no puede ser compensada por una ganancia de libertad de otra. Este principio no niega, por supuesto, que la libertad de *P* y la libertad de *Q* constituyan el mismo valor; sí niega que tengan igual valor. En otras palabras, la lesión de la libertad de una persona no puede ser justificada como medio para obtener un incremento neto de libertad, porque la noción de incremento neto de libertad pierde sentido cuando se rechaza la comparabilidad de la libertad de diferentes personas.

El segundo principio se inscribe en una línea tradicional de pensamiento moral. Sin embargo, dista de ser obvio que, por ejemplo, sea moralmente más grave matar a alguien que dejarlo morir. ¿Hace algo más grave quien envenena a una persona que quien se rehúsa a darle el antídoto a una persona envenenada? Yo pienso que hace algo más grave si por "más grave" se entiende que transgrede un deber de mayor peso. Pero de todas maneras no es evidente que el deber de no envenenar predomina sobre el deber de darle el antídoto a un envenenado, principalmente porque no va de suyo que quien envenena hace algo relativamente diferente que quien retacea un antídoto. El principio de la supremacía de los deberes negativos debe ser objeto de argumentación filosófica.

Me parece que una forma sencilla de explicar el principio de relatividad agencial es la siguiente. Si alguien dice que un acto es valioso, probablemente entenderemos que él está afirmando que todos tenemos razones para procurar que el acto en cuestión sea realizado, por quien pueda realizarlo o esté en mejores condiciones de hacerlo. Pero si dice que es obligatorio realizar ese acto, probablemente entenderemos que cada uno de nosotros tiene razones para realizarlo. Pues bien, cuando interpretamos los términos "valioso" y "obligatorio" de la manera indicada lo que estamos haciendo es, en la terminología ética moderna, interpretar "valioso" de una manera agencialmente neutral y "obligatorio" de una manera agencialmente relativa. El principio de relatividad agencial nos está diciendo entonces que el término "deber" en el segundo principio señala la existencia de razones agencialmente relativas, al igual que el término "obligatorio" en nuestro ejemplo.

El ideal de libertad negativa que resulta de la tesis axiológica de que la libertad (positiva) es valiosa y de una concepción deontológica de la

racionalidad moral compuesta por los tres principios antes formulados puede resumirse en la tesis de que existe el deber (agencialmente relativo) prioritario de no lesionar (en forma comisiva) la libertad de las personas. Así concebido, el ideal de libertad negativa puede sostenerse como una alternativa eticopolítica alternativa frente a otros ideales que, por ejemplo, demandan la maximización de la libertad (positiva). En la última sección de este artículo voy a ofrecer un argumento conceptual en favor del principio de prioridad de los deberes negativos.

4. Prioridad de los deberes negativos

Quiero sugerir que la tesis sobre la prioridad del deber de no restringir la libertad, con respecto al deber de no dejar que una restricción tal ocurra, tiene como fundamento una propiedad moralmente relevante que es conceptualmente verdadera de "P lesiona activamente la libertad de Q" pero no de "P deja que la libertad de Q se restrinja". Tal propiedad es que la restricción de la libertad de Q es el efecto de un proceso causal que desencadena P a través de la realización de un conjunto de movimientos corporales. Trammell hace una sugerencia análoga con respecto a los siguientes casos:

(1) Jones ve que Smith será matado por la explosión de una bomba a menos que le advierta. Pero Jones es apático. De manera que Smith es matado por la bomba aun cuando Jones podría haberlo salvado advirtiéndole.

(2) Jones está practicando tiro con su pistola. Caminando, Smith se ubica accidentalmente en la trayectoria y Jones lo ve; pero la reacción de Jones es la apatía. Jones tira del gatillo y Smith es matado.

Trammell explica que la diferencia entre matar indiferentemente y omitir salvar indiferentemente está ligada con el factor de la responsabilidad. En (2) si Jones no hubiera gatillado, Smith no habría sido matado; pero en (1) Smith podría haber sido matado por la bomba aun si Jones no hubiera nunca existido. Trammell parece aquí suscribir el punto de vista familiar de que una causa de X es una condición necesaria de X que conjuntamente con las restantes condiciones necesarias de X forma una condición suficiente de X. Con respecto a la relevancia moral de este factor de responsabilidad, Trammell escribe: "El lazo entre la acción y la responsabilidad no parece accidental, ya que

cuanto más directa y claramente una persona es responsable del hecho de que otra persona necesite ser salvada, más probablemente estemos dispuestos a decir que la primera está matando a la segunda".⁶ La tesis de Trammell es que el deber de ayudar a alguien cobra mayor importancia o "peso" cuando uno es casualmente responsable de que esa persona esté en la posición de necesitar la ayuda de uno.⁷ Si esta tesis es correcta, ella pone obviamente de manifiesto la relevancia moral de la responsabilidad causal.

Bruce Russell ha criticado la tesis sobre la relevancia moral de la responsabilidad causal arguyendo que lo que es moralmente relevante es la responsabilidad moral y no la meramente causal. Este autor nos invita a considerar un caso en el que uno ha empujado al agua de un modo totalmente accidental a una persona que no sabe nadar: si tanto uno como otra persona que está en la escena dejamos a sabiendas que el no nadador se ahogue, entonces no parece tener sentido decir que uno ha violado un deber más importante que el otro. En resumen, el punto de vista de Russell es que "si la persona no tiene responsabilidad moral por la situación, no parecería haber razones para asignarle a él un deber de modificarla mayor que a otras personas similarmente situadas".⁸ Me parece que la objeción de Russell no implica que la responsabilidad causal no tenga relevancia moral. Aun cuando la contribución causal al hecho de que una persona necesite ayuda no aumente la importancia del deber de ayuda cuando dicha contribución tiene lugar a través de una acción enteramente accidental, todavía sigue siendo cierto que la responsabilidad causal acompañada de intencionalidad o negligencia acarrea la consecuencia moral apuntada. En efecto, si media responsabilidad causal por el hecho de que una persona necesite ayuda, entonces el agregado de intencionalidad o negligencia en la pertinente acción genera automáticamente responsabilidad moral por ese hecho y ésta a su turno implica que el deber de ayuda adquiere mayor gravitación moral. Pero la intencionalidad o la negligencia de un tramo de conducta que antecede al surgimiento del estado de necesidad pero que no es causalmente responsable de este hecho son incapaces por sí solas de generar el cambio de importancia moral del deber de ayuda. Esto quiere

6. Richard Louis Trammell, "Tooley's Moral Symmetry Principle", *Philosophy and Public Affairs*, 5 (1976), p. 308.

7. Richard Louis Trammell, "Saving Life and Taking Life", en Bonnie Steinbock (comp.), *Killing and Letting Die*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, 1980, p. 170.

8. Bruce Russell, "On the Relative Strictness of Negative and Positive Duties", en *Killing and Letting Die*, p. 223.

decir que la responsabilidad causal sí es moralmente relevante, aun cuando no lo sea en la forma directa que al parecer vislumbra Trammell.

En contra de mi sugerencia acerca de cuál es la propiedad moralmente relevante conceptualmente exigida por "P lesiona activamente la libertad de Q", se podría objetar que tanto la lesión activa de la libertad como el dejar que ocurra una restricción a la libertad involucran básicamente el mismo tipo de contribución a la restricción de la libertad positiva de una persona. Jonathan Bennett ha avanzado esta tesis al sostener que las proposiciones "Juan hizo X" y "Juan dejó que X ocurra" sólo se distinguen por su grado de especificidad. Según este autor, la primera proposición es verdadera si y sólo si de todas las formas en las cuales Juan podría haberse movido, solamente una pequeña proporción eran tales como para conducir al acaecimiento de X; en cambio, la segunda proposición es verdadera si y sólo si casi todas las formas en las cuales Juan podría haberse movido eran tales como para conducir al acaecimiento de X.⁹ En otras palabras, mientras que las alternativas a hacer X son siempre muy numerosas, las alternativas a dejar que X ocurra son siempre un curso de acción bastante específico.

No quiero embarcarme ahora en el análisis de la propuesta de Bennett sino simplemente subrayar que ella pone de manifiesto un punto incontrovertible, a saber, que cuando un agente deja que X ocurra hace una de entre todas las cosas que le es posible hacer salvo por supuesto evitar que X ocurra. De esta manera, se podría objetar que la situación de quien deja que X ocurra no difiere en el aspecto que arriba sugerí de la de quien hace X, puesto que de ambos puede decirse que *hacen algo* (i.e. ejecutan movimientos corporales) que causa el acaecimiento de X. Para evaluar esta objeción es menester previamente establecer cuál es el concepto de causa involucrado en este contexto. Receptando una propuesta de Mackie voy a entender por "causa de X" una ejemplificación individual de lo que este autor llama una condición *inus*, es decir, una parte insuficiente pero no redundante de una condición no necesaria pero suficiente de X.¹⁰ Vale la pena aclarar que una parte de una condición suficiente es redundante si sin esa parte esa condición es igualmente suficiente. Este análisis del concepto de causa admite que un hecho reconozca una pluralidad de causas; sin embargo, dado que la gran generalidad de los hechos individuales son el punto

9. Jonathan Bennett, "Whatever the Consequences", en *Killing and Letting Die*, pp. 119-122, y "Morality and Consequences", en M. Mc. Murrin (comp.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981, pp. 47-64.

10. J.L. Mackie, *The Cement of the Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 62.

terminal de una única cadena causal, por más compleja que sea, una causa de X es frecuentemente una parte no redundante de una condición necesaria y suficiente de X.

Creo que puede mostrarse la falsedad de la objeción que estoy considerando apelando al concepto expuesto de causa. Consideremos el siguiente caso: un agente, Pedro, mata de una puñalada a alguien que ha sido picado por una víbora venenosa y que (no estando disponible ningún suero) de todos modos va a morir. Es claro que Pedro ejecutó un conjunto de movimientos corporales que constituyen la ejemplificación individual de una condición *inus* de la muerte de la víctima, a saber, introducir el cuchillo en su cuerpo. Se podría objetar que introducir el cuchillo en el cuerpo de la víctima no es una parte no redundante de una condición suficiente y necesaria de la muerte de la persona, ya que ésta iba a morir de cualquier manera envenenada; pero esto es un error, ya que la posible muerte por el veneno es un hecho individual diferente de la muerte de puñalada. Cuando hablamos en este contexto de "hacer X", nos referimos a la producción de un hecho individual.

Tomemos ahora el caso de otro agente, Juan, que ve a una persona que se está ahogando, Martín, y que en lugar de arrojarle un salvavidas prende un cigarro. De Juan ya no puede decirse que ejecutó un conjunto de movimientos corporales que establecieron una ejemplificación individual de una condición *inus* de la muerte de Martín. Juan podría haberse puesto a dormir justo después de ver que Martín se estaba ahogando y ello no hubiera alterado en absoluto el proceso causal que desemboca en la muerte de Martín. Más aún, Juan podría no haber nacido, y no estado por consiguiente en la escena del ahogo, y el proceso causal que tiene a la muerte de Martín como punto terminal hubiera sido exactamente el mismo. Esto muestra que la acción de Juan consistente en prender el cigarro no es una parte no redundante de la condición suficiente de la muerte de Martín por ahogo. Más genéricamente, en el ejemplo no hay ningún conjunto de movimientos corporales de Juan del que pueda decirse verdaderamente que constituyan una condición *inus* de la muerte de Martín.

Puede aseverarse, entonces, que una propiedad necesariamente verdadera de "P hace X" es que P ejecuta movimientos corporales que establecen una ejemplificación individual de una condición *inus* de X. Cuando "X" es el nombre de una lesión particular a la libertad, el deber de no hacer X predomina, en virtud de la propiedad mencionada, sobre el deber de evitar que X ocurra.

ABSTRACT

In this article Professor Spector purports to show that the standard analysis of the conceptual dichotomy 'negative freedom / positive freedom' is inherently confused. According to this analysis, negative freedom is different in kind from positive freedom. But the author argues that there is only one kind of freedom, namely, positive freedom. He goes on to reinterpret the ideal of negative freedom in terms of the deontological respect for positive freedom. This maneuver requires the defense of a certain non-consequentialist theory of moral rationality, which theory is expounded in detail in the author's book *Autonomy and Rights* (Oxford, Clarendon Press, 1992)

DUVIDA ANTIGA E DUVIDA MODERNA SEGUNDO KIERKEGAARD*

José R. Maia Neto

Ainda enquanto jovem estudante de teologia, bem antes de iniciar sua monumental autoria pseudônima, Kierkegaard já considerava a dúvida uma categoria central no cristianismo, sobretudo para a compreensão da fé crista.¹ O contexto intelectual de Kierkegaard coloca, entretanto, uma dificuldade para a articulação desta compreensão. E também por esta ocasião que Kierkegaard começa a rejeitar a filosofia hegeliana então predominante na Dinamarca e considerada o coroamento da filosofia moderna. Kierkegaard rejeita não somente a validade desta filosofia em geral mas, sobretudo, o tratamento que ela dispensa ao cristianismo.² O problema é que também para os filósofos contemporâneos de Kierkegaard a dúvida é uma categoria central. A dúvida cartesiana —universal e metódica— é adotada como propedêutica à construção de um sistema sem pressupostos, em que todas as determinações são estabelecidas logicamente com certeza metafísica. Para Kierkegaard tal projeto é "metafísico" (no sentido pejorativo do termo tal como utilizado pelos positivistas): trata-se de filosofia completamente divorciada da realidade empírica (tanto humana —ética e histórica— como natural), e, portanto, completamente contrária ao que Kierkegaard entende ser essencial no cristianismo, a saber, a acen-tuação da realidade ética-existencial do indivíduo: a felicidade eterna é

* Este artigo foi apresentado em inglês na conferência "Scepticism in the History of Philosophy: a Pan-American Dialogue", realizada em fevereiro de 1991 na University of California, Riverside. Agradeço os comentários dos participantes da conferência, a CAPES (Ministério da Educação e Cultura do Brasil) pela bolsa que tem permitido meus estudos sobre o ceticismo, e Richard A. Watson e Richard H. Popkin pela leitura de versões anteriores deste artigo.

1. Gregor Malantschuk, (*Kierkegaard's Thought*. Tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1971, p. 37) reporta que Kierkegaard descobriu a importância da dúvida na experiência cristã em Outubro de 1835.

2. Thulstrup, Marie Mikulová, "Studies of Pietists, Mystics, and Church Fathers" in Niels Thulstrup and Marie M. Thulstrup (eds) *Kierkegaard's View of Christianity*. Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel A/S, 1978, pp. 60-80.

determinada numa relação histórica. Kierkegaard inicia então seu relacionamento com a filosofia num viés polêmico.³ Trata-se de atacar a dúvida abstrata e teórica dos filósofos de maneira a resgatar a dúvida existencial autêntica a ser empregada na clarificação do *pathos* cristão.

Kierkegaard parte então em busca de modelos alternativos que lhe permitam tematizar a dúvida existencial. Entre 1837 e 1838 o diário atesta grande interesse na figura legendária de Fausto, personagem que Kierkegaard chama de "a personificação da dúvida".⁴ Em 1837 Kierkegaard projeta uma obra que teria por título "Cartas a um jovem que duvida". O objetivo das cartas, diz Kierkegaard em seu diário, seria "recuperar o poder e significado perdidos das palavras do mesmo modo que Lutero recuperou o conceito da fé".⁵ Entretanto, não foi o projeto de Fausto desenvolvido nem tampouco as cartas escritas.

Um maior desenvolvimento ocorre na frente crítica deste projeto kierkegaardiano de recuperação da dúvida. Entre 1838 e 1839 Kierkegaard rascunha uma peça cômica satirizando professores hegelianos dinamarqueses. A peça apresenta o esboço de uma crítica da dúvida filosófica moderna que antecipa as análises de Myles Burnyeat sobre uma das diferenças centrais entre os ceticismos antigo e moderno: a dúvida filosófica moderna é isolada, ou como diz Burnyeat, "insulated", da vida prática.⁶ O exercício da dúvida pouco afeta as convicções pessoais do filósofo por ser sua atividade filosófica —justificadamente ou não.⁷ isolada de sua vida enquanto homem comum. O aspecto

3. "Eu certamente poderia considerar a possibilidade de uma filosofia consistente com o cristianismo. Mas esta filosofia seria uma filosofia cristã. A relação entre filosofia e cristianismo seria determinada não pela filosofia mas pela cognição específica cristã". Citado do diário de Kierkegaard por Louis P. Pojman, "Kierkegaard on Faith and Freedom", *Philosophy of Religion*, Vol. 27, 1990, p. 47.

4. *Søren Kierkegaard's Journal*. Ed. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. 7 Vols. Princeton: Princeton University Press, 1967, Vol. 5, p. 21.

5. Citado do diário por T. H. Croxall, "An Assessment" in Kierkegaard, Søren, *Johannes Climacus*. Stanford: Stanford University Press, 1958, p. 23.

6. Myles Burnyeat, "The Skeptic in His Place and Time" in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Q. Skinner (eds.) *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 225-254.

7. Para Kierkegaard tal isolamento é completamente injustificado. A denúncia desta ilegitimidade é um dos principais componentes de sua crítica da modernidade. A ausência de justificação filosófica para o isolamento do ceticismo moderno foi recentemente apontada por Richard Bett. "Scepticism as a Way of Life and Scepticism as 'Pure Theory'" in *Homo Viator. Essays in Honour of John Bramble*. Bristol Classical Press, 1986, pp. 49-57 and Mark L. McPherran, "Pyrronian's Arguments Against Value", *Philosophical Studies*, Vol. 60, 1990, pp. 127-142.

cômico desta situação explorado por Kierkegaard reside no fato de ser a dúvida uma categoria cujo exercício *ipso facto* introduz a dimensão subjetiva —moral e psicológica— da experiência. Um dos mais interessantes personagens da peça é o Professor Jumping-Jack.

"Minha dúvida", diz Jumping-Jack em um dos seus discursos professorais, "é de forma alguma popular. Ela não é uma dúvida a respeito disto ou daquilo, sobre esta ou aquela questão. Não, trata-se de uma dúvida infinita. Sim, as vezes me inquieto com a dúvida verdadeiramente acadêmica de se tenho duvidado o suficiente. A dúvida é, afinal, a característica específica da filosofia moderna que, (dito em parênteses), começou com Descartes que disse de *omnibus disputandum est*".⁸

Sempre que o Professor Jumping-Jack tem a oportunidade de falar mais demoradamente, torna a repetir que a filosofia moderna começa com a afirmação cartesiana da dúvida universal. A perspectiva de Descartes em questão é hegeliana: a dúvida universal é o momento negativo, mas crucial no desenvolvimento dialético do espírito; promove a negação de toda determinação exterior ao pensamento puro (convicções, autoridade, hábitos), estabelecendo a base sólida racional a partir da qual o filósofo inicia a construção de um conhecimento possuído de certeza metafísica e de abrangência total.⁹ Infelizmente, tal como o projeto do Fausto e as cartas sobre as dúvidas do jovem, Kierkegaard não concluiu esta peça satírica da filosofia moderna.

De Novembro de 1841 até Março do ano seguinte, Kierkegaard permanece em Berlim onde provavelmente trava contato com o ceticismo grego.¹⁰ Assim que retorna a Copenhague, inicia a redação do também inacabado *Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est*. Trata-se, finalmente, da crítica da dúvida moderna. O plano da crítica é indicado mais tarde no *Post-scriptum*.

Se a filosofia especulativa, ao invés de expor objetivamente de *omnibus dubitandum*, tivesse tentado representar o cético em sua interioridade existencial, revelando nos menores detalhes a psicológico

8. Kierkegaard, Søren. *Early Polemical Writings*. Ed and tr. by Julia Watkin. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 114.

9. Thulstrup, Niels. *Commentary on Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Tr. by Robert J. Widenmann. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 91-101.

10. Todas as referências aos céticos gregos no diário são imediatamente posteriores ao retorno de Kierkegaard a Dinamarca. Suas fontes são Sexto Empírico, Diógenes Laertius, e o historiador da filosofia Tenneman.

gia da dúvida... teria abandonado o objetivo da dúvida e reconhecido, embaraçada, que a tarefa de uma dúvida universal — tão pomposa e facilmente alardeada — é não somente uma tarefa infinitamente árdua mas uma impossibilidade prática para um indivíduo existente.¹¹

Johannes Climacus (Kierkegaard?) é este cético. Para alguém como Climacus que duvida genuinamente, isto é, para quem a dúvida não é isolada da vida prática, a tarefa de uma dúvida universal — empreitada intelectual em que nada é pressuposto — é não só quimérica mas, pior, completamente desastrosa.

Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est é dividido em duas partes. Na primeira Climacus tenta descobrir o significado das teses — todas adotadas pelos advogados da dúvida metódica contemporâneos de Kierkegaard — “a filosofia começa com a dúvida”, “a filosofia moderna começa com a dúvida”, e “para filosofar é necessário primeiro duvidar”. Climacus não consegue estabelecer consistência alguma entre estas teses e se vê completamente envolvido em contradições insolúveis.¹² Somente na segunda parte, quando Johannes “tenta pensar *propiis auspiciis de omnibus dubitandum est*”, a natureza da dúvida é finalmente compreendida.

Lamentavelmente, somente o primeiro capítulo desta segunda parte foi escrito. Mas é evidente que a descoberta dos céticos gregos foi

11. Kierkegaard, Søren, *Concluding Unscientific Postscript*. Tr. by David F. Swenson and Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1974, p. 228.

12. Cito a seguir uma pequena amostra do labirinto em que Johannes se perde. Johannes “tentou entender o significado da qualificação ‘moderna’ atribuída à ‘filosofia’”. Neste caso a tese diria respeito somente a uma filosofia histórica específica... A tese implicaria uma filosofia mais antiga que não teria começado da mesma maneira, pois, caso contrário, a tese de que a filosofia moderna começa com a dúvida seria muito mal expressa. Climacus então ponderou se poderia concluir que uma filosofia mais recente poderia começar de uma maneira diferente e se, portanto, a filosofia poderia começar de várias maneiras diferentes e ainda ser filosofia. Climacus indagou se uma filosofia futura poderia começar como a mais antiga [que não começou com a dúvida] e ainda assim ser filosofia ou se o início da filosofia moderna com a dúvida teria uma influência decisiva em toda filosofia futura. Neste caso teria a filosofia moderna também um poder retroativo, de maneira que seria equívoco chamar a filosofia antiga de ‘filosofia’, muito embora tal filosofia tivesse começado de forma diferente?” (Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*. Tr. and ed. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 134).

fundamental para a crítica da dúvida metódica moderna.¹³ Para os filósofos modernos a dúvida é um artifício epistemológico para se obter conhecimentos; para os céticos gregos a dúvida é uma forma de vida. Dúvida genuína é uma categoria ética: uma determinação da vontade. Expressa o interesse do cético em não ser iludido ou de evitar os erros em que provavelmente incorreria se adotasse crenças a que faltam evidência demonstrativa. Dúvida genuína necessariamente pressupõe interesse e engajamento pessoal da parte de quem duvida. Assim, o mero fato dos filósofos modernos não reconhecerem esta pressuposição já desqualifica a “dúvida” que adotam. Trata-se de uma “dúvida” meramente teórica, desinteressada (objetiva), desvinculada de toda realidade existencial.¹⁴

13. E Descartes o alvo da crítica de Kierkegaard? Há evidência de que sim e de que não. De que sim: 1) O plano de escrever a obra em latim sugere a intenção de parodiar as *Meditações* de Descartes; 2) A visão moderna de que os céticos antigos duvidam pelo só propósito de duvidar, rejeitada por Kierkegaard, corresponde à caracterização dos céticos antigos por Descartes no *Discurso do Método*; e 3) Em *Doença para a Morte* (*The Sickness unto Death*. Tr. by W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 224). Kierkegaard vincula Descartes a Hegel numa caracterização da filosofia moderna semelhante a apresentada através de Climacus. De que não: 1) A crítica é centrada nas três frases mencionadas acima, o que indica o caráter contextual polêmico da obra em relação ao neo-hegelianismo da época; e 2) No prefácio de *Temor e Tremor* (*Fear and Trembling*. Ed. and Tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983, p. 5) Johannes de Silentio rejeita a apropriação de Descartes pelos neo-hegelianos que pregam a dúvida universal — “Descartes, um pensador honesto, humilde, e venerável, fez o que diz e disse o que fez. Ai! Ai! Ai! Isto é uma tremenda raridade em nossos dias. Como Descartes mesmo tão frequentemente disse, sua dúvida não concerne a fé”. Minha opinião é que Kierkegaard oscila entre buscar trazer — estrategicamente ou por convicção — o patriarca dos “céticos modernos” para a sua visão da dúvida por um lado, e, por outro, compartilhar a compreensão então corrente nos círculos hegelianos de que a filosofia moderna desenvolve-se de Descartes a Hegel, da dúvida à certeza metafísica.

14. “Incerteza — eu deixo a questão de lado: eu estou incerto se existem ou não fantasmas. Dúvida — é uma dimensão mais elevada do que a incerteza: eu determino minha relação com a questão. Eu não determino esta relação no nível da incerteza. (Citado das anotações relativas a parte não escrita de *Johannes Climacus* pelos editores Howard V. Hong e Edna H. Hong, *op. cit.*, p. 262). A dúvida é uma determinação ética que pressupõe interesse. Incerteza é uma categoria que descreve uma experiência passiva. Noto que Sexto não concordaria com esta distinção pois ela implica ser a dúvida cética um juízo e que somente enquanto tal a tranquilidade é possível. Embora contrária a Sexto, a análise de Kierkegaard não é implausível. Myles Burnyeat apresenta análise semelhante no já clássico “Can the Sceptic Live His Scepticism?” in M. Schofield, M. Burnyeat, and J. Barnes (eds.) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1980, pp. 51-52.

Uma segunda crítica atinge a racionalidade mesma da idéia de uma dúvida metódica. Segundo Kierkegaard a dúvida jamais é superada através do próprio ato de duvidar. O exercício da dúvida, sistemático ou não, não leva ao estabelecimento de crenças. Johannes começa como Descartes na Primeira Meditação. Mas ao invés de terminar com a triunfante reconstrução filosófica do saber, Climacus se desespera sem sequer saber se está filosofando ou não. Será indicado abaixo que Kierkegaard segue Hume: crenças sobre matérias de fato e morais — absolutamente necessárias para a nossa sobrevivência — são desprovidas de fundamentação racional conclusiva. Assim, o ideal de uma dúvida universal é desastroso para alguém como Johannes que não isola a dúvida da vida prática. Contrariamente aos filósofos modernos, Johannes não observa a recomendação de Descartes de se excluir questões morais do exercício da dúvida. Johannes se compromete a efetivamente não crer em nada que não tenha passado pelo rigoroso escrutínio racional da dúvida.

Por meio do profundo ardor do esforço de um jovem honesto que busca realizar discretamente o que os filósofos proclamam com alarde — e assim tornando — se infeliz — eu iria deferir um golpe na filosofia [moderna]. Johannes faz o que nós todos somos encorajados a fazer: ele realmente submete tudo à dúvida. Ele sofre toda a dor inerente a tal atitude, e quando já foi longe demais nesta direção e quer retornar, não consegue. Johannes percebe que para se manter nesta posição extrema foi necessário o empenho de toda sua energia intelectual e espiritual. Se abandonar esta posição ele pode alcançar algo, mas neste caso terá também abandonado a dúvida universal. Johannes então desespera-se. Sua vida está perdida. Sua juventude foi gasta nestas deliberações. A vida não adquire nenhum significado para ele — e tudo isto por culpa da filosofia.¹⁵

Kierkegaard não completa a narrativa mas reutiliza esta crítica da dúvida moderna inspirada na antiga em suas obras subsequentes. Estas obras são as mais propriamente filosóficas escritas por Kierkegaard: *Fragments Filosóficos* e o *Post-Scriptum Conclusivo Nao-Científico*. Climacus, que termina por compreender a natureza da dúvida, torna-se o pseudônimo autor destas duas obras. Eu mostro a seguir como o ceticismo antigo é instrumental na clarificação da fé cristã apresentada

nestas obras. Antes porém eu indico a significação da dúvida antiga em *Temor e Tremor*, obra escrita durante o curto intervalo que separa *Johannes Climacus* dos *Fragments Filosóficos*.

Para os hegelianos contemporâneos de Kierkegaard, a fé é uma categoria inferior no desenvolvimento do conhecimento. Significa "consciência imediata", um mero estágio inicial a ser superado no auto-desenvolvimento do espírito. O principal objetivo de Kierkegaard ao relatar a história de Abraão, o "cavaleiro da fé", é recuperar a dignidade da fé. Johannes de Silentio mostra no terror e tremor com que Abraão dispõe-se a sacrificar Isaac que, contrariamente ao que dizem os filósofos especulativos, a fé é extremamente difícil de ser atingida. Ela constitui o mais alto estágio da consciência humana.

No prefácio de *Temor e Tremor*, Silentio indica o caráter polêmico de sua obra em relação a filosofia moderna, em particular no que concerne o entendimento moderno da dúvida. Para recuperar a dignidade da fé e necessário antes resgatar a dignidade da dúvida do seu emprego e conceituação ilegítimas pelos filósofos modernos. Note estas duas proposições do prefácio.

- 1) "Ninguém quer terminar [no estágio] da dúvida universal, mas ir além".¹⁶
- 2) "Ninguém quer terminar na [no estágio da] fé, mas ir além".¹⁷

O uso das mesmas palavras nas duas proposições sugere que a clarificação do genuíno conceito da fé é paralela à clarificação do genuíno conceito da dúvida. A referência à dúvida hiperbólica indica que esta última clarificação requer uma crítica da concepção moderna da dúvida como método sistemático de se alcançar conhecimento. Os céticos gregos exemplificam a dúvida genuína.

O que estes gregos antigos, que afinal sabiam alguma coisa sobre filosofia, consideravam ser uma tarefa para toda uma vida — pois não se adquire proficiência na dúvida em uma ou duas semanas — é, para os filósofos de nossa era, um mero ponto de partida.¹⁸

16. *Fear and Trembling*, p. 5

17. *Ibid.*, p. 7.

18. *Ibid.*, pp. 6-7.

15. Citado do diário por H. V. Hong e E. H. Hong, *op. cit.*, pp. 234-235.

Na sequência do parágrafo Silentio menciona a compreensão cristã moderna da fé, contrastando-a com a compreensão da fé pelos cristãos primitivos: a significação da fé para os cristãos primitivos é análoga à significação da dúvida para os cétricos antigos. Note o emprego das mesmas palavras:

A fé era [para os cristãos primitivos] uma tarefa para toda a vida, pois eles reconheciam que não se adquire proficiência na crença em dias ou semanas.¹⁹

O diagnóstico kierkegaardiano da modernidade pode agora ser compreendido à luz das duas proposições citadas acima. Ninguém quer se tornar um cétrico genuíno (proposição 1) nem se tornar um genuíno cristão (proposição 2). Ao contrário, todos querem alcançar conhecimento indubitável através da "dúvida". Tal conhecimento é portanto similarmente contrário tanto ao ceticismo quanto ao cristianismo. Eu mostro a seguir, através do exame das obras de Johannes Climacus, que para Kierkegaard, o ceticismo grego é essencial tanto na tarefa negativa propedêutica de crítica à filosofia moderna (entendida como dúvida universal-metódica), como na tarefa positiva de clarificação do significado da fé cristã. Estes dois procedimentos estão relacionados na recuperação da concepção da dúvida. Aqui quero enfatizar a importância que Kierkegaard atribui aos cétricos gregos: Johannes de Silentio inicia seu poema em honra do Cavaleiro da Fé elogiando estes Cavaleiros da Dúvida: os cétricos gregos.

Climacus entende crença como a asserção —não necessariamente locucionada— de que algo tornou-se existente, isto é, de que o objeto de percepção ou cognição tem existência exterior independente do sujeito. Climacus não usa o termo crença para referir ao assentimento à proposições formais, matemáticas, lógicas, ou simplesmente conceituais. Seu interesse centra-se em eventos históricos. Climacus está engajado numa polêmica contra os hegelianos, para os quais a história desenvolve-se como um processo lógico-necessário. A ontologia e epistemologia de

19. *Ibid.*, p. 7.

Climacus são, como já mostrou Richard H. Popkin²⁰, semelhantes à de Hume. Para Climacus, a passagem do não-ser ao ser é completamente obscura, uma vez que nada que se torna histórico o torna por necessidade.²¹ Toda crença envolve portanto um salto. Contrariamente a Hegel, para Climacus, a certeza possível na esfera dos conceitos e dos raciocínios abstratos não se transfere para a esfera da realidade histórica. A crença "anula" a incerteza que *ipso facto* se apresenta ao sujeito que toma consciência do fato ontológico de que nenhum ser existente pode ser a conclusão de premissas num argumento.

A distinção que Hume faz entre matérias de fato e relações entre idéias não é a única fonte do ceticismo de Climacus. Climacus clarifica e busca comprovação para a sua análise da crença em Sexto Empírico.

Sensação imediata e cognição imediata não podem enganar. Em relação ao imediato, o vir-a-ser é uma ilusão através da qual o que é certo se torna dúvida. Por exemplo, quando um sujeito percebe uma estrela, a estrela se torna dúvida para este sujeito no momento em que ele busca tornar-se consciente de que a estrela tornou-se existente. E como se a reflexão removesse a estrela dos seus sentidos. E portanto claro que o órgão responsável pela cognição da realidade histórica precisa ser adequado a este fenômeno. Ele precisa possuir a capacidade de —na sua certeza— continuamente anular a incerteza inerente ao vir-a-ser. Uma dupla incerteza: o nada do não-ser e a possibilidade aniquilada, que é também o aniquilamento do toda possibilidade que não foi atualizada. Tal é a natureza da crença.²²

20. Richard H. Popkin, "Hume and Kierkegaard" in Popkin, Richard H., *The High Road to Pyrrhonism*. Ed. by Richard A. Watson and James Force. San Diego: Austin Hill Press, 1980, pp. 227-36, publicado inicialmente no *The Journal of Religion*, Vol. 31, 1951, pp. 518-23.

21. Climacus utiliza-se de um argumento aristotélico: a mudança que ocorre no processo de vir-a-ser é da possibilidade para a realidade. Tal passagem não pode ser necessária porque "o necessário é sempre relacionado consigo mesmo e é relacionado consigo mesmo da mesma maneira. O necessário não pode ser modificado de forma alguma. Todo vir-a-ser é um sofrimento [*Liden*], o necessário não pode sofrer, ele não pode sofrer o sofrimento da realidade —a saber, que o possível torna-se um nada no momento em que ele se torna real, pois a possibilidade é aniquilada pela realidade. Precisamente por vir-a-ser, tudo que se torna existente revela não ser necessário pois a única coisa que não pode tornar-se existente é o necessário. O necessário [simplesmente] é. (*Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 74).

22. *Ibid.*, p. 81.

Ao fazer uma asserção, o sujeito deixa a esfera da percepção imediata (que Sexto chama de "aparências") — esfera desprovida de incerteza — e entra numa outra — existência objetiva ou histórica, inteiramente vulnerável ao ceticismo.

A crença, como a dúvida, é uma categoria ética. Ao asserir que o objeto de alguma impressão ou idéia existe externamente, o sujeito determina uma relação positiva com o objeto em questão. Esta relação que o sujeito estabelece com o objeto de sua percepção ou cognição imediata não ocorre no instante da percepção ou cognição, pois estas são experiências em que o sujeito é passivo. A relação objetiva é estabelecida na crença que Climacus entende ser um ato de anulação ou aniquilação da incerteza decorrente do fato da existência objetiva do objeto percebido não seguir necessariamente de sua percepção. Ao crer na sua existência o sujeito executa pois um salto da esfera conceitual, ou das impressões, para a esfera empírica ou dos fatos. Tal salto assemelha-se ao conceito de dogma utilizado por Sexto Empírico. A diferença fundamental é que, contrariamente a Sexto, Climacus recomenda o salto,²³ contanto que o sujeito esteja consciente de que se trata realmente de um salto, isto é, de que a crença excede todas as razões que a possam fundamentar.

A incerteza objetiva da realidade histórica não é, para Climacus, algo de se lamentar. Ao contrário, ela é condição de possibilidade da ética e da liberdade. A liberdade é atualizada no ato da crença que somente ocorre quando há tensão com a incerteza objetiva do seu objeto. A incerteza do histórico oferece ao sujeito a oportunidade de determinar uma relação com o objeto da aparência: asserí-lo, negá-lo, ou duvidá-lo (suspender o juízo).

E neste quadro que os cétricos gregos são interpretados. O que é característico do cétrico grego segundo Climacus é o querer evitar ser iludido ou cometer erros. O cétrico antigo não quer fazer a transição, executar o salto. Ele busca permanecer na esfera da percepção ou cognição imediata porque trata-se de esfera segura, que não apresenta risco de erro e ilusão. E a esfera das aparências em função das quais o cétrico busca viver.²⁴

23. "Dizemos que o cétrico não dogmatiza usando 'dogma' no sentido de 'assentimento a um dos objetos não-evidentes da investigação científica', pois o filósofo pirronista não assente ao que é não-evidente". (Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*. New York: Loeb Classical Library, 1933, Vol. 1, p. 11).

24. *Ibid.*, p. 17.

A vontade do cétrico é indireta (a busca direta da *ataraxia* poderia causar ansiedade) e negativamente relacionada ao fim visado (pois trata-se de uma vontade que quer se anular). Os *tropoi* — acumulados ao longo de gerações de cétricos — são os meios que utiliza para atingir este fim. Todas as vezes que o cétrico se sente tentado a saltar — "derivar uma conclusão" —²⁵ isto é, concluir que a aparência que lhe afeta corresponde a um objeto existente, ele se volta para o arsenal de *tropoi* e traz à memória algum argumento ou aparência discordante da atual que suscita o interesse de derivar uma conclusão contrária. Este contínuo estabelecimento de equipolência neutraliza o interesse que o motiva a derivar uma conclusão (crer), desta forma o mantendo na esfera, salvaguardada de erros, do imediato ou das aparências. A investigação (*zêtesis*) consiste pois num processo de trazer à consciência — de forma a evitá-la — a incerteza implicada em toda asserção.²⁶

Climacus ataca tanto o ponto de partida como o de chegada do

25. *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 82.

26. Contrariamente a Thulstrup (Kierkegaard, Søren, *Philosophical Fragments or a Fragment of Philosophy*. With introduction and commentary by Niels Thulstrup. Princeton: Princeton University Press, 1962, pp. 248-50), Terence Penelhum (*God and Skepticism*. Dordrecht, Boston, and Lancaster: Kluwer, 1983, p. 118n) e Avner Cohen ("Kierkegaard as a Psychologist of Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 13, Nº 2, May 1982, p. 117, nota nº 3), a interpretação kierkegaardiana dos cétricos gregos é bastante original e interessante. Ela ilumina questões básicas que têm sido objeto de discussão pelos estudiosos contemporâneos do ceticismo. A devida apreciação do valor da interpretação de Kierkegaard requereria um outro artigo. Limito-me aqui a breve indicação de dois exemplos. 1) Discutindo a extensão da suspensão pirronista, Jonathan Barnes sugere que ela inclui somente as questões que perturbam o pirronista. Como somente questões valorizadas pelo pirronista, ou, para citar Kierkegaard, somente questões em relações as quais o sujeito tem interesse, podem ser fonte de perturbação, somente estas precisam ser duvidadas. (Jonathan Barnes, "The Beliefs of a Pyrrhonist", *Elenchos*, Vol. 4, 1983, pp. 5-43). A interpretação de Kierkegaard assemelha-se a de Barnes já que para Kierkegaard o objetivo da *zêtesis* é transformar interesse — fonte de perturbação — em indiferença. Porém, a interpretação de Kierkegaard não sofre a inconveniência da de Barnes de ter de atribuir crenças ao pirronista. Como só há crença onde há interesse, a tranquilidade pirronista requer a suspensão de toda crença. 2) Gisela Striker é bastante crítica da indentificação pirronista da felicidade com a *ataraxia*. Uma vez que a felicidade assim concebida fica identificada com um estado mental, implica "que nem o caráter moral nem a verdade ou falsidade das convicções do indivíduo tem haver com sua felicidade" ("Ataraxia: Happiness as Tranquility", *The Monist*, Vol. 73, Nº 1, Jan 1990, p. 108). Segundo Kierkegaard, o compromisso último do cétrico é moral: evitar o erro a que estaria exposto se adotasse crenças a que faltam comprovação demonstrativa. A *ataraxia* é entendida como a experiência psicológica resultante da anulação de interesse e moderação das paixões que impulsionam o sujeito a crer. E pois instrumental para este comprometimento rigoroso e absoluto com a verdade.

projeto filosófico moderno. Nem é verdade que o filósofo moderno começa com a dúvida nem que ele termina com crenças.²⁷ Este é o fundamento da acusação de Climacus de que o sistema hegeliano — como todo sistema metafísico — é desprovido de ética e liberdade.²⁸ Num sistema em que a realidade empírica tem estatuto semelhante ao das proposições matemáticas e conceituais, não há oportunidade do sujeito determinar uma relação positiva com a realidade existencial — tanto a realidade histórica dos fatos como a propriamente ética de sua própria existência. Não há salto ou crença quando há necessidade. A posição pretendida pelo “cético moderno”, contrariamente ao do antigo, simplesmente não existe. Ela não existe tanto no sentido de ser ontologicamente equívoca como no sentido de não constituir uma posição ética — existencial — para o sujeito.

Na Grécia o filósofo sabia o que significa existir. A chamada *ataraxia* dos cétricos era uma tentativa existencial de se abstrair da existência. Na nossa era, o processo de abstração da existência está relegado à página impressa, da mesma maneira em que tudo é “resolvido” definitivamente no papel. A pressuposição de uma dúvida universal por exemplo deveria requerer uma vida inteira, hoje é “realizada” assim que proclamada.²⁹

Ou do rascunho do não concluído *Johannes Climacus or De Omnibus Dubitandum Est*:

Os cétricos [antigos] duvidam de tudo, mas esta dúvida não era uma tarefa concluída, ao contrário, era uma tarefa para toda uma vida continuar duvidando apesar de todas as seduções da cognição. Portanto, num certo sentido, eles jamais terminavam, pois até o último momento havia a possibilidade de se adotar alguma crença inadvertidamente. A situação é bem outra quando esta dúvida universal é considerada o começo.³⁰

27. “[Os cétricos gregos] duvidam não em virtude do conhecimento mas em virtude da vontade. Isto implica que a dúvida somente pode ser terminada em liberdade por um ato da vontade. Todo cético grego consciente de si compreendia este fato, não podemos pois atribuir-lhe a opinião estúpida de que se duvida por necessidade nem a opinião ainda mais estúpida de que se fosse o caso de que se duvida por necessidade a dúvida poderia ser superada.” (*Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 82).

28. A acusação é frequente no *Post-scriptum*, e.g., pp. 108-111.

29. *Concluding Unscientific Postscript*, p. 282.

30. *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 262.

Além do ataque à dúvida metódica, a passagem mostra que para Climacus dúvida genuína envolve vontade e decisão. Na passagem, Climacus também fornece uma explicação para a afirmação de Sextus de que a *zêtesis* cética não tem fim.³¹ Por ser a tendência de “derivar uma conclusão” sempre presente na vida, a tarefa de neutralizá-la nunca é concluída.

Uma vez que ceticismo genuíno não é a habilidade ou método de opor argumentos, mas a vontade de evitar a possibilidade de ser iludido ou cometer erros bem como a moderação do interesse e das paixões que motivam crenças, e uma vez que toda asserção não-formal não resulta de dedução silogística, mas da vontade livre, pode-se dizer que para Climacus, ceticismo genuíno representa a decisão contrária à de se tornar cristão. Ceticismo e cristianismo são bem similares e bem diferentes. Tanto o cristão como o cético partem de um mesmo ponto: a plena consciência de que toda crença nulifica incerteza, ou, por outra, que crenças sempre excedem as evidências que possam recomendar sua adoção. Deste ponto inicial comum, cético e cristão tomam opostas decisões. O cético foge da incerteza que a crença coloca. O cristão a abraça apaixonadamente. O cético busca mitigar — o cristão intensificar — o interesse que motiva o salto da crença.

Seria equívoco concluir que para Climacus cristianismo e ceticismo estão no mesmo nível. A decisão de se tornar um cristão requer muito mais paixão e interesse (trata-se afinal do problema de salvação ou danação eterna) do que a de duvidar. O cristão precisa crer no “Paradoxo Absoluto” de que Deus veio ao mundo como um homem comum. A quantidade de incerteza objetiva que precisa ser anulada pelo cristão é infinitamente maior do que a tendência a crer que o cético precisa anular. Esta incerteza é tamanha que o cristão precisa ser assistido pela Graça de Deus para crer. Notada esta assimetria, o fato permanece que o ceticismo antigo está mais próximo ao cristianismo — ambos compartilham da mesma base epistemológica, ambos opostos ao dogmatismo compreendido como a posição segundo a qual existem crenças racionalmente justificáveis — do que o estão a filosofia moderna e a teologia natural. O procedimento de Climacus pode ser resumido portanto em dois estágios. Primeiramente ele recupera o conceito genuíno, helenístico, da dúvida da sua apropriação espúria pelos filósofos modernos. Depois ele utiliza esta dúvida na clarificação do conceito da fé cristã através do contraste entre estas duas opções existenciais.

31. Sextus Empiricus, *op. cit.*, p. 3.

Eu concluo examinando uma das mais comuns e óbvias objeções à concepção kierkegaardiana do cristianismo. Se a crença cristã requer tão tremendo e difícil salto, porque saltar? Mas quais seriam, de acordo com Kierkegaard, as outras alternativas possíveis ao indivíduo?

Adotar somente crenças ordinárias e razoáveis, que não requerem maiores saltos, é, sem dúvida, a mais comum opção. Kierkegaard rejeita esta alternativa porque ele entende ser a intensificação da paixão — gerada no processo subjetivo de apropriação ou anulação da incerteza objetiva intrínseca ao ato de crer — uma condição humana genuína que, ao contrário de ser mitigada, deve ser perseguida pelo sujeito.

Uma outra possibilidade é a total desconsideração da ética. E a posição especulativa do filósofo que se isola da vida prática e do devir, voltando-se para a esfera das verdades eternas. Para Kierkegaard, trata-se de uma tentativa de desfazer a síntese de eternidade e temporalidade que constitui os seres humanos. Ainda que possível, para Kierkegaard tal alternativa não resolveria o problema fundamental humano que é o de alcançar a vida eterna sem ter de se livrar da existência concreta temporal.³² Esta possibilidade não é, portanto, uma opção existencial genuína.

A alternativa genuína a tornar-se um cristão é tornar-se um cético. Esta é uma autêntica alternativa a respeito da qual Kierkegaard se nega a dizer que opção devemos fazer.³³

32. "Num sentido fantástico todo pensamento sistemático é *sub specie aeterni*, e neste sentido há imortalidade enquanto eternidade. Mas esta imortalidade não é de forma alguma a imortalidade que se busca, que é a imortalidade de um ser mortal. Esta última não é resolvida mostrando-se que o eterno é imortal. A imortalidade do eterno é uma tautologia e corrupção das palavras." (*Concluding Unscientific Postscript*, p. 153).

33. A posição de Kierkegaard em relação a esta alternativa existencial entre tornar-se cético e tornar-se cristão pode ser inferida da interpretação que Climacus apresenta da obra anterior *A Alternativa*. "*A Alternativa* (*Ou Isto ou Aquilo*), cujo título é sugestivo, apresenta o relacionamento existencial entre o estético e o ético em individualidades existentes. Para mim esta é a polêmica indireta do livro contra a filosofia especulativa, que é indiferente em relação ao indivíduo. O fato de não haver nenhum resultado nem decisão finita é uma expressão indireta da verdade como subjetividade e, portanto, possivelmente uma crítica à concepção de verdade como saber. O prefácio diz alguma coisa sobre isto, mas não de forma didática, pois neste caso [o leitor] poderia saber com certeza, mas de forma hipotética e galhofeira. O fato de não haver um autor é uma maneira de manter o leitor a distância". (*Concluding Unscientific Postscript*, p. 226). O paralelo entre a oposição esteta vs. ético da *Alternativa* por um lado, e cético vs. cristão dos escritos filosóficos de Climacus por outro, vai além da mera analogia. O esteta, diz:

Climacus demanda que deixemos para o cético sua decisão de duvidar.³⁴ Não é difícil, entretanto, inferir a preferência de Kierkegaard. Em primeiro lugar, a alternativa cética não é a condição privosória e facilmente alcançável que o filósofo moderno faz supor. Embora certamente não tão difícil e penosa como a alternativa cristã, Kierkegaard insiste que o comprometimento cético implica uma luta contra a inclinação natural a atribuir valores que durará enquanto durar sua vida. Além disto, trata-se de uma opção contrária à nossa natureza: vai contra nossa vontade e necessidade naturais de crer. Este ponto é sugerido por Climacus ao observar o caráter contraditório da tentativa dos céticos em querer neutralizar a vontade. O interesse em anular o interesse que os motiva a crer.

Para Kierkegaard, ao demandar intensificação de interesse (valor) e acentuação da existência e da paixão, o cristianismo enfatiza o *telos* da natureza humana.

Washington University, St. Louis, Missouri

ABSTRACT

Kierkegaard's discovery of the ancient sceptics (probably during his stay in Berlin in the Winter of 1841) was fundamental for the beginning of his pseudonymous authorship. Ancient scepticism plays a double sequential role in Kierkegaard: it informs his criticism of the modern (philosophical, Cartesian-Hegelian) concept of a methodic doubt, and helps him clarify Christian faith by contrasting it with genuine practical doubt.

"Eu tenho a coragem de duvidar de tudo, eu tenho a coragem de lutar contra tudo; mas me falta a coragem de reconhecer o que quer que seja, a coragem de possuir alguma coisa". (Kierkegaard, Søren. *Either/Or*. 2 Vols. Ed. and tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1987, Vol. 1, p. 23).

34. *Philosophical Fragments and Johannes Climacus*, p. 82.

crítica

Vol. XXIII / No. 68 / México, agosto 1991

SUMARIO

FRANCISCO RODRÍGUEZ CONSUEGRA, Números, objetos y estructuras

H. D. HART, Benacerraf's Dilemma

JOSÉ A. ROBLES, Berkeley y Benacerraf. La aritmética es sólo un sistema de signos

RAÚL ORAYEN, La lógica y el dilema de Benacerraf

ALBERTO MORETTI, La objetividad de los números fregeanos

KEITH HOSSACK, Access to Mathematical Objects

Libros recibidos

CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, N° 2 (Primavera 1991)

APORIAS DEL NO-SER Y APORIAS DE LO FALSO EN SOFISTA 237b-239c

Graciela E. Marcos de Pinotti

El llamado problema de la imposibilidad de lo falso se le presentó a Platón como el problema de la imposibilidad de condenar o señalar la falsedad, es decir, no como el problema de que *no haya* falsedad —lo que no sería problemático, antes bien llenaría de satisfacción al filósofo—, sino el de cómo aplicar rectamente el calificativo "falso" a un tipo especial de pensamiento y de discurso. La negación sofística de la falsedad no impedía, en efecto, que la hubiera, que tuviese lugar lo que ordinariamente llamamos pensar o decir falsedades, de ahí que su refutación no obligaba a Platón a demostrar la realidad de lo falso al modo de un instaurar lo que antes no era. Se trataba, diríamos, de lo inverso: puesto que de hecho hay falsedad —razona el filósofo—, es necesario poder pensar y decir que la hay, sin vernos envueltos en dificultades al hacerlo. Sólo entonces se podrá desenmascarar al sofista y exhibirlo como un mero imitador (*mimetés*) dedicado a la fabricación de imágenes habladas (*eidola legómena*), un productor (*poietés*), un artífice del engaño.¹

La empresa, sin embargo, está llena de obstáculos. Platón cae en la cuenta de que la acusación de producir falsedades coloca en dificultades al acusador más bien que al acusado, al filósofo antes que al sofista, del mismo modo que pensar o decir algo falso sume en perplejidad no,

* Agradezco a la profesora Dra. María Isabel Santa Cruz las agudas observaciones críticas hechas a una primera versión de este trabajo. El mismo procede de un capítulo de mi tesis de Doctorado presentada este año ante la Universidad de Buenos Aires.

1. La caracterización del sofista como imitador y productor de imágenes engañosas tiene lugar en *Sof.* 233d-236d, en el marco de un conjunto de intentos infructuosos de definir su arte por medio de la división dicotómica. La división del arte de la producción de imágenes se interrumpe en 236d —el sofista, rechazando que haya cosas tales como imágenes, elude hábilmente la acusación de engañar por medio de ellas— y se retoma sólo hacia el final del diálogo, donde la séptima definición confirmará que el artesofístico es productivo y no, como se pensó en un principio, adquisitivo —tal la falla generalizada de las divisiones iniciales.

propriadamente, al que así piensa o habla, sino al que califica de falso lo pensado o dicho. En efecto, se pretende que el pensamiento y el discurso falsos son los que piensan o dicen lo que no es (*tò mè ón*), pero —aducirá el sofista— no hay no ser ni es posible pensarlo o decirlo, en consecuencia, tampoco pensar o decir algo falso. El argumento sofístico es, a primera vista, inatacable, pues en cuanto intentamos refutarlo, nos vemos sumidos en una contradicción. La contradicción no es otra que “suponer que lo que no es es” (*hypothésthavi tò mè ón einai*)², suposición indiscutiblemente problemática —viola el *dictum* de Parménides— pero cuya verdad, así y todo, Platón está resuelto a defender en el *Sofista*, ya que sólo si hay no ser, ha de ser posible pensarlo y decirlo, como también proclamar esta posibilidad sin que ello entrañe ya contradicción.

El presente trabajo se ocupa de la noción de no ser en que se enraiza la paradoja sofística de la imposibilidad de lo falso, un no ser absoluto, extremo, que no tiene ninguna comunicación con el pensamiento o el discurso e impide que sean un pensar o un decir genuinos los que pretendan hacerlo su objeto. Este no ser, según se desprende de *Sofista* 237b-239c, es un no ser que no es de ningún modo (*tò medamós ón*, 237b8) que no tiene ninguna realidad porque es el contrario del ser (*enantíon toú óntos*, 258e6) y bajo ningún aspecto participa de lo que es, absoluta no entidad que rehúsa toda positividad y hace fracasar cualquier intento que hagamos por referirnos a ella. Ni el pensamiento ni el discurso pueden alcanzar tal no ser, y la expresión con que tratamos de designarlo, dado que a nada de lo que es puede convenir, no logra siquiera constituirse en nombre.

Nuestro propósito es mostrar que exactamente lo mismo acontece con ‘falso’, para la sofística una sucesión de sonidos que tampoco puede

2. Platón, *Sof.* 237a3-4. Igual sentido tendrían expresiones tales como “convenir que lo que no es, de algún modo, es” (*tò mè ón ... homologeîn einai pos*) en 240c5, o “unir lo que es a lo que no es” (*tò mè ónti to ón prosáplein*) en 241b1-2, todas las cuales aluden a una combinación de ser y no ser implicada, a juicio de Platón, en el reconocimiento de que el pensar y el decir falsos son reales (*óntos einai*, 236e4-5; cf. 241a9-b1). A esta combinación o mezcla, presumiblemente ilícita, de ser y no ser, nos veríamos forzados (*anankázesthai*, 240c4, 241b2, e5, etc.) nosotros, pues, al afirmar que hay falsedad, tesis que a esta altura no puede menos que considerarse una osadía del pensamiento (cf. p.e. 237a3, b8, 241a9). Llegamos a esta interpretación a partir de las observaciones, siempre inteligentes, de I. Crombie, quien lleva a cabo un minucioso estudio de la paradoja de la falsedad en el *Sofista*, en el cual sugiere que la afirmación del ser del no ser no la haría el que dice algo falso, sino el que dice que lo que otro dice, es falso. Cf. *Análisis de las doctrinas de Platón*, trad. cast., Madrid, Alianza, 1979 (1963), vol. II, espec. pp. 496-498.

constituirse en nombre porque el pensamiento y el discurso, los posibles candidatos a recibirlo, se conciben forzosamente verdaderos, instancias que cobran sentido en calidad de aprehensión de algo que es y son incompatibles, en consecuencia, con la falsedad entendida como pensar o decir lo que no es. Con todo, así como lo que no es de ningún modo (*tò medamós ón*) no nos concede siquiera la posibilidad de que lo neguemos pues esa negación —se desprende de *Sofista* 237b ss.— nos compromete con su ser, sumiéndonos en una contradicción, así también en la negación sofística de la falsedad, Platón puede ver el implícito reconocimiento de que ésta es “de algún modo” (*pós einai*). En tal sentido, a la altura del citado pasaje de *Sofista* se empezaría a advertir que no es el filósofo el que incurre en una contradicción al sostener que hay falsedad, sino el sofista, por reconocer que *es* de algún modo eso mismo que, dice, *no es* en absoluto.

En cuanto la leemos como una discusión en torno a lo falso, la discusión de *Sofista* 237b ss. acerca de *tò medamós ón* tiene un resultado desfavorable a la sofística, mostrando que la falsedad no puede carecer absolutamente de ser y justificando los subsiguientes esfuerzos de Platón en el diálogo por hacer de ‘*tò peseñdos*’ un genuino nombre, aplicable legítimamente a un tipo especial de pensamiento y de discurso. El estudio del pasaje en cuestión permitirá, en tal sentido, tener una noción de la ardua labor de desenmascaramiento que hubo de llevar a cabo Platón para demostrar que ‘no hay falsedad’ es una tesis falsa.

I

La discusión sobre el no ser expuesta en *Sofista* 237b-239c se desarrolla en tres momentos, los que marcan un desplazamiento desde el no ser a título de nombre (*toúnom’...tò mè ón*, *Sof.* 237c2) que procuramos, vanamente, aplicar a algo, hasta lo que en sí mismo y por sí mismo —independientemente de nuestra consideración— no es (*tò mè ón autó kath’ autó*, *Sof.* 238c10). En su conjunto, la argumentación se encaminaría a mostrar que la expresión ‘lo que no es’ no puede aplicarse rectamente a nada de lo que es y nada de lo que es, a su vez, puede agregarse a aquello que en sí mismo y por sí mismo no es. La consecuencia que de esto parece inferirse es que nada puede pensarse o decirse de lo que no es... ni siquiera que nada puede pensarse o decirse de él. (i) El primer momento [*Sofista* 237b7-e7] expone una dificultad a propósito no, propiadamente, de la absoluta no entidad, sino del hablar sobre ella, dificultad debida a que las expresiones con que intentamos designarla

—'to medamós ón' (237b8), 'tò mé ón' (237c2)— no consiguen nombrarla y no merecen considerarse, por tanto, genuinos nombres. En efecto, aun cuando en principio nada impide pronunciar (*phthéngesthai*, 237b8) tales expresiones, no podemos rectamente (*orthós*, 237c11) aplicarlas a nada entre las cosas que son (*tón ónton*, 237c7), en consecuencia tampoco a algo (*ti*) ya que 'algo' —aduce Platón— se dice siempre con relación a algo uno (*hén ti*), algo uno que es (*ón ti*).³ Su inaplicabilidad a cualquier cosa —todo aquello que consideremos tal requiere que se le atribuya ser— impediría así a la expresión 'to medamós ón' constituirse en nombre, excepto que admitiéramos el paradójico caso de un nombre que carece de *prágma*,⁴ que no es nombre de nada, lo cual parece absurdo. Quien pronuncia esos sonidos no dice, pues, absolutamente nada (*pantápasí medén légein*, 237e2), i.e., no habla acerca de algo, sino de nada, ni dice algo con sentido.⁵ Habrá que convenir, incluso, que ni siquiera dice (*oudè légein*, 237e5), el que intenta pronunciar lo que no es.

En toda esta argumentación no hay aún, a nuestro entender, una consideración del no ser en sí mismo y por sí mismo sino de los términos lingüísticos que, en principio, permitirían aludir a él. Platón pregunta cómo atrevernos a "pronunciar" (*phthéngesthai*, 237b8, e6) 'lo que no es de ningún modo', a qué "aplicar" (*epiphérein*, 237c2) el nombre 'lo que no es', de modo que lo que trata de resolver es si hay algo a lo que tal expresión pueda convenir y funcionar como su referente. Tras rechazar que alguna de las cosas que son pueda ser candidato a recibirla, no

3. La trilogía *ti* (algo)-*hén* (uno)-*ón* (ser) es decisiva en el argumento sobre el juicio falso de *Teeteto* 188c-189b, donde sobre la base de que al juzgar, forzosamente, se juzga "algo uno" (*hén ti*), "algo que es" (*ón ti*), se concluye que es imposible juzgar lo que no es, i.e., juzgar falsamente. Un examen de los pasajes en cuestión de *Teeteto* y *Sofista*, considerados paralelos, se hallará en Wiggins, D., "Sentence, Meaning, Negation and Plato's Problem of Non-Being" en Vlastos, G. (ed), *Plato*, vol. I, USA, Anchor, 1971, espec. pp. 268-288.

4. Cf. Lafrance, Y., "Sur une lecture analytique des Arguments concernant le Non-Etre (*Sophiste* 237b10-239a12)" En *Revue de Philosophie Ancienne*, 1984, 2, p. 68 y 75. Véase también Runciman, W.G., *Plato's Later Epistemology*, Cambridge U.P., 1962, pp. 64-65, donde leemos que *tò medamós ón* debe considerarse "una especie de referencia aparente, una frase que intenta nombrar algo pero que en realidad no nombra absolutamente nada".

5. La expresión *meden légein* es ambigua, pues significa tanto 'no decir nada' como 'hablar sin sentido', ambigüedad paralela a la de *légein ti*, con su doble significado de 'hablar de algo' y 'decir algo con sentido'. Sobre la cuestión puede consultarse Cornford, F., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. cast. por N. Cordero y M. Ligatto, Buenos Aires, Paidós, 1958 (1935), p. 189 y De Rijck, L., *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*, North-Holland, Amsterdam, Oxford-N. York, 1986, pp. 84-85.

queda sino admitir que la citada expresión no alcanza el rango de nombre. Todo nombre es, en efecto, nombre de ..., encierra una referencia o indicación a alguna de las cosas que son, y la positividad inherente al referir o indicar, por ende al nombrar, está refutada con la no entidad. El intento mismo de pronunciar la expresión 'lo que no es' resulta vano, pues no habrá un genuino *phthéngesthai* —lo que no es es impronunciable (*áphthenkton*, 238c11), afirmará explícitamente Platón en (ii)— sino, en la terminología de Crátilo 430a, apenas un sonar (*psophein*), un emitir ruidos que configura un agitarse uno "a sí mismo" (*heautón*), esto es, que no señalan ni apuntan a nada, un no logrado intento de expresar lo inexpresable y que por su naturaleza misma, ajena a cualquier tipo de ser, nos reduce al silencio o, en todo caso, al absurdo.

(ii) Platón pasa inmediatamente a exponer una dificultad [*Sofista* 238a1-c13] que afecta "al principio mismo" (238a3) de la cuestión, dificultad —entendemos— relativa a lo que de suyo, en sí y por sí mismo, no es, y no ya al uso de posibles expresiones con que nosotros, vanamente, pretendemos referirnos al no ser. Raíz de la nueva aporía no sería entonces el nombre 'lo que no es' (*táūnom'* ... *tò mè ón*, 237c2), como lo era en la discusión precedente, sino lo que no es "en sí mismo y por sí mismo" (*autó kath'auto*, 238c10),⁶ desplazamiento que explica que la nueva dificultad no sea la segunda sino "la mayor y la primera" (238a2).

Así como expresiones del tipo de 'to medamós ón', hemos visto, no pueden aplicarse con propiedad a nada de lo que es, nada de lo que es —argumenta ahora Platón— puede agregarse⁷ a aquello a lo que tales expresiones, infructuosamente, buscaban referirse. El punto de vista es aquí inverso al de (i), pues el no ser es puesto en relación con las cosas que son no ya como un nombre con el conjunto de las entidades posibles candidatas a recibirlo sino, diríamos, como la cosa misma (*tò prágma*

6. La expresión *tò mé ón autó kath'auto* designa, según L. De Rijck, lo que debe todo su no ser a sí mismo, lo que no es "por derecho propio", en contraste con aquellas cosas que no son en algún respecto y deben su no ser a alguna otra cosa (cf. *op. cit.* pp. 88-89). J. Thorp, por su parte, rechaza que la citada expresión aluda a una presunta forma de No Existencia —tal la interpretación de J. Moravcsik— y observa que por tratarse de un no ser que no es expresable, ni decible, ni pensable, *tò mé ón autó kath'auto* debe distinguirse de 'no ser X', el cual —como demostrará más adelante Platón en *Sof.*— es expresable, pensable y decible, pues significa 'ser diferente de X' (cf. su "Forms, Concepts and to mé ón" en *Revue de Philosophie Ancienne*, 1984, 2, pp. 89-90).

7. El verbo es *prosgígnesthai* (*Sof.* 238a5; cf. a7), empleado en esta sección del diálogo alternativamente con *prosphérein* (238b3), *prostithénai* (238c2, 239b9), *prosarmóttein* (238c7) y *prosáptein* (238e8, 239a3).

autó) cuyo nombre o atributo debería provenir del ámbito de lo que es. Del mismo modo, empero, que nada de lo que es pudo servir como referente del pretendido nombre '*tò medamós ón*', es a su vez imposible que algo de lo que es pueda agregarse a lo que en sí y por sí mismo no es. La no entidad es abordada, en suma, como sujeto de posibles atribuciones, de modo de resolver si algo de lo que es puede ser su predicado, lo que se rechaza en *Sof.* 238a5-8 con el fundamento de que a lo que es puede añadirse, ciertamente, alguna otra cosa que es, mas no ya a lo que no es.

El número, sea como unidad, sea como pluralidad, está por cierto entre las cosas que son (*tòn ónton*, 238a10), de manera que no podrá añadirse a lo que carece de ser. Mas esto quiere decir que con solo pronunciar palabras tales como 'las cosas que no son' (*tà mè ónta*) o 'lo que no es' (*tò mè ón*), ilegítimamente, se está agregando el número —la pluralidad y la unidad, respectivamente— a lo que carece de ser y, por ende, de cualquier determinación. Ninguna expresión que nos fuese dado acuñar podría, en rigor, escapar a esta suerte, de modo que nuestro lenguaje, condenado a pensar, expresar, pronunciar y decir lo que es, no permite pensar, expresar, pronunciar ni decir lo que de ningún modo es. Mal podría éste ser sujeto de posibles atribuciones cuando ni siquiera nos es dado pronunciarlo a él, pues vimos que esto nos obliga a acudir al número y "no es justo ni correcto intentar conectar lo que es con lo que no es" (238c6-7).⁸ Al no ser sujeto de nada, imposible pensar o hablar de él, pues lo uno como lo otro nos exigen añadir algo, algo que es, a lo que no tiene ser en absoluto, volviendo vanas nuestras atribuciones por cuyo medio estaríamos determinando lo que no tiene, de suyo, ninguna determinación. La dificultad, pues, que nos plantea lo que no es "en sí mismo y por sí mismo" —resume Platón en *Sof.* 238c10-12— reside en que "es impensable, inexpressable, impronunciable e indecible" (*éstin adianóeton te kai árreton kai áphthenkton kai álogon*).

No es ésta, con todo, la dificultad mayor.

(iii) El verdadero problema que genera el no ser absoluto, expuesto

8. El número (*arithmón*), que aparece en la nómina de "comunes" (*koiná*) de *Teeteto* 185c8-d2 junto a determinaciones tales como ser, mismidad y diferencia, está presentado en esta sección del *Sof.* como una determinación sin la cual no nos es dado nombrar, pensar o decir algo de algo, determinación con que por fuerza investimos —aunque sea callada, implícitamente— a todo aquello que hacemos objeto de nuestra referencia, confiriéndole con ello algún tipo de ser. Así en *Sof.* 238b6-8, Platón proclama la imposibilidad de pronunciar por medio de la boca, o aún concebir con el pensamiento algo, sin el número (*jorís arithmoū*).

en *Sofista* 238d1-239b4, reside en que siendo él impensable, impronunciable, etc., no nos es posible declararlo impensable, impronunciable, etc., porque al hacerlo nos vemos envueltos en una contradicción. En efecto, al declararlo tal lo llamamos 'lo que no es' y además le aplicamos el 'es', comprometiéndonos con su unidad y con su ser cuando lo cierto es que para enunciar rectamente algo acerca de él (*perí autoū*, 239b10),⁹ no habría que agregarle ni unidad ni pluralidad, en virtud de que el número —según se convino anteriormente— sólo puede agregarse a lo que es.

El problema es que sin tales agregados no es posible hacer un enunciado sobre algo, de manera que los requisitos que debería satisfacer un enunciado acerca de lo que de ningún modo es son contrarios a los que tiene que satisfacer un enunciado en tanto tal. En efecto, para pensar o hablar sobre algo es menester identificarlo sin confusión, captar sus rasgos distintivos, sin lo cual —como bien observa Platón hacia el final del *Teeteto*—, nuestro pensamiento y nuestro discurso no serían acerca de ello sino acerca de cualquier otra cosa.¹⁰ En tal sentido, el pensamiento y el discurso se refieren por fuerza a algo que implícitamente reconocen que es diferente de las demás cosas, y al atribuirle el ser diferente, le conceden la realidad suficiente para pensar o hablar de él, esto es, le atribuyen ser.

En el *Parménides*, en la sección dedicada a la discusión de la hipótesis 'si lo uno no es' [160b-163b],¹¹ Platón va aún más allá, por afirmar que incluso para decir que lo uno no es y que este enunciado sea verdadero, es necesario que lo uno que, decimos, no es, "de algún modo, participe del ser", para así "tener la propiedad de ser no ser" (*Parm.* 162a4-5) y "para lograr no ser" (*Parm.* 162b6).¹² Debemos, en suma, dotarlo de

9. Véase nota ad loc. De N. Cordero a su traducción del *Sofista*, en Platón, *Diálogos V: Parm., Teet., Sof., Pol.*, Madrid, Gredos, 1988. El *Perí autoū* es una precisión cuyo propósito, a juicio de Cordero, es indicar "que la discusión girará en torno de un tipo de no ser que tiene por lo menos la 'realidad' necesaria como para ser objeto de un juicio".

10. Cf. Platón, *Teet.* 209b-c, donde se sostiene que es imposible juzgar acerca del individuo de ese nombre, a menos que aprehendamos con el pensamiento las características que lo diferencian de los demás, sin lo cual nuestro juicio no sería acerca de *Teeteto* más bien que (*mállon*, 209b3, b6, c2) acerca de cualquier otro.

11. Las citas del *Parménides* que figuran en este trabajo están extraídas de la edición publicada por Gredos (*op. cit.* en n. 9), en la excelente traducción de M. I. Santa Cruz.

12. Sobre la paradoja que encierran tales afirmaciones, las que hacen del ser de lo uno condición de la verdad del enunciado 'lo uno no es', cuando esa condición más bien parece hacerlo falso, véase pp. 11-12 de este trabajo.

algún tipo de ser y también de la diferencia¹³ con respecto a las demás cosas, sin lo cual —argumenta Platón— decir 'si lo uno no es' no sería distinto de decir todo lo contrario ('si lo no uno no es') o que cualquier otra cosa no es ('si la grandeza no es', 'si la pequeñez no es') (*Parm.*, 160b6-c5). Así pues, aún cuando agreguemos a lo uno el no ser —o, mejor, justo porque agregamos el no ser a lo uno, expresando que precisamente él, no cualquier otra cosa, no es—, inevitablemente lo estamos determinando, y al llamarlo 'uno', reconocemos —callada, implícitamente— que se diferencia de las otras cosas y que éstas, a su vez, se distinguen de él, atribuyéndole junto con la diferencia, la realidad necesaria para negarlo a él.

En contraste con este uno que (decimos) no es de *Parménides* 160b ss. y, en general, con todo aquello de lo que podemos pensar o decir que no es tal que lo pensado o dicho tengan sentido, el no ser absoluto que es la raíz de las aporías de *Sofista* 237b-239c es impensable e indecible en un sentido que no admite el enunciado 'el no ser es impensable e indecible' ni, en rigor, ningún otro, pues todo aquello que logremos pensar o decir no será acerca de él sino acerca de algo que, de algún modo, participa del ser. El no es, ha indicado Platón, "en sí mismo y por sí mismo" (*autó kath'auto*), no necesita de nuestra negación para no ser ni nos procura una razón para negarlo, a diferencia de todo aquello

13. Ser y diferencia son determinaciones cuya adscripción, en el citado pasaje del *Parm.*, a lo uno que no es, no es en rigor simultánea. Platón parte allí, en efecto, de la hipótesis 'si lo uno no es' (a), para entonces adjudicar a lo uno —sobre la base de que él no es— un vasto número de determinaciones del tipo de la diferencia, la semejanza consigo mismo, la desemejanza con respecto de las otras cosas, etc. (b), y sólo después afirma que lo uno así caracterizado y que, se sostuvo, no es, debe participar de algún modo del ser (c). No debe sorprender que la adscripción de diversas características a lo uno que no es confluya en la afirmación de que él es "de algún modo" (b)-(c), ya que nada de lo que podamos ofrecer una mínima caracterización, parece pensar Platón, podría no ser en absoluto. Es a simple vista paradójico, en cambio, el paso (a)-(b), es decir, que se pueda atribuir a algo un número considerable de características sobre la base no de que es, sino de que no es. En tal sentido, puede decirse que la argumentación de *Parm.* 160bss. exhibe una secuencia exactamente inversa de la que sigue el filósofo que da nombre al diálogo en lo que conservamos como fragmento 8 de su poema. En tanto que Parménides, en efecto, parte allí del 'es' para luego enumerar una serie de propiedades o atributos que convendrían a eso que es, Platón parte del enunciado de que algo —lo uno— no es, para derivar de ello diversas características definitorias de aquello que negamos, y cuya atribución a eso que, decimos, no es, implica en última instancia dotarlo de algún tipo de ser. Si algo puede decirse con certeza es que el *ónk esti* no es para Platón, como en cambio lo era para Parménides, "un sendero que nada informa" (frag. 2, v. 6, trad. A. Gómez-Lobo en *Parménides*, Bs. As., Charcas, 1985), sino un sendero fértil en consecuencias transitado resueltamente en el diálogo *Sofista*.

cuyo rango de *ón* es discutible y puede ser negado tal que esta negación tenga sentido. Platón habría admitido, pues, la posibilidad de pensar y decir que algo no es, pero advierte que si tales negaciones tienen sentido es sólo porque no se refieren a lo que carece totalmente de ser, a aquello que absoluta, indiscutiblemente no es, sino a algo que es "de algún modo", y que lejos de ir de suyo que no es —en cuyo caso decirlo estaría de más— puede ser como no ser.

Comprendemos ahora por qué es vano el intento de plasmar un discurso acerca de *tò medamós ón*: de ser acerca de él ya no sería merecedor del título de discurso, y de ser discurso no lo sería acerca de él, sino acerca de algo que en cierto modo es.

Habría una dificultad aún mayor —la imposibilidad, diríamos, de declarar la imposibilidad de declarar a *tò medamós ón* impensable, impronunciable, etc.—, pero no aparece formulada en nuestro texto por la sencilla razón de que la cadena de imposibilidades proseguiría indefinidamente. Platón comprende que todo intento de despejar las presentes aporías en torno a lo que no es de ningún modo está de antemano condenado al fracaso, porque cuanto consigamos decir no será acerca de lo que en sí y por sí mismo no es, sino acerca de lo que *nosotros*, incurriendo en una contradicción, pretendemos que es.

II

Se ha discutido si la argumentación del *Sofista* que acabamos de examinar confirma o, por el contrario, refuta a *Parménides*.¹⁴ El hecho,

14. Así p.e. F. Cornford considera que toda la sección del *Sof.* dedicada a "lo totalmente irreal" (*tò medamós ón*) no va dirigida contra el *eleata* y no podría ir dirigida "contra él sin incurrir en mala fe". Platón estaría más bien confirmando a Parménides, cuya doctrina de que lo totalmente irreal no puede pensarse ni decirse aquél hace suya tanto en el citado pasaje del *Sof.* como en *Rep.* V (cf. *op. cit.* pp. 188 y 192). La misma interpretación, más recientemente, es defendida por L. De Rijk en *op. cit.* p. 90. No así A. Peck, para quien la aporía final sobre *tò medamós ón* es desfavorable a Parménides pues mostraría que éste, al negar que fuese expresable, pensable, etc., se contradijo a sí mismo (cf. "Plato and the Megista Gene of the Sophist: a Reinterpretation" en *Classical Quarterly* XLVI (1952) 1,2 pp. 35-36). Similar es la apreciación de J. Malcolm, para quien la vigencia de la argumentación de *Sof.* 238d-239b conlleva que Parménides no pudo siquiera formular su propio dictum (cf. "Plato's analysis of *tò ón* and *tò me ón* in the *Sophist*" en *Phronesis* XII (1967) 2 p. 136).

Sendas interpretaciones tienen, quizás, su parte de verdad. Podemos decir que Platón, concediendo a Parménides la impensabilidad, impronunciabilidad, etc. de lo que no es en absoluto, quiere advertirnos sobre la ilicitud de apelar a estas imposibilidades para derivar de ellas algo positivo. Parménides, con todo, no lo habría hecho, si es que al

sin embargo, de que el pasaje 237b-239c en su conjunto, como nos proponemos demostrar en lo que sigue, conserve su sentido si sustituimos 'tò medamós ón' por 'tò pseûdos', nos hace pensar que es quizás más fructífero ensayar una interpretación del texto a la luz de la oposición de Platón a la sofística, que en términos del enfrentamiento de aquél con Parménides.

En el horizonte de la posición sofística, verdadero blanco de las críticas de Platón en el diálogo que nos ocupa, 'tò méón' y 'tò pseûdos' son nociones que no consiguen discernirse, llegan a fusionarse, de ahí que a propósito de lo falso surjan aporías paralelas a las que, hemos visto, envuelve el no ser, y que si bien en principio parecen abonar la tesis de la imposibilidad de pensar o decir lo falso —lo que no es—, finalmente se vuelven contra ella.

En primer lugar encontramos que 'falso' debe ser para el sofista una expresión que es posible, en principio, pronunciar, pero no ya aplicar a nada de lo que es, tal como en *Sofista* 237b-e (i) Platón ha admitido que ocurre con la expresión 'lo que no es'. La negación del rango de nombres a expresiones tales como 'falsedad' (*pseûdos*) o 'engaño' (*apáte*) es, en efecto, el recurso del que conscientemente debía servirse un sofista para articular su tesis de la irrealidad de lo falso, ante la necesidad de negar *cualquier valor de verdad* a afirmaciones del tipo 'hay falsedad', o 'es posible pensar o decir lo falso'. Expliquemos esto.

El sofista pretende que no hay en absoluto falsedad, que es imposible pensar o decir falsedades,¹⁵ pero si en efecto fuese así, afirmaciones como las citadas —justamente aquellas cuya verdad debe demostrar Platón— deberían ser reconocidas verdaderas, con lo cual el sofista, obligado a conceder razón a su oponente, se refutaría a sí mismo. Tal es precisamente la objeción que en el *Teeteto* Platón dirige a Protágoras, quien estaría obligado a admitir que su propia tesis es falsa al reconocer que es verdadera la de quienes afirman que él está equivocado.¹⁶

Si a esto añadimos que muy difícilmente un sofista cometería la torpeza de mantener que 'hay falsedad' es una tesis falsa —caso en el que también, desde luego, su tesis se autodestruiría—, comprendemos

proclamar que no es posible pensar ni decir lo que no es quiso expresar lo que Platón, a nuestro entender, termina por aceptar tras la intrincada discusión acerca de *tò medamós ón*: cuanto consiga pensarse o decirse, no será acerca de él.

15. Véase espec. *Sof.* 260c10-d3, donde se advierte claramente cuán extrema es la negación sofística de la falsedad una vez asociada ésta a un no ser absoluto, que no tiene participación alguna en el ser.

16. Cf. Platón, *Teet.* 171a6-b8 y 179b7-9.

que no le queda otra salida que rehusar un valor de verdad a afirmaciones como aquélla. Su recurso es negar que 'falsedad', 'engaño', etc. sean genuinos nombres, reduciendo a ruidos desprovistos de significación toda emisión de sonidos en que se intente hacer intervenir tales expresiones. 'Hay falsedad', 'es posible pensar o decir lo falso', no serán evaluadas por el sofista ni como verdades ni, tampoco, como falsedades, antes bien como sinsentidos desprovistos de cualquier valor de verdad. La negación del rango de nombre a 'tò pseûdos' todo su séquito conseguiría, por este camino, impedir el señalamiento de la falsedad, salvaguardando la tesis sofística y despojando de sentido a cualquier afirmación que implique que lo falso realmente es (*óntos éinai*). Excepto, sin embargo, las que el propio sofista, llegado el caso, se vería obligado a formular en defensa de su posición, sirviéndose de la expresión 'falsedad', pero para negarla.

Seguramente un sofista no ignoraba que más le valía permanecer callado al respecto, para así ser plenamente consecuente con su posición según la cual lo falso no es *de ninguna manera*. En cualquier caso, lo cierto es que en el diálogo que lleva su nombre, Platón hace 'salir' al sofista del territorio del pensamiento —dentro de cuyos límites habíase discutido la falsedad en el *Teeteto*¹⁷ para que ingrese al del habla, dándole batalla en el campo del lenguaje¹⁸ para que de una vez por todas, 'tò pseûdos' aflore de la boca del sofista pero no como ruido, sino como nombre.

La falsedad, aducirá entonces el sofista, es impensable, inexpressable, impronunciable, etc. —recuérdese la aporía formulada en *Sofista* 238a-c a propósito de *tò medamós ón* (ii)—, proclamas que a los oídos de Platón son el flanco débil de la sofística en virtud de que 'falsedad', 'engaño', son palabras que en definitiva no pueden dejar de hacerse presentes en el discurso de quien busca negarlas. De hecho las emplea el sofista Eutidemo en el diálogo de este nombre al preguntar, incrédulo, a Ctesipo, cómo cree éste "acaso que es posible mentir" (*Eutid.* 283e),

17. En *Teet.* 187c-200d Platón ofrece un cuidado y extenso examen, aunque infructuoso, del error, enderezado a explicar qué es y cómo se produce el juicio falso. El interés de Platón, apunta R. Robinson, se concentra allí en explicar cómo puede llegar a creerse una falsedad, a diferencia de lo que ofrecería el *Sofista*, donde se inquiere "cómo puede llegar a existir un enunciado falso" (cf. "Forms and Error in Plato's *Theaetetus*" en *Philosophical Review* LIX (1950) 1 p. 27).

18. Presuponemos aquí la distinción entre pensamiento (*dianoia*) y discurso (*lógos*) implicada en la caracterización del primero como diálogo *silencioso* e interior del alma consigo misma (cf. Pl., *Teet.* 189e4-190a6, *Sof.* 263e4-5, *Fil.* 38e1-4) y la de *lógos* como manifestación *oral* de lo pensado (cf. *Teet.* 206d4-5, 208c4-5 y *Sof.* 263e7-8). Es este último el eje del tratamiento de la falsedad en el *Sofista*.

o al mantener que "nadie puede decir una mentira" (284c). Otro tanto puede decirse de Crátilo en el diálogo homónimo, donde sostiene que es imposible hablar falsamente porque —aduce— hablar falsamente es "no decir las cosas que son", lo cual es imposible (Crít. 429d). También Protágoras, cuya posición discute Platón extensamente en la primera parte del *Teeteto*, aparece sirviéndose del término "falsedad" para negar que quien piensa falsamente pueda ser llevado a pensar lo verdadero, e incluso dando razón de esta imposibilidad manifestando que no es posible pensar las cosas que no son ni otras más allá de lo que se experimenta (*Teet.* 167a-b).

¿Hasta qué punto, empero, le es dado a la sofística declarar la imposibilidad de pensar o decir lo falso, sin verse envuelta en una contradicción al hacerlo? La "aporía mayor" (*megísten aporía*, *Sof.* 238d1) que planteaba el no ser absoluto es, también, la aporía en que Platón consigue acorrallar al sofista, quien para negar que haya falsedad, está obligado a reconocer que la falsedad en cierto modo es (*pós einai*). Sin ello —conforme ha argumentado Platón en *Parménides* 160b ss.— la tesis 'no hay falsedad' no podría presentarse a sí misma como verdadera ni acerca de la falsedad que, se pretende, no es. 'Falsedad' debe, en suma, nombrar algo (*ti*) incluso allí cuando se sostiene que ella no es, si es que la negación quiere ser negación de la falsedad, no de cualquier otra cosa, y 'no es' significa "ausencia de ser en eso de lo cual afirmamos que no es".¹⁹

La posición de Platón en la citada sección del *Parménides* es paradójica, por cuanto la necesidad de que participe de algún modo en el ser lo uno que, se dice, no es, se funda en que "si así no sucediese, no diríamos verdad al decir que lo uno no es" (*Parm.* 161e 3-6). Un enunciado de la forma 'X no es' puede, pues, ser verdadero —sostendría aquí Platón— en la medida en que X es "de algún modo", pero esto último, objetaríamos, ¿mas bien no lo hace falso? En virtud de que nuestro filósofo, nos ha parecido, consideró que todo enunciado nos compromete con el ser de aquello a que se refiere, quizás esperaríamos que nos dijera que un enunciado del tipo de 'X no es' siempre es falso, porque de ser verdadero —i.e. si X no fuese—, no se referiría a nada (*oudén*), algo que Platón indiscutiblemente rechazó por entender que el pensamiento y el discurso se refieren forzosamente a algo.²⁰

19. Platón, *Parménides* 163c2-3, sub. nuestro.

20. A más de estar esto implicado en la discusión en torno a *to medamós ón*, Platón hará hincapié, al ofrecer su explicación del enunciado falso, en que un enunciado (*lógos*) lo es siempre acerca de algo. Véase p.e. *Sof.* 262e6, 263a4, b5, b11 y espec. 263c9-11.

La paradoja se disipa en cuanto advertimos que al decir 'X no es' de modo que lo dicho tenga sentido, ni X carece *absolutamente* de ser, ni nosotros ignoramos esto allí cuando decimos que no es, antes bien —si sabemos qué se está diciendo—,²¹ al decir que X no es, reconocemos —callada, implícitamente— que de alguna manera es. En efecto, lo que no es en y por sí mismo, absoluta e indiscutiblemente, no nos concede ni siquiera la posibilidad de que lo neguemos —de negarlo a él no estaríamos hablando de algo, sino de nada (*oudén*), y de decir algo, lo diríamos acerca de algo (*ti*), algo que es (*ón ti*), pero no acerca de él—, de manera que cuando decimos "que algo no es" (*mè einai ti*), queremos decir que "en cierto modo no es, pero que en cierto modo es" (*pós ouk einai phamen autó, pós de einai*) (*Parm.* 163c4-5).

Hallamos que así como el lenguaje que empleábamos para hablar de lo que no es de ningún modo nos comprometía con su ser, sumiéndonos en una contradicción, así también el lenguaje en que le es dado a la sofística expresar su negación, pretendidamente extrema, de lo falso, la fuerza a admitir eso mismo que quiere negar: que lo falso "en cierto modo es". No es el filósofo, entonces, el que incurre en una contradicción al mantener que el decir o el pensar falsos son reales,²² sino el sofista, porque el solo enunciado de su tesis hace evidente que la falsedad que, dice, no es de ningún modo (*medamós ón*), de algún modo es (*pós einai*). El *pós*²³ ha de significar aquí que la falsedad, si bien no pertenece *indiscutiblemente* al ámbito de lo que es, tiene la realidad suficiente como para que su título de *ón* o *me ón* pueda someterse a discusión, es decir, para que las afirmaciones de *que es* [filósofo] y *que no es* [sofista] tengan, ambas, sentido, disputándose la verdad y siendo cada una la razón de que la otra sea enunciada.

Platón vio con claridad que ninguna negación absoluta puede prosperar en el terreno del lenguaje, donde se vuelve inconsistente en

21. Platón insiste en este punto en *Parm.* 160c7, c9-d1, d5-6, en el marco de la discusión de la hipótesis 'si lo uno no es', para de ello inferir que lo uno que —se dice— no es, es "algo cognoscible" (*gnóstón ti*).

22. Cf. Platón, *Sof.* 236e4-5 y n. 2 de este trabajo.

23. Véase p.e. el uso platónico de *pos einai* en *Parm.* 163c5, *Sof.* 240b9, c5, e1. En cuanto al significado de la expresión *einai pos*, J. Malcolm la contrapone a *medamós ón* —aún más fuerte, a su juicio, que 'no existencia'— y observa que "los unicornios no existen, pero puede decirse muchas cosas de ellos. Puede afirmarse, pues, que *einai pos*" (cf. *op. cit.* p. 137). Una interpretación distinta sobre este punto es la de N. Cordero, para quien la concepción platónica del discurso, al mantener que nombre y verbo exhiben el ser, excluiría "toda posible referencia a 'objetos inexistentes' como, p.e., 'el centauro' o 'el rey de Portugal'" (cf. n. 276 a *Sof.* 261e6).

virtud de que todo aquello de lo que puede hablarse, aunque sea para negarlo, debe ser de algún modo. Es posible, concede Platón, negar que algo es de manera que su negación tenga sentido y, más aún, sea verdadera, pero ello obliga a atenuar la fuerza del 'no' y a reconocer que si decimos que algo no es, al fin y al cabo lo decimos porque no va de suyo que no es, en otras palabras, porque no estamos refiriéndonos a lo que no es en *ningún* sentido y bajo *ningún* respecto, absoluta e indiscutiblemente, sino más bien a algo sobre lo que no faltan razones en favor de que *es*, si bien, decimos nosotros, *no es*. Del mismo modo, diríamos, que tiene sentido p.e. explicar por qué *no* se produce cierto acontecimiento, únicamente si hay alguna razón más o menos poderosa en favor de su producción, y así como no tiene caso decir que una cosa *no* tiene tal propiedad, a menos que *pueda* tenerla —esto es, cuando hay alguna razón en favor de *que es* eso mismo *que*, sostenemos, *no es*—,²⁴ así también en la negación sofística de la falsedad aflora el implícito reconocimiento de que ella "en cierto modo es". De momento es esto, estrictamente, todo lo que Platón necesita para abrir el debate en torno a la realidad que pueda corresponder a lo falso.

III

La tesis sofística que pretende negar absolutamente la realidad de lo falso es de aquellas que evidencian su inconsistencia ni bien son enunciadas, de ahí que sus adeptos no tengan más alternativa que callar o, si se deciden a hablar, a contradecirse a sí mismos, forzados a admitir que eso que, dicen, no es de ningún modo, es de alguna manera.²⁵ Por

24. Como cuando decimos p.e. 'no es rojo' de algo que *tiene* color, o que no es grande — así reza el ejemplo de *Sof.* 257b — de algo que es pequeño o igual, no ya de lo que carece de *cualquier* magnitud. Coincidimos con L. de Rijk, pues, cuando afirma que en "no grande" (*me méga*), la partícula negativa no excluye la noción básica de cantidad, antes bien parece significar "de una cierta cantidad, aunque *no* grande" (cf. *op. cit.* p. 170).

25. Este mismo procedimiento de refutación se emplea en *Sof.* 252b8-d1 contra los que mantienen que nada se mezcla o combina con nada, los cuales no necesitan de otro que los refute porque el solo enunciado de su tesis, al exigirles combinar o mezclar términos al nivel del discurso (*synáptein en tois lógois*, *Sof.* 252c5), hace evidente que algo se combina con algo. Sobre la cuestión puede consultarse el interesante trabajo de R. Wilmet: "Platonic Forms and the Possibility of Language" (*Revue de Philosophie Ancienne*, 1990, 1, espec. 97-101). El método de refutación implícito en los primeros diálogos platónicos, "donde Sócrates fuerza a alguien a decir lo que piensa, i.e., lo fuerza a *hablar*, e intenta derivar de su solo discurso, inconsistencias o conclusiones que el hablante *no* está dispuesto a admitir", a juicio del autor, llega a hacerse más explícito en *Teeteto* y *Sofista* (p. 96). Los ejemplos que de este método de refutación aduce Wilmet son *Sof.* 238a-239a, 243d-244a, 244b-244d y 251e-252c.

lo demás, cuanto más extrema busque ser la negación y mayor número de razones aduzca el sofista en favor de su posición, tanto más profunda la contradicción, al hacerse evidente cuán poderosa le resultan las razones en favor de la tesis contraria a la suya propia.

Ni siquiera la negación de que algo es puede, en tal sentido, dejar de sujetarse a lo que es, tal la raíz de las aporías de *Sofista* 237b-239c en torno a *tò medamós ón* y también la clave —si es correcta nuestra interpretación— del procedimiento de refutación que Platón pone en práctica contra el sofista, en cuya obstinada negación de la falsedad detecta aquél la implícita afirmación de lo negado.

El sofista será situado dentro del género de los embaucadores (*goéton*, *Sof.* 235a1; *gôeta*, a8) e ilusionistas (*thaumatopoiôn*, 235b8) que en virtud de su arte, y por mero juego, se pretenden capaces de producir (*poiein*) todas las cosas. No por azar, Platón lo definirá como un genuino artífice (*demiourgós*), un fabricante o productor (*poietés*) de la falsedad, en el sentido preciso que se asigna a '*poietés*' al comienzo mismo del *Sofista*: el que conduce a un ulterior ser lo que antes no era (*Sof.* 219b4-6; cf. 265b8-10). Mas este título de 'productor' conviene con justeza al sofista, cabe aclarar, con independencia del valor de verdad que finalmente revele tener su tesis. En efecto, no es sólo que por ser la tesis 'no hay falsedad' una tesis falsa, como Platón demostrará ya avanzada la discusión del diálogo, el sofista deba caracterizarse como productor de la falsedad por negar, en su discurso, lo que efectivamente es. Esto es, sin duda, cierto, pero no lo es menos que aun si dicha tesis subsistiese inatacable, aun así el sofista produciría la falsedad por negarla, instaurándola no como algo que efectivamente es, pero con la realidad suficiente como para que se piense y se hable sobre ella. En tal sentido, la tesis 'no hay falsedad' que Platón, finalmente, consigue refutar, no sólo nunca impidió que tuviera lugar lo que en sentido ordinario llamamos 'decir falsedades': distinguió la falsedad de entre las cosas que son, de las que en muchos casos no se piensa ni se habla, y la convirtió en tema explícito de investigación. La negación sofística de la falsedad fue, en este sentido, genuinamente instauradora, productiva de la falsedad, porque la fuerza (*dynamis*) de esa negación llegó a ser causa de que fuese ulteriormente lo que antes no era. Lo arduo que fue para Platón desenmascarar al sofista, la complejidad y riqueza del diálogo que contra él escribió, son testimonios de la *dynamis sophistiké*.

ABSTRACT

In *Sophist* 237b-239c Plato presents three puzzles designed to show that nothing can be thought or said about the not-being: what is not in any way (*to medamós on*) cannot even be unthinkable or unsayable. This paper argues that these puzzles involving the not-being are parallel to those raised with respect to falsehood, which are exploited by Plato in order to prove that false statement is possible. While "what is not in any way" cannot even be denied, because this negation forces us precisely to what we are trying to deny-the being of not-being-, in denying the falsehood, the sophist is bound to accept that the false in some respect is (*einai pos*).

LA RE-DESCRIPCION DE LA REALIDAD EN EL ARTE

Mario A. Presas

En el presente trabajo estudiaremos la función cognoscitiva del uso poético del lenguaje y de la narración, siguiendo en lo fundamental ideas desarrolladas últimamente por Paul Ricoeur e ilustrándolas con lo que podríamos llamar teoría de la novela en Proust.¹ Sostiene Proust, precisamente:

"Lo que llamamos realidad es cierta relación entre esas sensaciones y esos recuerdos que nos circundan simultáneamente, (...) relación única que el escritor debe encontrar para encadenar para siempre en su frase los dos términos diferentes. (...) La verdad sólo empezará en el momento en que el escritor tome dos objetos diferentes, establezca su relación, análoga en el mundo del arte a la que es la relación única de la ley causal en el mundo de la ciencia, y los encierre en los anillos necesarios de un bello estilo".²

Esta afirmación resume admirablemente la *función descubridora e inventiva de la metáfora*; la reflexión del escritor coincide aquí con la tesis del filósofo: en contra de lo que sostienen arraigadas opiniones que se nutren en el positivismo lógico y en algunas direcciones de la lingüística y de la crítica literaria, que niegan el carácter referencial y por ende rechazan la pretensión de verdad de todo discurso que no sea el informativo, enunciado en el lenguaje ordinario, y reducen la metáfora a un mero "juego" estético o una mera "sintomatología" emotiva, Paul Ricoeur, especialmente en sus últimas obras³, sostiene que la metáfo-

1. En un ensayo periodístico y en un estudio crítico hemos anticipado algunas de las ideas aquí expuestas; pero en el presente trabajo hemos ampliado la bibliografía auxiliar y aclarado más expresamente la referencia a Proust. Cfr. Mario A. Presas, "Metáfora, relato y acción", *La Nación*, Buenos Aires, 27/9/1987, y M.A.P., "La verdad de la ficción. Estudio crítico sobre las últimas obras de Paul Ricoeur", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIV/2 (julio 1988).

2. Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido*. Tomo 7, *El tiempo recobrado*, Madrid: Alianza, 1969, pp. 238 ss.

3. Nos referiremos principalmente a las siguientes obras de Ricoeur, de las que indicamos entre paréntesis las siglas con que luego las citaremos: *La metáfora viva*, Buenos Aires: Megápolis, 1977 (MV); *Temps et récit*, París: Seuil, tres tomos, edit. en 1983, 1984 y 1985 respectivamente (TR.I; TR.II; TR.III); *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París: Esprit/Seuil, 1986 (TA).

ra traduce en una nueva pertinencia semántica un "ver-cómo", donde —como decía Proust— "empieza la verdad", o al menos una dimensión de la misma que es descartada por la reducción positivista de la experiencia.

Esta reivindicación, por lo demás, no se detiene en la consideración de las metáforas aisladas que pueden darse en un poema; tanto Proust como Ricoeur aluden a ellas en vista del uso poético del lenguaje que culmina en el *relato de ficción*, cuya función puede definirse anticipadamente como la ordenación sintética de múltiples sucesos en la unidad de una fábula en la que el hombre se cuenta (da cuenta de) la perplejidad de su propio experimentarse como ser temporal e histórico.

Por último, puede suponerse que al aclarar suficientemente cómo funcionan metáfora y narración, se pondrá también en claro cómo estos "juegos" son capaces de influir de tal modo sobre la actitud que el hombre adopta sobre el mundo y la vida, que producen una crítica de sus propios prejuicios. Así, el itinerario señalado por Ricoeur en sus estudios sobre la metáfora y sobre la íntima relación entre relato y temporalidad, culminaría con el movimiento de regreso: *del texto a la acción*⁴, que habría de examinar cómo se concilian aquellas "palabras" al parecer tan contrapuestas que Heidegger, con no disimulada violencia, expone como pistas para indagar la esencia de lo poético en Hölderlin: "Poetizar: ésta, la más inocente de todas las ocupaciones", y: "Por ello se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, (...) para que dé testimonio de lo que él es".⁵

Este retorno de la ficción del texto a la acción real, acompaña, en cierto modo la argumentación de las tesis sobre la metáfora y el relato. En efecto, por una parte, el uso poético del lenguaje obstruye la referencia directa del discurso ordinario para permitir que aflore otra relación; por otra parte, en la narración, el lenguaje está "despragmatizado" —cuenta destinos irreales—, pero con ello *posibilita que la obra proyecte ante sí un mundo virtual habitable*. Por ello no es sorprendente que la nueva visión metafórica y el mundo posible de la obra configuren una suerte de horizonte contrastante sobre el cual se refleja la circunstancia

4. Los últimos trabajos reunidos en *TA* contienen interesantes derivaciones de la estética a la filosofía práctica; ver por ej.: "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte"; "L'imagination dans le discours et dans l'action"; "Herméneutique et critiques des idéologies", etc. donde alude a la controversia Gadamer-Habermas, entre otros temas.

5. Cfr. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt: Klostermann, 1951, pp. 31-46.

real del lector que, de ese modo, casi automáticamente, compara, corrige y critica su propia situación.

El primer tema al que nos referíamos, el de la metáfora, se resume en la pregunta ¿qué dice la metáfora acerca de la realidad? Según Ricoeur, ni siquiera puede plantearse esta cuestión si de antemano se estima que la metáfora —tomada a nivel de la palabra aislada— es un simple desplazamiento o sustitución del sentido de las palabras, es decir, una denominación desviante. Este deficiente enfoque es tributario de las lingüísticas estructuralistas que privilegian la *langue* o el código, respectivamente, a expensas de la *parole* o el uso (como es el caso de Saussure y de Hjelmsley). Sólo una teoría del discurso como la propuesta por Benveniste, que, a diferencia de las nombradas (cuya unidad de base es el signo fonológico y lexical), sostiene que la palabra tan solo cobra su total sentido en la frase tomada como unidad elemental portadora de la significación completa minimal, es capaz de dar cuenta correctamente del sentido de la metáfora.⁶ En efecto, ahora se comprende que si bien hay una suspensión de la referencia normal o un desvío del sentido literal del discurso descriptivo, no por ello el uso de la metáfora nos deja irrelacionados, por así decirlo, sin ninguna referencia, sin nada que decir de la realidad. Por el contrario, esa suspensión se revela ahora como "la condición negativa para que se despeje un modo más fundamental de referencia, que debe ser explicitado por la interpretación".⁷ Así, pues, la única forma de acceder a la peculiaridad del uso poético del lenguaje requiere, primero, la superación de la semiótica y, luego, el despliegue de la hermenéutica. Este movimiento se resume en el siguiente pasaje del primer tomo de *Temps et récit* que vale la pena citar *in extenso*:

"He tratado de mostrar en *La metáfora viva* que la capacidad de referencia del lenguaje no se agotaba en el discurso descriptivo, y que las obras poéticas se relacionaban con el mundo según un régimen referencial propio, aquel de la referencia metafórica. Esta tesis cubre todos los usos no descriptivos del lenguaje, o sea todos los textos poéticos, ya sean líricos o narrativos. Ello implica que los textos poéticos también hablan *del mundo*, aunque no lo hacen de

6. Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation", en *TA*, p. 103.

7. *MV*, p. 342.

manera descriptiva. La referencia metafórica (...) consiste en el hecho de que el oscurecimiento de la referencia descriptiva — oscurecimiento que, en una primera aproximación, reenvía al lenguaje sobre sí mismo — se revela siendo, en una segunda aproximación, la condición negativa para que sea liberado un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser-en-el-mundo que no pueden ser dichos de manera directa".⁸

Así vuelve a recuperarse — cree Ricoeur — el sentido profundo de la observación de Aristóteles (*Poet.* 1459 a 4-8): "metaforizar bien es aperebir lo semejante" (que ahora completaríamos, a la manera de Proust): y encerrar esa semejanza "en los anillos necesarios de un estilo". Pero aun férreamente encadenada en el estilo, precisamente en la medida en que siga viva, la metáfora hace sentir, por debajo de la nueva significación, la presión de las palabras en su acepción ordinaria, de suerte que la función metafórica no se agota en aquel desplazamiento del sentido de las palabras a que la reducía la retórica antigua: sino que se trata de un proceso más hondo, que involucra a la frase entera, y cuya función es la de "salvar la nueva pertinencia de la predicación bizzarre amenazada por la incongruencia literal de la atribución".⁹

El trabajo de la metáfora consiste en aproximar términos que primero aparecían alejados — como la sensación (real y actual) y el recuerdo (aparentemente irreal, en cuanto es *pasado*) de que hablaba Proust — y que de pronto *se ven asimilados*, produciéndose un cambio de distancia en el espacio lógico que descubre un nuevo parentesco genérico entre ideas heterogéneas. Este "trabajo" es obra de la esquematización de la imaginación productiva, entendida como "esta competencia, esta capacidad de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, de producirlas a despecho de — y gracias a — la diferencia inicial entre los términos que resisten a la asimilación".¹⁰

En el § 49 de la *Kritik der Urteilskraft*, Kant dice precisamente que "la imaginación (en cuanto facultad productiva de conocimiento) es muy poderosa en la creación, por así decirlo, de otra naturaleza, sacada de la materia prima que la verdadera le da".

Si pudiéramos imaginar lo que sucede, por ejemplo, cuando alguien por primera vez aproxima los términos "hombre" y "lobo" — a pesar de que (como dice Borges), en este sentido, es quizás un error suponer que

8. *TR.I*, pp. 120 ss.

9. *TR.I*, p. 11.

10. "De l'interprétation", en *TA*, p. 21.

puedan *inventarse* metáforas...¹¹ — veríamos que se trata de un proceso como el que describe Max Black; o sea, que al decir "el hombre es un lobo", no todo el sistema de tópicos que acompañan al tema principal "hombre" y al tema subsidiario "lobo" entran en la composición metafórica. Más bien sucede como cuando miramos el cielo nocturno a través de un trozo de vidrio ennegrecido en el que se han dejado sin cubrir algunas líneas:

"Veré entonces únicamente los astros que pueden caer sobre esas líneas preparadas previamente en tal pantalla, y los que vea se me aparecerán organizados por la estructura de ésta. Podemos considerar la metáfora como una pantalla semejante, y el sistema de "tópicos acompañantes" de la palabra focal como la red de líneas trazadas sobre ella; asimismo podemos decir que el asunto principal "se ve a través" de la expresión metafórica, o, si así lo preferimos, que resulta "proyectado sobre" el campo del asunto subsidiario".¹² En la misma obra, Max Black sostiene que "el empleo de modelos teóricos (en las ciencias) se asemeja al uso de metáforas" y admite que, en general, los modelos — y por ende las metáforas — son "ficciones heurísticas",¹³ de tal modo que, en definitiva, y en lo que respecta a la relación con lo real, "la metáfora es al lenguaje poético lo que el modelo es al lenguaje científico".¹⁴ En efecto, *ambos pueden definirse como ficciones heurísticas* que, utilizadas para desechar una referencia habitual — esto es, una interpretación corriente de la realidad —, juzgada ahora como inadecuada, producen simultáneamente *otra* descripción más acertada: son "*instrumentos de re-descripción*", según la oportuna expresión de Mary Hesse, cuyo pensamiento, cercano en este punto al de Max Black, es citado también por Ricoeur: en cuanto tales, habrían de ser examinados en el ámbito de la lógica del descubrimiento, no como si se tratara de una psicología de la invención sin interés cognoscitivo, sino, por el

11. Aunque el enunciado de Borges apunta a otra dimensión de la cuestión, es ilustrativo y sugerente: al anunciar que va a comenzar a hablar de la historia de las letras americanas con la historia de una metáfora, aclara: "No sé quién la inventó; es quizás un error suponer que puedan inventarse metáforas. Las verdaderas, las que formulan conexiones íntimas entre una imagen y otra, han existido siempre; las que aún podemos inventar son las falsas, las que no vale la pena inventar", en "Nathaniel Hawthorne", en J.L. Borges, *Nueva antología personal*, Barcelona: Bruguera, 1980, p. 213.

12. Max Black, "La metáfora", en *Modelos y metáforas*, Madrid: Tecnos, 1966, p. 51.

13. "Modelos y arquetipos" en *Modelos y metáforas*, pp. 234 y 225 resp. En realidad ya Kant se refiere a la función de las *ideas de la razón* utilizando los términos "concepto heurístico" y "ficciones heurísticas", cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A 671, B 699, y A 771, B 799.

14. *MV*, p. 357.

contrario, como portadores de un proceso y una metodología racionales regidos por sus propias reglas y principios.¹⁵

Así, pues, tanto en el orden de los modelos como en el del uso metafórico del lenguaje, hay algo así como la producción de una nueva pertinencia semántica, una "re-descripción" suscitada por el desvío del uso normal del lenguaje; constantemente adaptamos así nuestro lenguaje a un mundo que se nos presenta en una continua expansión; y precisamente la metáfora —sostiene también Mary Hesse— "es uno de los medios principales por los cuales esto se lleva a cabo".¹⁶

En definitiva, volvemos a la cita inicial de Proust y anticipamos lo que cerrará nuestro trabajo: Con el uso poético del lenguaje, el escritor traduce en "equivalentes de inteligencia" su descubrimiento de relaciones que la marcha habitual de la vida se empeña en ocultarnos. En este orden —donde, como dice Nelson Goodman, las emociones funcionan cognoscitivamente¹⁷ — "inventar y descubrir dejan de oponerse"; "crear y revelar coinciden".¹⁸

Ahora bien, ya habíamos anticipado el hecho de que la mirada no puede detenerse en la metáfora aislada si pretende encontrar el sentido del lenguaje poético y de su semejanza con los instrumentos heurísticos (modelos) de que hablábamos. En efecto, Max Black decía que "no cabe duda que hay cierta semejanza entre el empleo de un modelo y el de la metáfora"; pero, más exactamente, advertía, se trata de una "metáfora continuada y sistemática", de tal modo que, en rigor, el equivalente lingüístico del modelo sería la *red metafórica* que se ordena en la síntesis de un relato.¹⁹ Por eso, Ricoeur de algún modo continúa sus estudios sobre la metáfora en la nueva obra sobre *tiempo y narración* a la que ya hemos aludido.

Pasamos así de la teoría de los tropos —en la que tradicionalmente

15. MV, p. 357. Ricoeur indica que la cita de Mary Hesse corresponde al artículo "The Explanatory Function of Metaphor", incluido ahora en Mary Hesse, *Models and Analogies in Science*; cfr. MV, p. 357.

16. Citado en MV, p. 361.

17. Nelson Goodman, *Languages of Art*, Indianapolis: Bobbs-Morrill, 1968, p. 248.

18. Cfr. MV, p. 366. Acerca de la frase entrecomillada más arriba, ver Proust, *op. cit.*, p. 417: "Ahora bien, la recreación por la memoria de las impresiones en las que luego había que profundizar, que había que esclarecer, que transformar en equivalentes de inteligencia, ¿no era acaso una de las condiciones, casi la esencia misma de la obra de arte...?"

19. Max Black, *op. cit.*, p. 232.

se encuadra a la metáfora—, a la analítica de los géneros literarios, donde habría que examinar la narrativa. Pero, ambas obras, *La metáfora viva* y *Tiempo y narración*, aunque separadas casi por un decenio, son gemelas²⁰ —confiesa Ricoeur—; fueron concebidas simultáneamente y ambas analizan además un fenómeno que, pese a la diversidad de los ámbitos y de los modos expresivos, ofrece características similares: se trata, en efecto, de la *innovación semántica*, como ya habíamos dicho, que, en la metáfora, se origina mediante una atribución impertinente y, en el relato, por medio de la invención de un mito, de una fábula, de lo que Ricoeur atinadamente llama *mise en intrigue*²¹, en virtud de la cual fines aparentemente casuales, detalles triviales, peripecias imprevistas, etc., son *re-unidos, com-puestos* en la unidad temporal de esa "acción total y completa" que Aristóteles señalaba como requisito de una buena tragedia; se trata, en definitiva, de una "síntesis de lo heterogéneo",²² que no difiere en mucho de la "relación" aludida por Proust.

La diferencia entre metáfora y relato atañe más bien al hecho de que la primera afecta especialmente el campo de "los valores sensoriales, páticos (*pathiques*), estéticos y axiológicos" que hacen del mundo un mundo habitable, mientras que la función mimética de la narrativa alude más bien al plano de la acción y de sus elementos temporales. El relato —como dice Biemel de la novela moderna— "muestra el acontecer de la temporación (*Zeitigung*) de las personas".²³ Esta afirmación de

20. Cfr. TRI, p. 11.

21. El segundo capítulo de la primera parte de *Temps et récit* (TRI), se llama precisamente "La mise en intrigue. Une lecture de la Poétique d'Aristote", pp. 55-84. En "De l'interprétation" (TA, p. 13) también dice Ricoeur: "Sigo todavía a Aristóteles para designar la suerte de *composición verbal* que constituye un texto en relato. Aristóteles designa esta composición verbal con el término *mythos*, término que ha sido traducido por "fábula" o por "intriga"; aquí llamo *mythos* al conjunto (*synthesis*, o en otros contextos *systasis*) de acciones cumplidas" (Poet. 1450 a 5 y 15). Por esto Aristóteles entiende más que una estructura en el sentido estático de la palabra: una operación (como lo indica la terminación —*sis* de *poësis*, *synthesis*, *systasis*), a saber, la estructuración que exige que se hable de *mise-en-intrigue* más que de *intrigue*. La *mise-en-intrigue* consiste principalmente en la selección y el arreglo de los acontecimientos y de las acciones contadas, que hacen de la fábula una historia "completa y entera" (1450 b 25) que tenga un comienzo, un medio y un fin".

22. Cfr. TA, p. 21.

23. Walter Biemel, *Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analyse zur Deutung des modernen Romans*. Freiburg/München: Alber, 1985. La expresión "zeitigen" y, por ende, "zeitigung", están tomadas en la acepción que les da Heidegger en *Sein und Zeit*, a veces en giros tan intraducibles como el siguiente: "Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst", que Gaos vierte como: "La temporalidad temporifica, y temporifica posibles modos de ella misma". Cfr. SZ, Tübingen: Niemeyer, 7 ed., 1953, p. 328, y *El Ser*

fuerte acento heideggeriano no hace sino confirmar lo que dice un personaje de *La náusea*, de Sartre:

"Cuando uno vive, no sucede nada. Los decorados cambian, la gente entra y sale, eso es todo. Nunca hay comienzos. Los días se añaden a los días sin ton ni son, en una suma interminable y monótona. (...) Tampoco hay fin. (...) Esto es vivir. Pero al contar la vida, todo cambia".²⁴

¿Por qué esa oposición tan marcada, drásticamente descrita también con anterioridad por Pirandello: "Verdad es que la vida o se vive o se escribe"?²⁵ Porque el orden narrativo —como veíamos— elimina lo accesorio, lo no pertinente al fin de la historia narrada, al sentido de la acción, conservando únicamente aquellos momentos que pautan un principio, un medio y un fin. En la vida real tan sólo *después* nos damos cuenta de que un suceso que vivimos inadvertidamente, en realidad dio principio a una historia; pocas veces nos damos cuenta de que por *medio* de tal otra acción habrá de ocurrir un cambio de fortuna, y casi nunca experimentamos el *fin* de una serie de sucesos con la claridad con que "la puesta en intriga" nos hace entrever su inteligibilidad. Sucede en la narración una suerte de milagro por el cual nos hacemos dueños de un destino total, cuya inteligibilidad nos libera (*catarsis*) de la angustia de no ser dueños de nuestra vida... y de nuestra muerte, como se lamenta el poeta:

"...Denn dieses macht das Sterben fremd und schwer,
dass es ist nicht *unser* Tod ist..."²⁶

y el *Tiempo*, México: FCE, 2 ed., 1962, p. 356. Pero, dejando a un lado estas citas que, sacadas de contexto, recuerdan más bien a Ionesco que a un filósofo, digamos que el verbo alemán expresa normalmente el tiempo que requiere algo para llegar a sazón, para madurar— ya sean cosas naturales como los frutos, o mentales como los planes o proyectos que se van haciendo "madurar" en sentido figurado. De allí pasa a designar —así lo entiendo— el modo en que, existiendo, y existiendo como ser en el mundo, el hombre se da (constituye) la temporalidad que le es propia.

En inglés, por lo visto, tampoco ha sido posible evitar neologismos y giros extraños para traducir esta terminología heideggeriana. W. Richardson recurre a "tim-ing" para dar el equivalente —a su entender— de *Zeitigung*, aunque a veces también usa "temporalizing". Confrontar W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963, pp. 88 y 145 res..

24. Jean-Paul Sartre, *La náusea*. Buenos Aires: Losada, 1953, p. 54.

25. Cfr. Mario A. Presas, "Vida y arte en Luigi Pirandello", *Criterio*. Buenos Aires, N° 1070 (1975), p. 23. Ver también M.A. Presas, "La magia del arte en el mundo desencantado", *Criterio*, N° 1999 (1988), pp. 690 ss.

26. Rainer Maria Rilke, *Das Stunden-Buch*. Libro III: "Von der Armut und vom Tode", en *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt/M.; Insel Verlag, 1962, p. 103. Antes de estos versos, cuya versión aproximada sería: "Pues esto es lo que hace al morir extraño y difícil: que no es

En el orden narrativo se pone al descubierto un orden subterráneo de la experiencia humana cuyo sentido se nos escapa en la *con-fusión* de la vida; por ello Ricoeur confiesa estar convencido de que

"las intrigas que inventamos constituyen el medio privilegiado por el cual re-configuramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el límite, muda. ¿Qué es el tiempo? —demanda San Agustín—. Si nadie me plantea esa cuestión, yo lo sé; pero si alguien me lo pregunta y quiero explicarlo, ya no lo sé". Es en esta capacidad de la ficción de refigurar esa experiencia temporal que alimenta las aporías de la especulación filosófica donde reside la función referencial (la verdad) de la intriga".²⁷

Pero ya en el ámbito de la literatura se nos presentan otros problemas de interpretación. En efecto, ante el *texto* estamos desarmados; ya no hay un interlocutor frente a mí, cuyas palabras pueda aclarar con gestos o definiciones ostensivas. Han desaparecido —o, mejor dicho, se han ocultado— los autores y los lectores, y con ellos su mundo circundante común. Sucede aquí algo semejante a lo que provocaba —según veíamos— el uso figurado o metafórico del lenguaje: por de pronto nos quedamos azorados, porque se ha interrumpido la referencia "normal" (la interpretación corrientemente aceptada, sin más); y esa interrupción parece hacer revertir el lenguaje sobre sí mismo en un vacío juego autocelebratorio. También ahora el texto parece erigirse en un absoluto irreferente: pero por eso, ahora se trata de interpretar "la cosa del texto" (Gadamer).

Como es harto sabido, en este punto se inserta una querella de las interpretaciones que puede resumirse en los dos polos *Verstehen/Erklären*: por un lado la pretendida inmediatez (irracional) de una comprensión mediada por la empatía, por *Einfühlung*, a la que se revelaría la psique del autor; por otro, el reduccionismo de la explicación de índole más bien "científica" (científico-natural, sería en todo caso el modelo) que propone extender al texto el análisis estructural de los sistemas de signos que son más propios de la *langue* que del texto.²⁸

Dentro de la orientación mencionada en primer término, Dilthey creyó poder completar la obra epistemológica de Kant, pues pensaba que el límite de la incognoscibilidad de la "cosa en sí" que se da en el

nuestra muerte", el poeta implora: "Oh! Señor, da a cada uno su propia muerte./ El morir que surge de aquella vida/ en la que él tuvo amor, sentido y necesidad".

27. TR I., p. 13.

28. Cfr. "De l'interprétation", en TA., p. 32.

orden de las ciencias de la naturaleza, no existe en el plano de las *Geisteswissenschaften*; en efecto —se piensa—, en éstas es posible un conocimiento absoluto de la psique ajena, ya que lo que es el "otro", en definitiva, también lo somos nosotros mismos, por eso es justamente *alter ego*. De allí que se concluía que la comprensión de lo expresado tal como se fija en un texto podría infaliblemente ser aprehendido en esa manera de re-vivir congenialmente la disposición psicológica del autor al crearlo. Pero con este planteamiento nos enredamos en una estrategia psicologista que poco o nada tiene que ver con "la cosa del texto". Hoy en día, diría Ricoeur, después de Nietzsche, Marx y Freud, ya no somos tan ingenuos con respecto a las suposiciones del conocimiento de sí mismo y de los demás.²⁹

Por el otro lado, el estructuralismo creyó encontrar por fin una metodología científica —y no *ad hoc*— aplicable también a los textos; pero con esto volvemos a los problemas iniciales planteados en el presente trabajo: se explica el sentido (*Sinn*) de la obra, mas a costas de su denotación o referencia (*Bedeutung*) —si así podemos hacer un uso un tanto libre de la terminología de Frege—; es como si explicáramos el mecanismo de relojería de una metáfora, pero sin acertar a elucidar qué nos está diciendo acerca de la realidad.

Ricoeur intenta conciliar los aspectos positivos de ambas posturas,

29. Cfr. Ricoeur, *TA.*, p. 90. A continuación siguen importantes observaciones sobre el modo en que Heidegger trata el problema de la comprensión en *Sein und Zeit*; no —como podría esperar un Dilthey— al explayarse sobre el tema del *ser-con* y del *otro*, sino precisamente al considerar el —*en*, del *ser-en-el-mundo*; pues luego de Nietzsche ya no se puede seguir en la ingenuidad diltheyana respecto del conocimiento del otro y de nosotros mismos. Heidegger sabe ya que "el otro, tanto como yo mismo, me es más desconocido de lo que puede serlo cualquier fenómeno de la naturaleza. La disimulación es aquí (en el conocimiento del otro y de mi propio ser) sin duda más espesa que en cualquier otra parte. Si hay alguna región del ser donde reina la inautenticidad es justamente en la relación de cada uno con todo otro posible. Es por ello que el gran capítulo sobre el *ser-con* es un debate con el *se* (*das Man*) en cuanto foco y lugar privilegiado de la disimulación. No es pues sorprendente que la ontología de la comprensión pueda comenzar, no con una reflexión sobre el *ser-con*, sino con una sobre el *ser-en*... Este desplazamiento del lugar filosófico es tan importante como la transferencia del problema del método (del *Verstehen*) al problema del ser. La cuestión *mundo* toma el lugar de la cuestión *otro*. Al mundanizar así el *Verstehen*, Heidegger lo des-psicologiza", *TA.*, p. 90 s.

Recientemente Ricoeur ha proseguido sus investigaciones sobre la dificultad que encierra el conocimiento de sí mismo, en su libro *Soi-même comme un autre*, París: Ed. du Seuil, 1990. Cfr. M.A. Presas, "El otro en el sí mismo", *La Nación*, Buenos Aires, 5 de mayo de 1991.

despojándolas de sus ambiciones totalitarias. Por una parte, la significación de un texto no necesariamente coincide con la intención (psicológica, consciente) de su autor; por otra parte, un texto no se agota en la mostración de una totalidad irreferente de signos interrelacionados. Aunque esto suene demasiado trivial, hay que empezar por recordar que *un texto... ¡preclama un lector!* El texto no se concretiza sino en y por medio de la lectura. En virtud de esta necesidad esencial, toda obra trasciende sus propias condiciones psico-sociológicas de producción y se abre a una serie ilimitada de lecturas, situadas ellas mismas en contextos socioculturales diferentes. "El texto —señala Ricoeur resumiendo corrientes de marcada vigencia actualmente— debe poder descontextualizarse, tanto desde el punto de vista sociológico como desde el psicológico, de tal manera que se deje recontextualizar en una nueva situación: esto es precisamente lo que hace el acto de leer".³⁰

Un texto presenta necesariamente "lugares de indeterminación", "vacíos" —como dice Ingarden— que exigen ser plenificados, concretizados por medio de la actividad perceptiva y la actividad imaginante del lector; en efecto: leer implica percibir lo escrito (real), pero suscitando en ello la aparición de lo imaginario (irreal). Algo similar al proceso de "representar" un personaje que lleva a cabo un actor —según la feliz "solución" de Sartre—: el actor *no realiza* el personaje, sino que más bien *presta* su cuerpo real, sus lágrimas reales —que pasan a ser un *analogon* para el espectador— de modo tal que *se des-realiza en el personaje*. Desaparece como persona real para dejar aparecer el personaje imaginario. En la lectura, el lector va produciendo un objeto imaginario "en el que logra manifestarse lo que el texto formulado calla" —dice Iser.³¹

Estas concreciones o concretizaciones (*Konkretisationen*) o bien actualizaciones (*Aktualisierungen*) que son fruto de la lectura —según la terminología de Ingarden—, están en lo esencial reguladas por el texto, aunque de hecho son tan infinitas como lo sería la empresa de plenificar todas las posibles determinaciones mentadas en la percepción de una cosa real. La parte escrita, lo que nos informa, pasa a ser en el texto

30. Cfr. *TA.*, p. 111.

31. Wolfgang Iser, *El acto de leer*, Madrid: Taurus, 1987, p. 235. Cfr. sobre esto, especialmente la obra clave de Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen: Niemeyer, 4. ed., 1972, §§ 38 ss.: "Die Unbestimmtheitsstellen der dargestellten Gegenständlichkeiten", pp. 261 ss.; ver Jean-Paul Sartre, *Lo imaginario*, Buenos Aires: Losada, 2. ed., 1968: "No es el personaje quien se realiza en el actor, sino el actor quien se irrealiza en el personaje", p. 245.

ficcional la oportunidad de figurarnos o imaginarnos cosas, sucesos, personajes; "sin los elementos de indeterminación, sin los huecos del texto, no seríamos capaces de usar nuestra imaginación" —concluye Iser en otro ensayo—,³² pues efectivamente rige aquí la recíproca exclusión de los actos de percibir y los de imaginar que Sartre —siguiendo a Husserl— expuso con mucha claridad en la ya citada obra sobre *Lo imaginario*.

Con otras palabras: el acto de leer *sigue las instrucciones* marcadas por el texto literario; pero de todos modos no transmite un conocimiento, una información susceptible de ser traducida sin residuos en enunciados descriptivos. Por el contrario, *da mucho que pensar* —como decía Kant de las "ideas estéticas"— pues se trata de la multivocidad de un lenguaje que, en casos particulares, hace manifiesto universales (es decir, un *lenguaje simbólico*). Son —según diciendo Kant— "representaciones inexponibles de la razón" a las que "no puede serle adecuado ningún concepto y que, por tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible"; pero son justamente esas "representaciones de la imaginación" las que "animan las facultades de conocimiento e introducen espíritu en el lenguaje de las simples letras".³³

Así, pues, habría que revisar nuestro uso habitual de las nociones de *realidad y ficción*, dado que quizás la distinción entre ambas es más funcional que ontológica —como opina Iser—. Los textos de ficción, por supuesto, "no reproducen los objetos existentes"; más bien "proyectan sus objetos". Pero ello no significa que la ficción se oponga a la realidad, sino más bien que la primera es la estructura lingüística capaz de organizar la realidad de manera tal que ésta sea comunicable: "en vez de ser su mero opuesto, la ficción nos comunica algo sobre la realidad".³⁴

Esta comunicación se actualiza —como sostuvimos antes siguiendo la exposición de Ingarden— mediante la lectura, la cual, como la ejecución de una partitura musical, "pone en acto" las posibilidades semánticas del texto. Este acto de lectura es una *apropiación*: *hace propio lo ajeno y distante del otro*; pone lo propio para volver a conectar el texto con el mundo circundante y lo vuelve a llenar de vida como si fuera una instancia del discurso, dándole la carne del mundo del lector. De todos modos, la lectura no sustituye al diálogo, a pesar de esa re-actualización del texto y su re-insersión en el mundo; pero la lectura, así entendida, constituye un acto que es al texto lo que la *parole* es a la *langue*: acontecimiento e instancia de discurso. Así se completa lo que ambas caras del conflicto de las estrategias interpretativas del comprender y del explicar dejaban en oposición y en suspenso. Con el análisis estructural —podríamos concluir con Ricoeur— "el texto tenía solamente un *sentido*, es decir relaciones internas, una estructura; ahora (con la lectura como interpretación apropiadora) tiene además una *significación* (referencia), es decir, una efectuación en el discurso propio del sujeto que lee. Por su *sentido*, el texto tenía solamente una dimensión semiológica; ahora, por su *significación*, tiene además una dimensión semántica".³⁵

Una vez que se ha renunciado a la unilateralidad de la identificación con el autor y sus intenciones psicológicas escondidas detrás del texto; y una vez que, además, se ha puesto de manifiesto que no basta con desmontar los mecanismos estructurales de la obra desatendiendo a su referencia, sigue en pie la tarea de "explicitar la suerte de *ser-en-el-mundo desplegado delante del texto*".³⁶ Para ello es preciso entrar en el juego de los imaginarios: el mundo del texto es, en definitiva, una trascendencia en la inmanencia de las estructuras; dicha trascendencia, por más fantástica que sea la trama del texto de ficción, no es otra cosa que una *variación imaginaria del mundo*. En el acto de leer, el lector "suspende voluntariamente la des-creencia" —como diría Coleridge— en tanto él mismo entra en el juego, también como *variación imaginaria de su ego*, según el préstamo de términos que Ricoeur toma de Husserl.³⁷

32. W. Iser, "El proceso de la lectura: un enfoque fenomenológico", en J. A. Mayoral (compil.), *Estética de la recepción*, Madrid: Arco, 1987, p. 227.

33. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg: Meiner, 1974, § 49, pp. 167 ss. Más adelante, vuelve sobre lo mismo: "Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein soviel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellektueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu den Begriffen des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deutlich gemacht (en la 1ª. ed. se leía "gedacht") werden kann.", op. cit., p. 169.

34. Iser, *El acto de leer*, p. 92; ver también p. 50.

35. Ricoeur, "Qu'est-ce qu'un texte?", en TA., p. 153.

36. Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation", en TA., p. 114.

37. Cfr. "Herméneutique et critique des idéologies", en TA., p. 370, por ej.: "Habría que decir que la subjetividad del lector no es menos puesta en suspenso, irrealizada, potencializada que el mundo mismo que despliega el texto. Dicho de otra manera, si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, ella no es menos una dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Al leer, yo me irrealizo. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego. La metamorfosis del mundo según

Al leer, el lector se encuentra "como si fuera la conciencia de un mundo de pensamientos que se va pensando en él... y son los de otro" —sostiene paradójicamente Poulet, según lo recuerda Iser. "Todo lo que pienso (como lector) es parte de *mi* mundo mental. Y sin embargo aquí me encuentro teniendo un pensamiento que manifiestamente pertenece a *otro* mundo mental que está siendo pensado en mí tal y como si yo no existiera. (...) Siempre que leo, pronuncio mentalmente un *yo*. Y, sin embargo, el *yo* que pronuncio *no es yo mismo*".³⁸ Esta singular comprobación, válida en la medida en que no se la hipostasie hegelianamente —aclara Iser—, ilumina la relación entre las ideas del otro, que la lectura convierte en mi tema, y el trasfondo de mi propia visión del mundo y de la vida sobre el cual son recibidas, aun cuando estas creencias sean dejadas a un lado, en la medida de lo posible, al efectuarse lo que Gadamer llama "una efectiva fusión de horizontes". De otro modo no comprenderíamos un texto, ni lograríamos captar en general el sentido de un suceso pasado narrado en una historia o una crónica.

En este punto bien puede decirse que radica —más allá de nuestro tema de la lectura— el punto central de la hermenéutica, dado que aquí ha de tener lugar la *applicatio* del texto a nosotros mismos, en virtud de la naturaleza misma del hombre en cuanto "*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*" —acertadísima pero casi intraducible acuñación de Gadamer que Ricoeur vierte como "la conscience d'être exposé à l'efficience de l'histoire", o, más literalmente, en otro lugar, "la conscience-de-l'histoire-des-effets. (...) C'est la conscience d'être exposé à l'histoire et à son action, d'une manière telle qu'on ne peut objectiver cette action sur nous, parce qu'elle fait partie du phénomène historique lui-même".³⁹

La función hermenéutica es doble: suprimir la distancia (la extranei-

el juego es también la metamorfosis lúdica del ego". M. H. Abrams, en *El espejo y la lámpara* (Buenos Aires: Nova, 1962, p. 468 s.) menciona la tan recurrente sentencia de Coleridge: "aquella voluntaria suspensión de la des-creencia, por el momento, que constituye la fe poética". También el historiador del arte E. H. Gombrich alude a esa "voluntaria suspensión de la incredulidad" en *Arte e ilusión*, Barcelona: Gili, 1979, p. 245. El propio Ricoeur recoge también estas alusiones al poeta y a su feliz acuñación "willing suspension of dis-belief", en *TR.I*, p. 249, y *TR.III*, p. 247. La discusión sobre Coleridge aparece además en W. Iser, *El acto de leer*, p. 67 ss.

38. Citado por Iser, *El acto de leer*, p. 244; cfr. también *Estética de la recepción*, ed. cit., p. 240.

39. Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 4. ed., 1975, p. 290; Cfr. Ricoeur, *TR.III*, p. 314, y *TA*, p. 9°.

dad), por una parte; y por otra parte, hacer propio lo que se interpreta. Al ejercitarse espontáneamente en la lectura, esta doble tarea hermenéutica trae a la memoria ideas que Proust pone en boca de su personaje, al equiparar "el deber y el trabajo de un escritor" al "deber y el trabajo de un traductor", pues, en definitiva, la indagación del artista en su propia vida no tiene otra finalidad que *recuperar lo propio* oscurecido, cegado, sepultado por las necesidades prácticas, los hábitos, todas las sedimentaciones de la costumbre que, como las arenas que va depositando un río de llanura en su desembocadura, terminan por impedir la libre circulación de las aguas. El hecho de vivir —diríamos con acentos bergsonianos— no corrobora que el hombre sea de suyo *homo sapiens*, sino más bien lo contrario. Sus sentidos, su inteligencia y sobre todo el lenguaje parecen estar en principio puestos al servicio de la supervivencia y de la comunicación social; se nace *homo faber*. Tan sólo la función disolvente y desveladora del arte es capaz de remontar hacia atrás esa inevitable corriente estatificadora y espacializante que detiene el movimiento más íntimo de la vida; tal despertar provocado por el arte es lo que denominamos al comienzo la función heurística, la re-descripción estética.

Proust resume esta concepción del arte —y de la recepción del arte— en las páginas más "teóricas" de *Le temps retrouvé*:

"Ese trabajo del artista, ese trabajo de intentar ver bajo la materia, bajo la experiencia, bajo las palabras, algo diferente, es exactamente el trabajo inverso del que, cada minuto, cuando vivimos apartados de nosotros mismos, el amor propio, la pasión, la inteligencia y también la costumbre, realizan en nosotros cuando amontonan encima de nuestras impresiones verdaderas, para ocultárnoslas enteramente, las nomenclaturas, los fines prácticos que llamamos falsamente la vida".⁴⁰

Este trabajo de petrificación es el que ha de destruir el arte, marchando contra la corriente, retornando hacia aquellas profundidades "donde yace, desconocido por nosotros, lo que realmente ha existido".⁴¹

El lector recibe del autor ese instrumento heurístico que es el texto, impresiones, experiencias convertidas en "equivalentes de inteligencia",⁴² con lugares de indeterminación, con vacíos..., con la constante apelación a que quien lee ponga precisamente lo propio, se apropie de

40. Marcel Proust, *El tiempo recobrado*, ed. cit., p. 246.

41. Proust, *op. cit.*, p. 247.

42. Proust, *op. cit.*, p. 417.

ese mundo proyectado ante la obra:

"pues, en realidad, cada lector es, cuando lee, el propio lector de sí mismo. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver en sí mismo. El reconocimiento en sí mismo, por el lector, de lo que el libro dice, es la prueba de la verdad de éste".⁴³

*Universidad Nacional de La Plata,
Universidad de Buenos Aires y CONICET*

ABSTRACT

This paper shows the function attributed to art by the philosophical hermeneutics of Paul Ricoeur and the so called aesthetics of reception of Jauss and Iser. It compares this function of fiction with the function of some scientific models and establishes the relation between them with Kant's notion of productive imagination. Finally, it illustrates the exposition with some passages of Marcel Proust's *Recherche*.

43. Proust, *op. cit.*, p. 264. La misma idea en p. 404: "Pues, a mi juicio, no serían mis lectores, sino los propios lectores de sí mismos, porque mi libro no sería más que una especie de esos cristales de aumento como los que ofrecía a un comprador el óptico de Combray; mi libro, gracias al cual les daría yo el medio de leer en sí mismos, de suerte que no les pediría que me alabaran o me denigraran, sino sólo que me dijeran si es efectivamente esto, si las palabras que leen en ellos mismos son realmente las que yo he escrito (pues, por lo demás, las posibles divergencias a este respecto no siempre se debían a que yo me hubiera equivocado, sino a que a veces los ojos del lector no fueran los ojos que convienen a mi libro para leer bien en sí mismo...)".

LA JUSTIFICACION ARISTOTELICA DE LOS AXIOMAS: UNA EVALUACION GLOBAL*

Alejandro Cassini

Aristóteles nos ha legado una teoría del conocimiento científico en la que por primera vez se establece la necesidad de postular principios o puntos de partida que no pueden ser objeto de una justificación científica. No se limitó, sin embargo, a proclamar el carácter injustificable de los principios en el ámbito de la ciencia. Por el contrario, intentó ofrecer una serie de pruebas del principio que consideraba más importante, es decir, del axioma de no contradicción. Estas pruebas, es claro, no pueden ser del mismo tipo que las empleadas en las diferentes ciencias, sino que requieren una clase especial de argumentación. Hemos tenido la fortuna de conservar las pruebas aristotélicas del PNC¹ y, según creo, todavía podemos aprender mucho de ellas. Poseen, sin duda, numerosos aspectos oscuros y están cargadas de vaguedades, de imprecisiones, e incluso de errores. Pese a ello, estos argumentos de Aristóteles, breves pero sumamente compactos, representan el intento más profundo y sistemático de justificación de un principio que se haya hecho en toda la historia de la filosofía. Constituyen una verdadera exploración por los límites de la justificación en general. Aunque actualmente muchas de las pruebas aristotélicas no nos resulten aceptables, ellas nos enseñan aún cómo discutir racionalmente acerca de los principios.

Aristóteles incluye al PNC en la clase de los principios que denomina axiomas y le concede el primer lugar en la jerarquía de los indemostrables. Concibe, pues, al PNC como el axioma supremo y como el indemostrable por excelencia. Para comprender lo que esto significa es necesario analizar varios aspectos de la teoría aristotélica de la ciencia.

* Quiero agradecer los comentarios y observaciones de los profesores Carlos Alchourrón, Osvaldo Guariglia, Gregorio Klimovsky, Francisco J. Olivieri y María I. Santa Cruz a la primera versión de este trabajo, que fue leída el 29 de noviembre de 1990 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

1. En adelante abreviaré las expresiones "principio de no contradicción" como PNC y "principio de tercero excluido" como PTE.

De este análisis resulta que los conceptos aristotélicos de axioma e indemostrable difieren bastante de los contemporáneos, y que el ideal de sistematización deductiva de la ciencia que Aristóteles postula presenta muchos caracteres incompatibles con los actuales modelos hipotético-deductivos del conocimiento científico. A la teoría de la demostración en Aristóteles, y especialmente a la teoría de los principios, se consagra, entonces, la primera parte de este trabajo.

El primer paso es el examen del concepto mismo de demostración. Una interpretación corriente de este concepto lo considera como coextensivo con el de ciencia.² Yo considero, en cambio, que para Aristóteles demostración es un concepto genérico que comprende tres especies: la demostración científica, la dialéctica y la retórica. Todos los tipos de demostración tienen la misma estructura formal, pues, se caracterizan por ser inferencias deductivas válidas, más precisamente, silogismos. Esto es suficiente para que un argumento sea demostrativo, pero, además, es necesario que no posea premisas falsas que sean conocidas como tales. Las tres especies de demostración se distinguen por la clase de premisas que emplean. Las premisas de una demostración científica deben ser, entre otras cosas, enunciados verdaderos que proporcionen una explicación causal de la conclusión. Las premisas retóricas y dialécticas no son, por su parte, enunciados verdaderos, sino que tienen otros valores epistémicos, como la plausibilidad o la verosimilitud, que Aristóteles no define con precisión. Cree, sin embargo, que la forma deductiva asegura la transmisión necesaria de estos valores epistémicos de las premisas a la conclusión, tal como ocurre con la verdad en la demostración científica.

La función de la demostración científica ha sido ampliamente discutida. La exégesis tradicional la ha considerado como un método general de investigación científica, pero que ha sido diseñado inspirándose en la estructura de las ciencias matemáticas. Además, ha señalado que el modelo de una teoría axiomático-deductiva, tal como se presenta en los Segundos Analíticos, no tiene aplicación alguna en los tratados científicos de Aristóteles.³ Este hecho permite conjeturar que este modelo deductivo no es un método para las ciencias fácticas, como se afirma tradicionalmente; o bien, que no se trata de un método de investigación en absoluto, como sostiene otra interpretación más

2. Por ejemplo, S. Mansion, /23/, 62; W.D. Ross, /27/, 288-289.

3. Cfr. J.M. Le Blond, /21/, XXII y ss.; 191 y ss.; 432 y ss.

reciente.⁴ Por mi parte considero que ambas hipótesis son incorrectas porque se apoyan en un concepto demasiado amplio y poco preciso del método científico. Desde el punto de vista del proceso de descubrimiento, la axiomática aristotélica no es un método de búsqueda e investigación, puesto que no proporciona reglas para descubrir nuevos enunciados científicos. Pero esto no significa que no sea un método científico. Considero que el modelo aristotélico es esencialmente un método normativo de justificación del conocimiento. La justificación científica de los enunciados ya descubiertos se obtiene deduciendo la verdad de éstos de premisas escogidas de tal modo que, a la vez, proporcionen una explicación causal de las conclusiones. Además, pienso que este modelo deductivo es presentado como un ideal para la sistematización de cualquier ciencia y no sólo de las ciencias matemáticas o formales.⁵

De la teoría de la demostración pasamos a la teoría de los principios. Es importante comprender que Aristóteles considera que los primeros principios son en sí indemostrables, en sentido absoluto, y no meramente enunciados no demostrados relativos a un determinado sistema. La necesidad de postular principios surge del rechazo tanto de la demostración circular como de la regresión al infinito. Aristóteles se empeña en mostrar que estas dos teorías rivales de la demostración tienen consecuencias escépticas, y que el único modo de hacer viable el conocimiento demostrativo es aceptar la existencia de principios.⁶ El carácter indemostrable en sentido absoluto de los principios procede, en cambio, de la convicción aristotélica de que sólo es posible una única sistematización deductiva dentro de cada ciencia particular. Hay un solo sistema correcto, esto es, el que es verdadero y describe y explica una parte de la realidad tal como ésta es. Por esa razón, los principios del sistema verdadero son en sí indemostrables.

En la estructura de la ciencia demostrativa intervienen diversos tipos de principios.⁷ Concentramos nuestro análisis en los axiomas porque tratamos de investigar el papel que desempeña el PNC, el axioma supremo, en el ámbito del conocimiento científico. Los axiomas son una clase de indemostrables cuyo ámbito de validez y aplicación se

4. Cfr. J. Barnes, /3/.

5. Estas cuestiones se tratan con mayor detalle en: A. Cassini, /8/.

6. Sobre ello cfr. *An. post.* I 3, *pass.* J. Barnes, /4/, 106-112; y M. Mignucci, /24/, 44-54; contienen análisis textuales detallados.

7. Cfr. *An. post.* I 10 y 11 *pass.* Para un comentario amplio de ambos capítulos cfr. J. Barnes, /4/, 133-143; y M. Mignucci, /24/, 186-246. Cfr. también, con reservas, G.G. Granger, /17/, 73-94.

extiende a todas las ciencias. La función que cumplen dentro de cada ciencia no es la de servir como punto de partida de las deducciones, ni tampoco la de operar como reglas demostrativas. Los axiomas aristotélicos no son premisas primeras ni reglas de inferencia. Sostengo en este punto que los axiomas, tal como los concibe Aristóteles, funcionan como una especie de reglas, pero no de carácter lógico. Constituyen, más bien, reglas metacientíficas que establecen condiciones que debe cumplir el conjunto de los enunciados de cada ciencia. Así, los dos axiomas fundamentales, el PNC y el PTE, enuncian los requisitos de consistencia y completitud, que debe cumplir toda teoría organizada deductivamente. Aristóteles sostuvo que el PNC era un principio superior al PTE; por lo cual, podemos inferir que consideraría a la condición de consistencia como más importante que la de completitud, tal como lo hacemos actualmente. Los axiomas son, entonces, una suerte de meta-regla científica. Este carácter metalingüístico de los axiomas no fue advertido, según creo, por los intérpretes clásicos o contemporáneos de Aristóteles.⁸ A partir de todo lo dicho, se advierte la diferencia entre el concepto aristotélico y el concepto actual de axioma, así como la equivocidad misma del término. En efecto, el papel de los axiomas en el sentido actual lo desempeñan en la ciencia aristotélica los principios propios, en especial, las definiciones.

Aristóteles sostiene que todos los enunciados demostrables se conocen exclusivamente por medio de su demostración efectiva.⁹ Se sigue de ello que los principios, si son cognoscibles, tienen que ser objeto de alguna forma de conocimiento no demostrativo, la cual, sin embargo, ha de garantizar la verdad de estos enunciados primeros. La interpretación más difundida, que se remonta a los comentaristas antiguos y medievales, afirma que los principios son enunciados auto-evidentes que son aprehendidos inmediatamente por intuición intelectual.¹⁰ Contra ello, sostengo que Aristóteles no postula ninguna forma de intelección de los principios, ni los considera como evidentes. Tampoco se conocen los principios por un mero proceso de abstracción a partir de la percepción de cosas singulares. Creo, en cambio, que el descubrimiento de los indemostrables presenta una combinación de lo

8. Trato este tema de manera más extensa en: A. Cassini, /6/; y A. Cassini, /13/.

9. Cfr. *An. post.* I 2, 71 b 28-29; y, en general, *An. post.* II 19, *pass.* J. Barnes, /4/, 248-260; da un comentario textual valioso de este polémico capítulo.

10. Cfr. entre otros, S. Mansion, /23/, 133; 151; 324; etc.; E.W. Beth, /2/, 32; quien considera al postulado de evidencia como nota esencial de la ciencia aristotélica. Sobre el carácter no aristotélico de la evidencia cfr. J. Barnes, /4/, 101.

que hoy llamamos inferencia inductiva con diversos procedimientos dialécticos, entre los que se incluye esencialmente el análisis del lenguaje. El objeto principal hacia el cual se dirigen tales métodos dialéctico-inductivos es la búsqueda de las definiciones reales, que son los principios de cada ciencia particular.¹¹ Este proceso de conocimiento no es infalible ni proporciona una certeza absoluta, como afirma la interpretación intuicionista. Hay en él lugar para el ensayo y el error, pero de una manera limitada. El proceso de descubrimiento debe llevar en un lapso finito al conocimiento de enunciados verdaderos, pues, sin ellos la demostración científica no podría comenzar. La teoría aristotélica de la ciencia contiene una auténtica lógica del descubrimiento científico, pero ésta ha sido menos recisa y sistemáticamente desarrollada que el método de justificación axiomática.

Como conclusión de esta parte, dedicada a la teoría aristotélica de los principios, resulta interesante hacer una evaluación general del modelo fundacionista de justificación del conocimiento propuesto por Aristóteles.¹² Este modelo ha sido, sin duda, el más influyente en la filosofía y la ciencia occidentales hasta épocas recientes. No obstante, evaluado a la luz de la epistemología actual, muestra diversos aspectos demasiado rígidos que lo vuelven cuestionable en muchos aspectos. Ante todo, el fundacionismo aristotélico no consiste en la postulación de los axiomas comunes, sino en la de los principios propios. Los axiomas, si se los considera como meta-reglas, o bien como ideales regulativos, son elementos indispensables de cualquier sistematización cognoscitiva. Aristóteles concibe a los principios propios como verdades necesarias. En su opinión, los principios no pueden tener un carácter hipotético, sino que debe saberse desde el comienzo que son enunciados verdaderos. Los principios, pues, no son provisorios y revisables; al contrario, una vez que han sido descubiertos, tienen un carácter permanente y definitivo. La exigencia de verdades necesarias como punto de partida del conocimiento científico aparece como uno de los rasgos del fundacionismo aristotélico más alejados de las concepciones contemporáneas de la ciencia. Es cierto que hay en los textos de Aristóteles el esbozo de una concepción menos rígida que admite en el seno de la ciencia enunciados que no son necesarios, sino contingentes:

11. Cfr. *An. post.* I 3, 72 b 23-25; I 8, 75 b 31; II 3, 90 b 24; 90 b 27. Cfr. también E. Hartmann, /18/, 233 y ss. Este proceso de descubrimiento, puesto que busca definiciones, es apto para establecer los principios propios de cada ciencia, pero no los axiomas comunes a todas las ciencias.

12. Analizo más detenidamente este tema en: A. Cassini, /7/; y A. Cassini, /12/.

tales son los que tratan acerca de "lo que ocurre en la mayoría de los casos".¹³ Pero Aristóteles no desarrolló este modelo de ciencia, y, además, cometió varios errores evidentes al enunciarlo, como, por ejemplo, la afirmación de que a partir de dos premisas sobre lo que ocurre en la mayoría de los casos se sigue una conclusión del mismo tipo.¹⁴ La tradición no siguió, en general, la concepción que incluye enunciados contingentes en la ciencia, y se atuvo al modelo de conocimiento científico como saber necesario, sin duda mejor establecido en la obra aristotélica.

El ideal fundacionista de Aristóteles admite la posibilidad de que una ciencia sea completa. Un sistema científico es siempre un conjunto finito de enunciados deducidos de un número relativamente reducido de principios. De este modo, una vez que se han descubierto todos los principios, la demostración de las demás verdades resulta una meta alcanzable. Ello es así porque se presupone que los principios no serán revisados. Dentro de este modelo deductivista queda, entonces, muy poco lugar para la noción de progreso científico. Si el progreso se entiende como el reemplazo de una teoría por otra de mayor poder explicativo o predictivo, puede decirse que no hay progreso en absoluto. El cambio de teoría supondría la modificación de al menos algún principio, y esto es algo que el modelo aristotélico es incapaz de admitir. Para éste, el progreso sólo puede consistir en el creciente completamiento de cada ciencia, ya sea descubriendo nuevos principios o deduciendo nuevas consecuencias. La dinámica del conocimiento es aquí sumamente simple. En particular, la idea moderna de progreso indefinido es totalmente ajena al fundacionismo aristotélico e incompatible con él. Para Aristóteles la verdad es algo absoluto, y también un fin realizable.

Vayamos ahora al PNC. Después de esta extensa incursión en la teoría aristotélica de la demostración podemos comprender qué función desempeña el PNC en tanto axioma y en qué sentido es indemostrable. Aristóteles sostiene, sin embargo, que este principio puede ser justificado por medio de argumentos, pero que estos argumentos no son del mismo tipo que los empleados en la ciencia, es decir, no son demostraciones. En los textos llama pruebas elénquicas o refutativas a

13. Cfr. M. Mignucci, /25/; y también A. Cassini, /12/.

14. Cfr. *An. post.* I 30, 87 b 22-25; II 12, 96 a 18-19; *Rhet.* I 2, 1357 a 22-31. No es difícil hallar contraejemplos: "La mayoría de los jubilados son hombres" y "La mayoría de los hombres son menores de cincuenta años".

esta clase de argumentos.¹⁵ Esta denominación se debe al hecho de que son pruebas *ad hominem* dirigidas contra un interlocutor no determinado que niegue el PNC. Desde el punto de vista histórico se sabe que existieron filósofos contemporáneos de Aristóteles que rechazaron este principio. No obstante, la identificación de éstos es muy incierta y no resulta, en principio, relevante para juzgar acerca de la eficacia de las pruebas aristotélicas. Dichas pruebas deberían valer contra todo negador del PNC.

Aristóteles pone empeño en señalar que las pruebas del PNC no son deductivas, ni pueden serlo, ya que se trata de un axioma indemostrable. La presencia del término "refutativas" hace pensar que en realidad son pruebas por reducción al absurdo o a lo imposible. Si así fuera, serían argumentos demostrativos, contra lo que Aristóteles mismo sostiene. Además, no escaparían a la circularidad, ya que las pruebas por reducción al absurdo asumen implícitamente la validez del PNC mismo, oculto bajo la forma de una regla que permite concluir que todo enunciado que implica una contradicción es falso. Evidentemente, esto presupone que toda contradicción es falsa. Alguien que negara el PNC sosteniendo que hay enunciados contradictorios que son verdaderos, no podría aceptar la regla del absurdo. Creo, pues, que Aristóteles no comete este error y que sus argumentos en favor del PNC no son pruebas por reducción al absurdo.¹⁶

Resulta algo más difícil dar una caracterización positiva precisa de la naturaleza de estas pruebas. La mayoría de los intérpretes afirma que son argumentos de tipo dialéctico;¹⁷ pero un término tan amplio como éste puede ser poco esclarecedor. Considero que, efectivamente, las pruebas aristotélicas tienen un componente dialéctico, y éste consiste en la presencia de un interlocutor real o posible, que es capaz de enunciar alguna expresión significativa. Las pruebas no se dirigen contra un interlocutor en particular, sino contra uno cualquiera. Su objetivo es probar que la negación del PNC es insostenible para cualquiera que pretenda enunciar con sentido esa negación. En este sentido es que las

15. *Metaph.* IV 4, 1006 a 11-26. Sobre estas pruebas refutativas en general cfr. J. Lear, /20/, 98-114.

16. El clásico trabajo de J. Lukasiewicz adjudica a Aristóteles el error de querer probar el PNC por reducción al absurdo (cfr. J. Lukasiewicz, /22/, 17-18).

17. Los principales comentarios al texto de *Metaph.* IV 4, donde Aristóteles desarrolla las pruebas refutativas del PNC, son, además del clásico de W.D. Ross, /26/, los de C. Kirwan, /19/; H. Zwegler, /31/; R.M. Dancy, /16/; y B. Cassin - M. Narcy, /5/. Para detalles de todo lo que sigue remito a estas obras.

pruebas son dialécticas e intentan refutar a los negadores del PNC.

La estructura general de las pruebas del PNC consiste en mostrar que la negación del PNC implica consecuencias inaceptables; que no hay alternativas viables a este principio; y que, por consiguiente, se debe aceptar como verdadero a este axioma. Se trata de pruebas indirectas y negativas, que parten de la negación del PNC, tal como si fuera una reducción al absurdo. La primera etapa de las pruebas es puramente deductiva, pues consiste en inferir las consecuencias de rechazar el PNC. Lo que se deduce no es, por supuesto, una contradicción lógica, sino ciertas consecuencias que se consideran inaceptables para cualquier individuo racional. La segunda etapa procede a mostrar que las consecuencias deducidas no pueden ser aceptadas. En el caso más extremo, Aristóteles cree poder mostrar, como veremos, que la negación del PNC implica la imposibilidad de articular un lenguaje significativo, y, consiguientemente, de dar sentido a la propia negación del PNC. Con todo, las consecuencias de negar el PNC no son lógicamente imposibles, pero atenerse a ellas supone la renuncia a aspectos esenciales de la teoría y la práctica del hombre. La última etapa de la prueba se limita a señalar la necesidad de aceptar el PNC en razón de que se ha mostrado que no hay alternativas aceptables a él. El resultado de este modo de argumentar no es una prueba de la validez del PNC, sino, más bien, una prueba de su aceptabilidad. No se demuestra que el PNC es verdadero, sino que es necesario aceptarlo como verdadero. El aspecto pragmático o instrumental de estas pruebas se advierte bien cuando se las enuncia de una manera condicional: si se niega el PNC, se dan ciertas consecuencias; luego, si se quiere evitar estas consecuencias, se debe aceptar el PNC, pues, no hay otro modo de evitarlas.

Antes de ofrecer sus pruebas, Aristóteles da una definición del PNC mismo.¹⁸ Es ésta una definición sumamente abstracta, que no se refiere directamente a enunciados o expresiones lingüísticas, ni a cosas, ni a pensamientos o creencias. No obstante, el PNC, como veremos, extenderá su alcance a todos estos dominios. Me parece importante señalar que Aristóteles en ningún momento considera al PNC como una verdad lógica, en el sentido actual del término. Carece del concepto de la verdad lógica en tanto enunciado analítico o tautológico, cuyo carácter verdadero puede determinarse independientemente de la realidad. Por ello, no distingue entre verdades lógicas y verdades fácticas. El PNC, entonces, no tiene un carácter diferente del de cualquier verdad nece-

saria de hecho, como, por ejemplo, los enunciados necesarios de la física o de la biología.¹⁹ El PNC es una verdad necesaria, pero no se distingue por naturaleza de las verdades fácticas. En todo caso, tiene sólo una diferencia de grado con otros enunciados de hecho, y ésta consiste en su universalidad, es decir, en no referirse a un género determinado de entidades, sino a cualquier género; es así máximamente general.

La primera de las pruebas del PNC que Aristóteles expone es la que tiene mayor importancia y alcance.²⁰ Por esa razón voy a detenerme más en ella que en las restantes. Se trata de una prueba de carácter predominantemente lingüístico, en la cual está involucrada, de modo especial, la dimensión pragmática del lenguaje. Aristóteles sostiene que la negación del PNC tiene como consecuencia la eliminación del significado de las expresiones lingüísticas, y, por tanto, la imposibilidad de la comunicación. Las consecuencias son tales que afectan a la propia enunciación del rechazo del PNC; produciéndose así la situación pragmáticamente absurda de que el negador del PNC no puede expresar significativamente esta negación. Esto muestra, según Aristóteles, que la aceptación del PNC ya está presupuesta incluso al proferir la negación de este principio. Ello es así porque el PNC es una condición necesaria para el discurso significativo.

No es posible resumir ahora la manera precisa en que Aristóteles efectúa esta prueba.²¹ No obstante, quiero hacer varias observaciones sobre este argumento. Ante todo, Aristóteles sostiene que esta prueba puede hacerse casi sin supuesto alguno. Todo lo que, según él, se requiere es que el interlocutor profiera alguna expresión significativa. En realidad, creo que tiene otros supuestos importantes. El primero de los supuestos fundamentales es que todo término tiene un único significado determinado. El segundo, es que todo término tiene una definición. La afirmación de este último no concuerda con la interpretación corriente que sostiene que sólo son definibles los términos que significan sustancias (segundas). Contra ella considero que Aristóteles acepta la existencia de definiciones para los términos que pertenecen a cualquier categoría, y no sólo a la de sustancia.²² El auténtico punto de partida de la prueba no es, entonces, una simple expresión signifi-

19. Sobre los enunciados necesarios en la ciencia aristotélica cfr. R. Sorabji, /28/, 185-224. Una crítica contemporánea de la condición de necesidad de los enunciados científicos es, por ejemplo, la de B.C. Van Fraassen, /29/.

20. *Metaph.* IV 4, 1006 a 28 - 1007 a 20.

21. La he tratado en general en: A. Cassini, /9/.

22. Cfr. *Metaph.* VII 4, 1030 a 17 y ss.; 1030 b 4-12.

18. *Metaph.* IV 3, 1005 b 19-22.

va, sino la definición de ésta.²³

Otro de los supuestos que la argumentación aristotélica emplea se refiere al concepto de negación. Aristóteles toma del lenguaje natural tanto el significado como la función básica de la negación. La propiedad principal de esta negación es la de ser excluyente, es decir, que un predicado B y su negación —B no tienen nada en común en su significado. A lo largo de esta y las otras pruebas del PNC Aristóteles se atiene a este significado de la negación, que es el del lenguaje natural. Desde el punto de vista formal, la exclusividad es una de las propiedades fundamentales de la negación en la lógica clásica (la otra es la propiedad de exhaustividad). Aristóteles no concibe otro tipo de negaciones; y no hay indicio de que lo hicieran quienes en su época rechazaban el PNC. La discusión está, pues, planteada en el ámbito del lenguaje natural, donde se presupone el concepto clásico de negación. Actualmente sabemos que existen numerosas lógicas no clásicas, como las paraconsistentes, que emplean otros tipos de negación, y en las cuales, frecuentemente, el PNC no es válido.²⁴ Aristóteles, obviamente, no podía tener en cuenta esta situación que limita el alcance de sus pruebas al ámbito de los sistemas lingüísticos que emplean la lógica clásica. Pero, de haberla conocido, podría haber reclamado la prioridad del lenguaje natural para la comprensión de cualquier otro lenguaje. De este modo, el PNC, aunque ya no es absoluto, se mantiene como un principio de carácter privilegiado.

La última observación que quiero hacer aquí es que en Aristóteles la expresión "negación del PNC" es ambigua en todos sus argumentos. Esto ya fue advertido por J. Lukasiewicz y otros intérpretes posteriores.²⁵ Si consideramos, para abreviar, que el PNC dice que 'toda contradicción es falsa', su negación, en sentido estricto, dice que 'alguna contradicción es verdadera', pero no que 'toda contradicción es verdadera'. Aristóteles confunde a menudo la contraria del PNC con su contradictoria, y trata, entonces, de refutar la tesis de que todas las contradicciones son verdaderas. Este error lógico afecta, en algunos casos, la validez y el alcance de sus argumentos. Es probable, sin embargo, que la confusión se deba a que los contemporáneos de

23. *Metaph.* IV 7, 1012 a 21-24.

24. Sobre sistemas de lógica paraconsistente, que no necesariamente niegan el PNC, cfr. N.C.A. Da Costa, /14/ 147-152 y 237-255. Un sistema sin el PNC ni el PTE es el de N.C.A. Da Costa y R.G. Wolf, /15/. También merecen mencionarse las recientes "lógicas de la verdad" (*truth-logic*) de G.H. Von Wright (cfr. G.H. Von Wright, /30/, 26-41).

25. J. Lukasiewicz, /22/, 18; C. Kirwan, /19/, 102; R.M. Dancy, /16/, 31.

Aristóteles que de hecho negaban el PNC (quizás algunos escépticos o heraclíteos) afirmaban que todas las contradicciones son verdaderas. Mas no todo negador del PNC está obligado a sostener esta tesis extrema. Sea como fuere, creo que, pese a las limitaciones y defectos que puedan señalarse, esta prueba aristotélica es aceptable en el ámbito del lenguaje natural, y consigue mostrar que la admisión del PNC es una condición indispensable para la significatividad del lenguaje empleado en la comunicación humana.

Luego de esta prueba principal, Aristóteles ofrece muchos otros argumentos en favor del PNC, a través de una secuencia no muy clara y ordenada. Los diferentes comentadores del texto no están de acuerdo acerca de cuántos y cuáles son estos argumentos. Yo he distinguido tres argumentos más: uno de carácter semántico-ontológico; otro esencialmente lógico; y, finalmente uno de tipo práctico.

El argumento semántico-ontológico²⁶ afirma que la negación del PNC tiene la consecuencia inaceptable de eliminar el concepto de sustancia. Sostiene que en un lenguaje contradictorio no son posibles las predicaciones esenciales, de modo que todos los predicados resultan accidentales. De ello se sigue también que no puede haber definición real o esencial de ninguna cosa. Aristóteles trata de probar que en el lenguaje no todos los términos son accidentales, sino que algunos significan sustancias. No obstante, en mi opinión, no consigue probar que existan predicados esenciales y, por tanto, que no toda predicación es accidental. La razón de ello es que Aristóteles presupone en su prueba la distinción esencia-accidente, pero no ofrece un criterio preciso que permita identificar a los predicados esenciales. Las consecuencias de negar el PNC que se exponen en esta prueba le parecen a Aristóteles inaceptables porque afectan a algunas de las nociones centrales de su metafísica, tales como las de sustancia, esencia, accidente y definición real. En verdad, gran parte de la filosofía occidental ha incorporado estas nociones. Sin embargo, para todo aquel que no desee adherir a una ontología sustancialista o esencialista, las consecuencias de la negación del PNC que esta prueba muestra no resultarán en modo alguno inaceptables ni perniciosas. Precisamente en esto radica la debilidad de esta prueba, que tiene un alcance mucho menor que la anterior.

La siguiente prueba, básicamente lógica,²⁷ consiste en el descubri-

26. *Metaph.* IV 4, 1007 a 20 - b 18. He estudiado esta prueba en: A. Cassini, /10/.

27. *Metaph.* IV 4, 1007 b 18 - 1008 b 12.

miento aristotélico de que un enunciado contradictorio implica lógicamente a cualquier otro enunciado. De allí se sigue la consecuencia de que en un lenguaje contradictorio todos los enunciados son verdaderos. Este principio, llamado *ex contradictione sequitur quodlibet*, fue ampliamente conocido en la lógica medieval, y por eso se lo denomina también principio del Pseudo Escoto. Considero que Aristóteles fue el primero que lo intuyó con claridad, aunque no llegó a probarlo con precisión puesto que no conoció todas las reglas de la lógica proposicional necesarias para ello. Consiguientemente, la versión aristotélica de esta ley lógica está enunciada en términos de predicación, y dice que si a un sujeto se le atribuyen con verdad predicados contradictorios, entonces, se le atribuye con verdad cualquier predicado.²⁸ Me parece que este es el sentido de expresiones aristotélicas algo enigmáticas, tales como que todas las cosas serán una, o que si algo es hombre y no hombre, también será trirreme o pared, o la negación de estos predicados.²⁹ Hasta donde llega mi conocimiento, puedo decir que ningún comentador había advertido esto. La consecuencia que Aristóteles muestra aquí es la que hoy se conoce como trivialización de un sistema contradictorio, y es verdadera en el dominio de la lógica clásica. Pero, nuevamente, debe señalarse que en la actualidad existen numerosos sistemas de lógica no clásica, como las lógicas relevantes y paraconsistentes, donde el principio del Pseudo Escoto no es válido,³⁰ y, por tanto, la negación del PNC no tiene allí las consecuencias que Aristóteles expone.

La última de las pruebas del PNC es de carácter práctico y está referida a la acción humana.³¹ Es diferente de las otras porque intenta aportar una evidencia positiva en favor del PNC, sin exhibir consecuencias inaceptables de la negación del principio. Aristóteles sostiene allí que ningún hombre actúa de hecho bajo creencias contradictorias, y que incluso los que no aceptan el PNC no actúan de acuerdo con su rechazo. Es una prueba interesante, pero presentada de manera incompleta. Para completarla se requieren supuestos importantes acerca de la racionalidad humana y acerca de la explicación de las acciones. He tratado de mostrar al respecto que tales supuestos se hallan en otros lugares de la obra aristotélica. Sin embargo, aun completado con estos presupuestos,

28. El principio del Pseudo Escoto es: $(A \cdot \neg A) \rightarrow B$. En su versión aristotélica es: $(x) [(Px \cdot \neg Px) \rightarrow Qx]$.

29. Cfr. *Metaph.* IV 4, 1007 b 18-21; 1007 b 32 - 1008 a 2.

30. Cfr. nota 24. Además, cfr. N.D. Belnap, Jr. - J.M. Dunn, /1/. Aquí está implicado el importante problema de las negaciones no clásica, que Aristóteles no se planteó.

31. *Metaph.* IV 4, 1008 b 12 - 1008 b 31. He analizado esta prueba en: A. Cassini, /11/.

el argumento es sólo empírico; su conclusión está fundada inductivamente y es, en consecuencia, meramente probable. Con todo, pienso que una de las implicaciones valiosas de esta prueba, que merece desarrollarse, es la idea de que no es posible racionalizar una acción basándose en creencias contradictorias, pues, en tal caso, la decisión de ejecutar esa acción es siempre irracional.

Para finalizar, consideraré ahora de una manera global a la justificación aristotélica del PNC. Aristóteles concebía al PNC como un principio absoluto y de validez universal. Consiguientemente, pensaba que también era posible ofrecer una justificación absoluta de este axioma, mediante el método de las pruebas refutativas. Desde mi punto de vista, en cambio, la justificación de los principios que se alcanza con este método es siempre relativa. Su relatividad es doble, pues, depende tanto del estado de los conocimientos como de las valoraciones de la comunidad epistémica en un momento determinado. La justificación es relativa al estado de los conocimientos porque las consecuencias que se extraen de la negación de un principio nunca son exhaustivas o completas. Están determinadas, o mejor, limitadas, por el estado del conocimiento y de las creencias en cada presente. Por otra parte, la justificación de un principio es relativa a las valoraciones humanas; y esto, de un modo más decisivo. En efecto, las pruebas pragmáticas de carácter refutativo presuponen que las consecuencias de negar un principio se valoran como inaceptables, y sin esta valoración carecen totalmente de eficacia. Ahora bien, las valoraciones humanas pueden llegar a un acuerdo universal en un momento dado; e incluso este acuerdo es susceptible de mantenerse por períodos de tiempo muy largos. Sin embargo, no es posible concluir de allí que sean algo absoluto. El desarrollo y el estado futuro de los conocimientos y las valoraciones humanas son altamente imprevisibles, y no existe garantía alguna de que no vayan a cambiar. Por el contrario, la experiencia histórica nos muestra que se transforman permanentemente con más o menos rapidez. Creo, por ello, que debemos considerar como relativa a la justificación del PNC que Aristóteles propone. Quisiera aclarar lo mejor posible el alcance de mi conclusión relativista. No sostengo que la verdad del principio mismo sea directamente relativa a los conocimientos y las valoraciones humanas, es decir, a una comunidad epistémica en un tiempo y lugar determinados. Lo que es relativo es la aceptabilidad del PNC. Y, puesto que las pruebas pragmáticas justifican la aceptabilidad de los principios, la justificación de éstos mediante tales pruebas resulta, entonces, siempre relativa.

A modo de epílogo, quisiera agregar que, independientemente de la valoración que se haga de cada una de sus pruebas del PNC, Aristóteles nos da con ellas una lección de método. Nos muestra cómo se debe justificar un principio, sin apelar a la mera empiria, a la intuición intelectual o al puro decisionismo arbitrario. Todos estos procedimientos han sido utilizados, incluso en nuestro siglo, para sustentar principios supuestamente absolutos. Los resultados obtenidos de este modo fueron muy poco afortunados y han sido justamente criticados. Mas no se sigue de ello que sea necesario renunciar a la postulación de principios, o bien aceptarlos arbitrariamente. Si se adopta una posición fundacionista en cualquier área del conocimiento, se pueden justificar los principios escogidos empleando pruebas del tipo de las que Aristóteles usó en favor del PNC. Considero que estos argumentos pragmáticos constituyen el mejor medio para la justificación de los principios en cualquier contexto. Creo, además, que las pruebas aristotélicas nos han dado una de las claves contra el dogmatismo y la arbitrariedad, y nos han enseñado a discutir racionalmente acerca de los principios.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
CONICET

ABSTRACT

This paper attempts to make a global appraisal of the Aristotelian justification of the axioms. The analysis is centered upon the refutative proofs of the principle of non contradiction, because these proofs are the methodical paradigm of the justification of these kind of undemonstrable principles. First, it is considered the concept of scientific demonstration. Then, it is analysed the foundationalism of the Aristotelian model of scientific systematization. The proofs of the principle of non contradiction are assessed in the light of modern logic. The conclusion of the paper points out that Aristotle's proofs of this axiom are not absolute. It is argued that they are relative to the beliefs and values of the epistemic community. Nevertheless, the principle of non contradiction does not become relative, because these proofs are only proofs of the acceptance of this axiom, but they are not proofs of its truth.

Bibliografía

1. Belnap, N.D. Jr. - Dunn, J.M. "Entailment and the disjunctive syllogism", en: Floistad, G. (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey: Vol 1. Philosophy of Language. Philosophical Logic*, The Hague - Boston - London, M. Nijhoff, 1981, 337-366.
2. Beth, E.W., *The Foundations of Mathematics. A Study in the Philosophy of Science*, New York, Harper Torchbooks, 1966³.
3. Barnes, J., "Aristotle's Theory of Demonstration", en: Barnes, J. - Schofield, M. - Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle. 1 Science*, London, Duckworth, 1975, 65-87.
4. Barnes, J., *Aristotle's Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1975.
5. Cassin, B. - Narcy, M., *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 1989.
6. Cassini, A., "Naturaleza y función de los axiomas en la epistemología aristotélica", en: *Revista de Filosofía*, I, 1-2 (1986), 75-97.
7. _____ "El fundacionismo de la epistemología aristotélica", en: *Crítica*, XX, 58 (1988), 67-95.
8. _____ "La función de la teoría de la demostración científica en Aristóteles", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIV, 2 (1988), 165-177.
9. _____ "La justificación aristotélica del principio de no contradicción frente al escepticismo radical", en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIV, 3 (1988), 339-345.
10. _____ "Aspectos semánticos y ontológicos de la justificación aristotélica del principio de no contradicción. *Metaph. 1007 a 20 - b 18*", en: *Elenchos*, XI, 1 (1990), 5-28.
11. _____ "La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles", en: *Crítica*, XXII, 65 (1990), 57-72.
12. _____ "Problemas y límites del fundacionismo clásico", (entregado para publicación).
13. _____ "The Function of the Aristotelian Axioms", (entregado para publicación).
14. Da Costa, N.C.A., *Ensaio sobre os fundamentos da logica*, São Paulo, Hucitec, 1980.
15. Da Costa, N.C.A. - Wolf, R.G., "Studies in paraconsistent logic, I: The dialectical principle of the unity of opposites", en: *Philosophia*, 9, 2 (1980), 189-217.
16. Dancy, R.M., *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*. Dordrecht, Reidel, 1975.
17. Granger, G.G., *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier, 1976.
18. Hartmann, E., *Substance, Body and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
19. Kirwan, C., *Aristotle's Metaphysics. Books Γ, Δ, E*, Oxford, Clarendon Press, 1984³.

20. Lear, J., *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
21. Le Blond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1970².
22. Lukasiewicz, J., "Über den Satz des Widerspruch bei Aristoteles", en: Menne, A. - Offenberger, N. (eds.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik. I Über den Folgerungsbegriff in der Aristotelischen Logik*, Hildesheim - New York, G. Olms, 1982, 15-38.
23. Mansion, S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1976².
24. Mignucci, M., *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici Secondi. I*, Padova, Antenore, 1975.
25. ———, "Hos epi to polú und 'notwendig' in der Aristotelischen Konzeption der Wissenschaft", en: Menne, A. - Offenberger, N. (eds.), *Zur modernen deutung der Aristotelischen Logik. III Modallogik und Mehrwertigkeit*, Hildesheim - New York, G. Olms, 1988, 105-139.
26. Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1970⁶, 2 Vols.
27. ———, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1957².
28. Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London, Duckworth, 1980.
29. Van Fraassen, B.C., "A Re-examination of Aristotle's Philosophy of Science", en: *Dialogue*, XIX, 1 (1980), 20-45.
30. Von Wright, G.H., *Truth, Knowledge and Modality*, Oxford, Blackwell, 1984.
31. Zwergel, H., *Principium Contradictionis. Die Aristotelische Begründung des Prinzips von zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie*, Meisenheim am Glain, Anton Hain, 1972.

NOTAS

LA VERDAD DE LA FICCIÓN
(UNA LECTURA DE REPÚBLICA 376E5-377A6)

Anne Freire Ashbaugh

Ningún lector de la *República* de Platón se sorprende cuando Sócrates le cuenta a su audiencia que las narraciones pueden ser verdaderas o falsas (*pseudos*). Sin embargo, muchos lectores, que conocen las críticas de Platón a los poetas y otros hacedores de imágenes, encontrarán que es justificadamente enigmática la observación de Sócrates según la cual quienes educan a los jóvenes deben emplear ambas pero en primer término las falsas. Deberían comenzar por contar cuentos (*muthoi*) porque aunque se considera que son ficciones (*plasmata*¹, 377a6 [si no hay otra indicación los números entre paréntesis remiten a la *República*. Nota de la traductora]), también contienen algo de verdad. Lo que justifica la utilidad pedagógica de las historias es lo que contienen de verdadero o la verdad de la ficción propia de ellas. Es necesario explicar esa verdad y su empleo, no sólo en la educación de los niños sino también en el adiestramiento del alma que tiene lugar en los diálogos de Platón.

En general las ficciones difieren de los relatos históricos por el modo como se las construye en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo se puede narrar una ficción enteramente en tiempo presente aunque los eventos a que pudiera aludir hayan ocurrido muchos años antes o jamás hayan ocurrido sino que sean simplemente posibles. De modo análogo una ficción está ligada sólo a la posibilidad no a la realidad de un lugar dado. Un relato ficcional, por lo tanto, puede ocurrir en el ambiente que elija

1. La *República* 377b habla de "*muthous plasthentas*". Para justificar la traducción de "*plasthentas*" como "ficción" véase Jenófanes, fr.1 y el segundo significado de "*plasmata*" dado en LSC. Michael Frede señaló que este significado es también adecuado para el término tal como se lo emplea en la *Apología* y el *Timeo*. El *Teeteto* 197d5 y 200b5 lo mismo que la *República* 414d7 retienen el sentido de "*plasma*" y "*plaittein*" para referirse a formar o modelar.

el narrador siempre que ese ambiente no viole los límites que entraña ser un lugar. El lugar siempre entraña espacialidad. Si un relato, por ejemplo, fuera a ocurrir en el alma de alguien, como en el caso de las narraciones que desarrollan un proceso de pensamiento, se entiende entonces al alma como un lugar, como un receptáculo de imágenes o algo semejante. En este aspecto una ficción se parece mucho más a un relato filosófico verdadero que a un relato histórico porque el relato histórico está ligado a la realidad de un evento en un tiempo y lugar dado. Las narraciones ficcionales y filosóficas carecen de esa peculiaridad indispensable en las narraciones históricas. Tampoco deben referirse a detalles reales de un evento o a aspectos concretos de la vida de una persona histórica. Sin embargo, las ficciones no son narraciones filosóficas y esta diferencia yace primariamente en el alcance del tema propio de cada uno. Una narración filosófica verdadera habla de ideas o de un ser inmutable, de principios, de paradigmas, de causas y sus efectos. Argumenta en favor de la verdad o falsedad de alegaciones relativas a estos tópicos y tiene que ver con prácticas específicas sólo en la medida en que éstas se hallan ligadas a una creencia. Las ideas expuestas no requieren ser actualizadas en la experiencia, aunque tienen realidad racional. Por el otro lado las ficciones hablan de personas, eventos, experiencias particulares; esto es, comparten el tema de las narraciones históricas. En otras palabras, una ficción imita a la historia por su tema y a la filosofía por su vínculo (o falta de vínculo) con el tiempo y el lugar, por su realidad y posibilidad. Una ficción comparte estos dos tipos de narraciones, tiene el poder de satisfacer el deseo del alma por una de ellas o por ambas. Consideraré que en virtud de esta razón Sócrates dice que las ficciones constituyen un buen comienzo en la educación de las almas en general y de los niños en particular.

Que los filósofos y específicamente Platón empleen imágenes se ha considerado una señal de que necesitan dar un rodeo, comunicarse a través de imágenes. Presumiblemente esta necesidad se debe a que el oyente es joven, ignorante o incapaz de la verdad en su plenitud. También se ha alegado que Platón se desvía hacia las ficciones cuando la razón no puede avanzar más. Puede haber casos específicos en los cuales un diálogo platónico introduce una ficción por una o varias de esas razones, pero quiero mostrar que las ficciones también tienen una función pedagógica y que es esa función la que justifica de un modo más fundamental su empleo. La función específica en la que estoy pensando es la educación del *thumos* o poder irascible del alma.

Para el *logistikon*, el poder razonante del alma, las ficciones aparecen

como modos indirectos de comunicar una dificultad o una verdad intrincada. Sin embargo, le hablan bastante directamente al *philonikon*, o irascibilidad. Para este medio, o poder intermedio del alma, una ficción no es sólo un mensaje oculto tras imágenes, es la verdad de las imágenes mismas; es su capacidad para aparecer como bellos fenómenos coherentes, ricos en detalles y temporalmente completos. Por ejemplo la imagen de Elena tejiendo mientras ruge una guerra tras la ventana² no requiere que el alma trascienda o vaya más allá de sus acciones para entender la verdad de la imagen. Helena tejiendo es parte de la guerra. La metáfora no se separa de la acción vivida en la que arraiga, es una visión más completa aunque más veloz de esa acción. En ese aspecto la metáfora se parece a una idea o forma. Más precisamente una metáfora es a una experiencia lo que una forma es a un concepto, el receptáculo de su plenitud. Entonces la imagen de Elena tejiendo nos da una experiencia de la guerra en la medida en que lucha y guerra están entretejidas. Hasta donde se toma a Elena como una causa o razón ficcional de la guerra, la imagen de Elena toca de un modo importante aquello de que trata la historia. Si se toma la *Ilíada* como la ficción total y la ficción de Elena como una imagen primaria, la presencia de Elena es la verdad de la *Ilíada* y la visión particular que suscita la imagen es la verdad de la metáfora. En la ficción Elena tejiendo junto a la ventana mientras transcurre la guerra, nos permite ver el hecho mismo y la razón por la cual ese hecho está ocurriendo. La imagen es temporalmente completa (se ve la totalidad del acontecimiento que se desarrolla ante los ojos de uno), y coherente (uno comprende las causas o *archai* de la acción). Así como una narración verdadera podría justificar la negativa de Sócrates a huir de la prisión recurriendo a lo que él le debe a las leyes de Atenas, así la *Ilíada* recurre al capricho de Elena para justificar la guerra. Este análogo de las narraciones verdaderas, lleno de hazañas heroicas, puede ser empleado por el pensamiento para persuadir al *philonikon* a que se convierta en el "tema y aliado de la razón" (442a). El espesor de cada acontecimiento, la riqueza de los detalles, el arraigo de éstos en un pasado valioso, todo esto expresa un orden que parece satisfacer el amor por la victoria que domina al alma porque en esa riqueza de minucioso vigor toma contacto con la auténtica textura de la experiencia lo mismo que con su credibilidad, la imagen detallada tiene una fuerza análoga a la intensidad de la experiencia que se obtiene al

2. Debo esta imagen a Anne Carson que describió vívidamente la escena y me mostró su importancia.

triunfar en una batalla. Hasta donde esas imágenes detalladas son imágenes de causas, ponen ese poder bajo la guía de la razón. El pensamiento persuade a la irascibilidad a que se deje guiar por causas que ella encuentra tan satisfactorias. Puesto que se emplean ficciones para esta tarea, más que narraciones filosóficas o historias, la irascibilidad puede retener esta posición intermedia, mediando entre el pensamiento y los apetitos. Al emplear así esas narraciones el razonamiento también se hace él mismo más riguroso porque las almas de aquellos que nunca son inspirados por la musa no pueden razonar muy bien, se debilita su amor por aprender "y hasta sus sentidos no se aguzan" (411d).

Lo que he alegado hasta aquí descansa en el esquema psicológico bosquejado en la *República* (436a-441c). En este diálogo Sócrates distingue en el alma humana tres principios o *archai* de acción: el amor por el conocimiento identificado con el poder de pensar o *logistikon*, el amor por el honor identificado con la irascibilidad o *thumos*, y el amor por la comidas, la bebida y cosas semejantes, identificado con el apetito o *epithumetikon*. En la medida en que los tres son *archai* de acción y cada uno tiene un objeto diferente (los poderes llegan a ser distinguidos en primer lugar según esos diferentes objetos, 439a-440d) el alma necesita ser gobernada. De otro modo el alma podría no actuar como una, estaría a merced del deseo más fuerte o caería bajo el hechizo de cualquier influencia externa que pudiera apoderarse forzosamente de una de ellas. En ese estado el alma no podría decidir acerca de una buena acción. Para resumir lo que Platón considera que la totalidad de la *República* tiene que hacer manifiesto diré simplemente que uno de estos poderes se adecua mejor a regular a los demás y que el más adecuado lo es en virtud de su capacidad para gobernar a los demás sin desfigurar sus naturalezas y sin descuidar el objeto de su propio amor. Es decir, sólo es adecuado para gobernar el poder cuyo gobierno consiste en un fortalecimiento de los tres *archai* y a la vez atiende su propia conveniencia. El *arche* apetitivo carece de límites y es interna y externamente insaciable en la búsqueda de lo que ama. Si se le permitiera gobernar el alma llevaría a la ruina a los demás *archai*, los esclavizaría y en ese proceso se destruiría a sí mismo por llevar su deseo más allá de toda posible satisfacción. Platón identifica los apetitos con un tirano que pretende gobernar la ciudad pero sólo se arruina a sí mismo y arruina a los demás. La irascibilidad no se descuidaría a sí misma enseguida pero en su prosecución de honor y estima podría caer presa de la adulación, buscar aventuras de un modo excesivo, y como el héroe que

deja la ciudad, el *thumos* abandonaría el alma a merced de influencias externas. Finalmente las leyes y otros medios de gobierno serían desestimados y prevalecería el caos. Además del caso obvio de Odiseo, quizás un buen ejemplo de lo que le pasa al alma gobernada por su *thumos* es Critón tal como se lo retrata en el diálogo que lleva su nombre. Cada argumento que Critón le presenta a Sócrates depende o bien del grado de fogosidad con que Critón percibe la estrechez en que se encuentra Sócrates como víctima de un veredicto injusto (Critón clama por venganza) o bien de la necesidad en que se encuentra Critón de aparecer honorable ante sus amigos. Lo único que coloca a Critón bajo control es la encarnación de las leyes de Atenas en Sócrates. Esto ejemplifica hermosamente lo que señalé antes respecto de la necesidad en que se encuentra la parte irascible de la guía de la razón, y de qué modo se logra esa guía mediante una ficción persuasiva; en este caso, la encarnación socrática de las leyes. Dejando de lado a Critón por ahora, digamos que la parte irascible gobernaría el alma de manera semejante a la regla de los héroes, una regla que puede dejar la ciudad desatendida -y, por analogía, el alma- a merced de los tiranos. Esto deja al pensamiento como único candidato para ser el que mejor gobierna la totalidad del alma. El pensamiento puede gobernar convenientemente al alma porque es en sí mismo una actividad principal, un movimiento del alma gobernado por leyes. No tiene que descuidarse a sí mismo al someter los otros a regla porque su naturaleza misma es regulativa. Pensar acerca de la justicia, digamos, es someter ese concepto a un escrutinio ordenadamente ligado a restricciones lógicas a través del cual el alma evita la contradicción de manera tal de no confundir justicia con injusticia. Sócrates trata de hacer eso en el Libro I de la *República* pero los interlocutores resisten su autoridad. Sigue en pie la pregunta acerca de si este poder podría de hecho hacer florecer los demás. Platón sugiere que podría hacerlo si en vez de forzarlos al orden los persuadiera a respetar límites racionales.

La *República* sugiere la estructura de persuasión siguiente: la razón debe persuadir primero a la parte irascible a ser su aliada, es decir, a seguir líneas de acción inteligibles en la prosecución de la victoria. El *thumos* a su vez podría atraer a los apetitos. Un arreglo similar se sugiere en *Timeo* 70a-d, donde se dice que la educación procede aliando primero la parte irascible con los apetitos y después separándolos a éstos aliando a la parte irascible con la razón. Una vez aliados con la razón ambos tienen que separarse. Este último paso es importante porque aunque la razón gobierna sin descuidar su objeto, gobernar el alma no es el único

objetivo de la razón. No hay que suponer que el pensamiento carece de otra actividad aparte de la que mantiene unido con el *thumos*. Después de todo el alma puede y debe componer narraciones verdaderas del ser.

La parte irascible puede ser persuadida de este modo y a su vez persuadir porque es la mediadora entre la razón y los apetitos. Ese poder del alma es el que se asemeja al deseo y se comporta como él pero puede suspender o restringir los anhelos. En otras palabras, el *thumos* se parece a los apetitos en la pasión con que persigue su objetos, pero comparte con la razón la capacidad para hacer retroceder al alma ante un objeto de atractivo inmediato y fuerte. Entonces Sócrates explica (440c-d) que cuando alguien cree estar equivocado, su *thumos* hierve y crece bravíamente y se alía con lo que considera justo. En las almas nobles, el *thumos* persiste a pesar de lo arduo de su tarea y no se irá hasta que alcance su fin, o muera, o sea llamado de regreso por la razón "como un perro es llamado por su pastor" (440d). La irascibilidad es mortífera (*Timeo* 69d), necesaria para la justicia (*Leyes* 781b) y puede aliarse con la razón (440b) y con los apetitos (440b-c).

El fin principal del gobierno del alma es el logro de la virtud del alma, esto es, el logro de la justicia. Este estado es asequible cuando cada una de las partes se halla en posesión de su respectiva virtud; cuando el pensamiento se halla en un estado de sabiduría, la irascibilidad tiene coraje y los apetitos están templados. Entonces si se mantienen estos estados en el alma merced al gobierno de la razón, el alma como un todo es justa. La justicia se alcanza cuando el poder que gobierna y sus dos súbditos concuerdan completamente en que la razón es el gobernante adecuado y entonces no se rebelan contra él (442d). En un alma justa ningún poder trata de descollar por sobre los otros porque cada *arche*, fortalecido por su propia virtud "hace lo que le corresponde respecto de gobernar y ser gobernado" (446b).

Irónicamente podemos decir que tal gobierno requiere que la parte mas pequeña florezca en la medida en que gobierna la mayor sin destruirla. Desde que para hacer esto el pensamiento tiene que conseguir la ayuda de la parte irascible, la educación en la justicia es primero y ante todo la educación y persuasión de la irascibilidad. Este es el punto en que aparecen las ficciones y llegan a estar muy mezcladas con el adiestramiento del alma. Las ficciones trabajan para esta persuasión doble porque sus partes imitativas, como imágenes compuestas de imágenes, satisfacen en gran medida tanto el deseo de los apetitos por grandes dosis de deleite y la sed de aventura del *thumos*. En la medida en que las ficciones se hallan entre las narraciones verdaderas y las

puras mentiras, se parecen al ser intermedio del *thumos* y de ese modo son adecuadas narraciones de él. Con las ficciones la verdad vincula el *thumos* al principio racional sin llegar a ser enemiga de los apetitos.

Las ficciones son también útiles para adiestrar al alma a que provea una narración racional de cosas temporales (*Político* 268d-269b, 285d, 304c) pues, como dijimos antes, sitúan el evento temporal dentro de los límites de lo que es en principio posible. El más importante de estos principios o leyes de pensamiento se enuncia inmediatamente antes de la discusión de la distinción entre poderes del alma (436e9-437a1) que será llamado principio de no contradicción: una misma cosa no puede en el mismo momento, en el mismo respecto y en la misma relación, padecer, ser o hacer opuestos. Es interesante advertir que este principio se formula de modo condicional: si alguna vez apareciera de otro modo todo lo que resulte de ello debe ser desestimado.

Consideremos la verdad de la ficción más específicamente en términos de la ficción misma que anuncia tal verdad, esto es, dentro de los confines de la *República*. Glaucón y Adimanto le han pedido a Sócrates que les dé una demostración auténtica, un argumento persuasivo que les permita asentir racionalmente a la creencia de que ser justo es preferible a no serlo sino sólo a parecer serlo. De hecho le piden a Sócrates que los reeduce. Hasta esa reunión con Sócrates los dos jóvenes han oído muchos juicios o historias que tienden a motivar sus almas a ser justas recurriendo no al valor intrínseco de la justicia sino sólo a ventajas externas que la justicia traería consigo: honor, poder político y cosas similares. Puesto que estos son bienes que también parecen asequibles a personas que meramente lucen justas, Glaucón y Adimanto están justificadamente confundidos por la alegación de Sócrates. Sócrates censura su confusión por la falta de valor de los cuentos usados por quienes los adiestraron en su niñez. Para volverlos a adiestrar Sócrates los invita a una peregrinación pedagógica; una peregrinación a través del tiempo en la que son devueltos a sus cuentos infantiles y después proyectados al futuro mediante el mito de Er. En este sentido si uno fuera a explicar la verdad de esa ficción que llamamos la *República* podríamos decir que sirve para hacer la experiencia anímica de que la virtud en general y la justicia en particular son de hecho obra de toda una vida o acaso de varias vidas. Sea de ello lo que fuere, la peregrinación en cuestión es también un ejercicio alegórico a través del cual los jóvenes y quienes dialogan con la *República* experimentarán las ficciones que preparan el alma a creer que la justicia es preferible a la injusticia.

Debemos notar que las ficciones que conducen a la justicia y las que no lo hacen tienen, estructuralmente hablando, el mismo tipo de verdad, y eso depende de su capacidad para someterse a sí mismas a los límites de la posibilidad. Es importante, sin embargo, considerar la diferencia entre estas ficciones y su respectivo efecto en el alma porque esa consideración nos permite ver por qué sólo la persona racional debería gobernar el poder de esa verdad. Esto nos permite ver con mayor claridad por qué Platón le permite a Sócrates otorgar verdad a la ficción aunque prohíbe vehementemente el uso de ciertas ficciones en la educación del alma.

En este contexto son buenas ficciones aquellas cuya verdad aumenta los poderes del alma ayudando al *thumos* y los apetitos a aliarse con la razón. Las malas ficciones, por otro lado, perturban el adiestramiento para la justicia. Un ejemplo de las primeras podría ser la *República*. Un ejemplo de la segunda sería un cuento que estimulara a la parte irascible a alimentar un deseo fuerte de imitar o agradecer a un dios y a actuar de acuerdo con ello, algo como el *Eutifrón*, si hubiera sido escrito de modo tal que aprobara la manera de elegir de Eutifrón. Esas ficciones son malas no porque sean abiertamente falsas, o porque los poetas mientan mucho, sino porque el cuento debilita el *philonikon* del alma. La mala ficción disminuye el coraje del alma motivando al alma a actuar por razones que excusan al alma de toda censura y elogio. Si un cuento promoviera la concepción de que la elección que alguien debe seguir tiene que estar fundada en el dictado de un dios o en una necesidad percibida de imitar a un dios, como ocurre con el ejemplo recién mencionado, esa ficción externalizaría el motivo para la acción porque situaría la responsabilidad por la acción en la voluntad de un dios o de dioses. En ese caso, en vez de actuar valerosamente, según el rigor de sus convicciones, el alma estaría a merced de una fuerza exterior -por lo tanto no sería elogiable ni merecería elogio. En ese caso el *philonikon* pierde su objeto natural y la piedad reemplaza el coraje del alma. Una persona así motivada a seguir el camino de Eutifrón perderá el poder de la voluntad y ya no será capaz de actuar como una consigo misma.

El cuento del antepasado lidio de Gíges ofrece otro ejemplo. En esa leyenda más que el deseo de imitar a un dios es un anillo el que reemplaza el coraje del alma. El antepasado de Gíges se oculta tras el poder de un anillo para evitar la censura y ser elogiado, no por sí mismo sino como un usurpador. Sin un *thumos* fuerte, bien guiado, puede llegar a ser rey pero no puede ser él mismo. Por el contrario una persona cuyo *thumos* es guiado por la razón no tendría que coger el anillo. Tal

avidez ya traiciona la presencia de apetitos desarreglados y un débil, subdesarrollado, sentido del honor. El cuento es realmente una imagen de la obra de la injusticia. A través del antepasado alcanzamos una idea de la invisibilidad que le da eficacia a la injusticia y de los disfraces que debe asumir el hombre injusto para obtener poder. En este sentido el cuento dirige directamente las objeciones que Trasímaco planteó contra Sócrates.

Desde que la idea de Trasímaco tuvo un enorme atractivo para el *philonikon*, se necesitaba un cuento para restablecer el equilibrio y exponer la fragilidad íntima del héroe de Trasímaco. Finalmente el antepasado de Gíges no tiene poder. Todo poder pertenece al anillo.

Más aún, las buenas ficciones le permiten al *logistikón* disciplinar el alma sin fijarle creencias, sin exigirle asentimiento dogmático. Esto es extraordinariamente importante porque cuando se halla en posesión de un dogma el alma puede llegar a ser perezosa en la investigación y disminuir así la virtud del *logistikón*. De hecho tengo la sospecha de que Platón escribe ficciones y presenta los personajes de sus diálogos comenzando a contar cuentos, no en aquellos momentos en que la razón no puede entender lo que se discute sino cuando parece que la razón corre el peligro de pensar que finalmente ha entendido y se halla en posesión de la verdad de una vez para siempre. Me aventuraría a añadir que también por esta razón Platón hace concluir muchos diálogos con una ficción, una invocación u otro recurso que deja el problema no resuelto, con un final abierto y exigiendo más tiempo para pensar. La única afirmación categóricamente aseverada por Sócrates y después de mucha discusión y debate es que es mejor creer que la justicia es preferible a la imagen de la justicia o a la injusticia en cualquiera de sus disfraces. La posición fuerte de Sócrates no alega haber dado prueba de una verdad. Sólo ha mostrado que el alma en general, y el *thumos* en particular, está mejor sosteniendo tal creencia que su opuesta. Todas las demás opiniones, aún las consecuencias de emplear el principio de no contradicción que antes expuse, se dejan para argumentar ulteriormente.

Las ficciones convenientes, pues, conmueven al alma pero no la coaccionan. Pueden inspirar al alma posteriores cuestionamientos, asombros, reformulaciones o revisiones. Adviértase cuántos diálogos son en sí mismos reformulaciones, revisiones o ejercicios de definición, división y cosas semejantes. Tales ficciones animan a la razón a ejercitarse a sí misma en el proceso real de mantener el coraje del alma y la moderación. Para que esto ocurra la ficción no debe albergar prejuicios

contra la justicia o proveer ejemplos autoritarios o tiránicos en los que triunfa la injusticia o llega a ser la causa de algún bien aparente. Tales cuentos dejan el alma a merced de los apetitos porque, como disgustan, descorazonan o de algún modo debilitan o dejan insatisfecho al *thumos*, interrumpen la mediación entre el *thumos* y el poder racional. A la inversa, el ritmo y armonía de las imágenes propias de las ficciones buenas o nobles tocan el *thumos*, producen una impresión fuerte y otorgan gracia al alma (401d). Está claro entonces que Sócrates no sugiere que las almas deben crecer con ficciones. Lo que el alma debe hacer es estar en guardia de modo de no ser tocada demasiado profundamente por malas ficciones o imágenes que podrían debilitar el coraje necesario para hacer buenas elecciones y persistir en la investigación. Los buenos cuentos deben incorporar imágenes de buen carácter (*ten tou agathou eikona ethous*, 401b) o bien ofenderán al oyente dándole una creencia mediante la cual puede excusar elecciones viciosas y diversas debilidades. En este sentido podemos contrastar el cuento del antepasado lidio de Gíges, considerado sin valoración crítica, con el mito de Er.

La verdad de la ficción está entretejida con la bondad de las ficciones o, más precisamente, con la bondad que las ficciones pueden provocar en el alma. Esto es sin duda apropiado desde que toda discusión platónica de la bondad considera la verdad y toda discusión de la virtud trata también acerca del conocimiento. Aún en términos más fuertes la *República* misma sugiere que es apropiado en algunos casos pensar que el conocimiento y la verdad son como bienes (509a) y uno es conducido a suponer que el conocimiento requiere un estado de equilibrio o virtud en el alma. Podríamos decir que la verdad de la ficción afecta a la irascibilidad como la forma de lo bueno afecta al pensamiento. Cada uno es a su manera regulativo. La analogía no debería sorprendernos desde que los dos poderes son semejantes. El *thumos* comprende y el *logistikon* desea. La comprensión del *thumos* encuentra su mejor expresión en varios pasajes homéricos. Por ejemplo: *Ilíada* 2.409: "él [Mene-lao] supo en su *thumos* que su hermano fue acosado por la aflicción" (Snell, Hamburg, 1948, pág. 14). En los diálogos platónicos uno ve esta comprensión del *thumos* en las muchas referencias que Sócrates hace a un demonio que guía sus elecciones. Considero que el demonio de Sócrates arraiga en el valeroso *thumos* de Sócrates. El *logistikon*, a su vez, desea el conocimiento con una intención en la que mezcla el afán de victoria. Ejemplos de estos abundan en los diálogos platónicos. Especialmente pertinentes son los pasajes que vinculan la dialéctica con la lucha.

Vemos un ejemplo de esta eficacia y de este parentesco en la famosa "noble mentira". Puesto que esa ficción habla directamente del gobierno de la ciudad, debemos notar al menos tres analogías relevantes. Lo que en la ciudad se llama el rey filósofo es en el alma el *logistikon*; lo que se llama el guardián corresponde a la parte irascible, y las masas representan los apetitos. Esto reclama una mayor elaboración pero no quiero llevar la digresión demasiado lejos. Aunque en este ensayo no he probado, técnicamente hablando, los paralelos, en modo alguno son traídos de los cabellos. Tres aspectos de esa ficción son especialmente pertinentes: (i) se les dice a los guardianes (y por analogía a la irascibilidad) que nacieron armados, (ii) también se les dice que comparten una madre y nodriza comunes y por lo tanto son vecinos, y (iii) la narración informa que cada alma humana tiene un metal y merece, por lo tanto, cuidado. Consideremos cada una de estos aspectos, su verdad y de qué modo esa verdad funciona en el adiestramiento de las almas.

(i) Los guardianes nacieron completamente armados. Respecto de los guardianes esto significaría que su naturaleza ya es heroica, está pronta para la batalla y plena del amor al honor. Esta parte de la ficción noble promueve rápidamente la creencia de que la razón también nació armada y merece admiración y es capaz de asumir tareas desafiantes. La razón nació armada con ideas, puede conocer todo de modo independiente mediante el recuerdo y por ello es realmente autónoma y es un conductor valioso. Así concebido el *logistikon* luce noble y merece la lealtad de la parte irascible. La autonomía también es deseable en el poder que gobierna porque "lo más perfecto es lo que menos sujeto está a la influencia externa directa" (380e-381a) y porque si el poder gobernante es autónomo el alma gobernada como un todo se autogobierna completamente. La irascibilidad comparte esa autonomía cuando suscita coraje en el alma. Por lo tanto, esa ficción promueve su vínculo.

(ii) Los guardianes comparten una madre y una nodriza comunes, y por lo tanto son naturalmente parientes. En la ciudad esto funciona como la creencia que anima a los guardianes a reconocer su parentesco de modo tal que no puedan dañarse. Esta ficción le recuerda al *thumos* que ya existe un orden no sólo de todas las cosas irascibles sino también entre los poderes de toda el alma. En cierto sentido esta imagen es paralela a la creencia de que "toda la naturaleza está emparentada". En el *Menón* ese parentesco fue la base para la posibilidad del recuerdo, es decir, para la posibilidad de moverse desde el conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. En el *Fedón* ese movimiento del recuerdo incluye un recurso a las ideas de semejanza y diferencia o a la capacidad

del alma para identificar y separar. A través de la semejanza, por ejemplo, uno puede ir desde ver un retrato de Simias a pensar en él. A través de la diferencia uno puede proceder a recordar a Simias sencillamente viendo su túnica, algo bastante diferente de Simias aunque perteneciente a él. Combinando la obra de unificar y separar se puede llegar a pensar en Cebes simplemente viendo un retrato de Simias. Esta movida es más complicada porque uno identifica primero a Simias con su imagen, que uno sabe por cierto que no es Simias sino algo semejante a él, después uno recuerda aquello que siempre acompaña a Simias, principalmente Cebes. Estar emparentado ya es ser él mismo y ser diferente puesto que aquellas cosas que están emparentadas descienden de lo mismo pero son individuos diferentes. Aún prescindiendo de esto la importancia del paralelo entre la imagen ficcional y el fundamento de la memoria descansa en el hecho de que la ficción recurre al *philonikon* con una imagen que no sólo representa un estado físico deseable -un vínculo genealógico entre los guardianes de la ciudad- pero también apunta al estado de cosas de todos los fenómenos y acaso aún al ser mismo. Con esta imagen la ficción satisface directamente el deseo del *thumos* por hazañas honrosas estimulándolo a creer que su poder de custodia del alma es natural. Lo que le es natural a alguien en gran medida no fallará hasta que la cosa misma falle. En eso reside el rasgo animador de la imagen: las hazañas valerosas tienen garantido un buen resultado.

(iii) La ficción también dice que cada alma humana tiene un metal y que como corresponde a ese metal el alma merece nuestra atención y cuidado más que el cuerpo. El cuidado y aún la alimentación del poder del alma requiere conocimiento de cada metal del alma. La imagen y el contexto que sostiene la imagen remiten en este caso explícito a un llamado al conocimiento. Sólo la referencia a los metales separa la verdad metafísica de la verdad de la ficción. La posesión de metales aparece al alma deseosa de honor porque la calidad del metal llega a ser la verdadera razón que justifica esa prosecución. Para el principio racional la imagen evoca un deseo de autoconocimiento, lo que más satisface el deseo de saber del alma respecto del conocimiento en general y el único conocimiento que puede garantizar la virtud. En las tres imágenes se hace más claro el parentesco entre el *logistikon* y el *philonikon*.

La mentira noble es verdadera porque presenta al alma íntegra un estado de cosas abierto que procede a través de imágenes unidas a principios aunque preñadas con la particularidad del mundo sensible.

La ficción es buena porque puede llevar al alma a reconocer y alcanzar su propia autonomía, su propia capacidad para gobernarse a sí misma para lo mejor. Si la noble mentira es verdadera entonces también es bella (*Timeo* 87c; *Leyes* 670c; *República* 420c-d; *Filebo* 64e). Si es bella entonces el cuento sirve para adiestrar los apetitos en el goce de placeres mucho más enriquecedores que lo que puede derivar de la satisfacción de anhelos ordinarios. Tales cuentos instilan sencillez en el alma (400e, 401c-d).

Las ficciones tienen este poder sobre el alma porque presentan la realidad desde un punto privilegiado, como si fuera desde lo alto, desde ese ángulo por el que puede penetrar la luz de la racionalidad sin brillar tanto que oculte la calidad temporal o histórica de los fenómenos. La ficción más noble sería aquella en la que el alma pudiera anticipar una imagen del orden más perfecto en algo pasajero, temporal. Combinaría verdad y bien y provocaría simultáneamente en toda el alma deseo de ambos. En la medida en que la excelencia de toda el alma es la justicia uno podría decir que la ficción más noble sería una imagen de justicia que en todos sus aspectos impide en todo momento algo que pueda obstaculizar el deseo de justicia. Como tal, ni la ficción que acabo de considerar ni la *República* son las más nobles. Son nobles, por cierto, y muy instructivas, pero no tienen el poder determinante de fijar el alma al alcance de la justicia. Ningún diálogo platónico lo logra. La ficción más noble es Sócrates mismo, el personaje de los diálogos platónicos que, como Elena, continúa tejiendo mientras se enciende la guerra de argumentos. Sócrates que desde su discusión juvenil con Parménides hasta sus últimas palabras a Critón (*Fedón* 118a) nunca reemplaza con algún *arche* de acción la virtud y fuerza propios de los poderes recién discutidos. Ni el vino (*Simposio* 223d) ni la cicuta perturban la confiada alianza en Sócrates de la parte irascible y la razón.*

Colgate University
Hamilton, New York.

LA FRONTERA ENTRE EL DISCURSO HISTORICO Y EL DE FICCION: LA PROPUESTA HUMEANA*

María Inés Mudrovic

Muchos son los trabajos dedicados al análisis de las teorías humeanas de la memoria y la imaginación. La mayoría coincide en que los logros de Hume al respecto son insuficientes, alcanzando "inconsistencias que llegan a proporciones épicas".¹ Este estado de la cuestión ha llevado a algunos comentadores a perder las esperanzas de encontrar nuevos argumentos que pudieran apuntalarlas. Por el contrario, sus esfuerzos se encaminan a elucidar las consecuencias perniciosas que esta teoría ha provocado en el tratamiento por parte de Hume, de otros temas directamente relacionados con ella. Y en esta situación se encuentra el conocimiento histórico.

Sabido es que Hume presenta su teoría de la historia en estrecha relación con los contenidos de la memoria. La legitimidad de cualquiera de los hechos que figuran en un relato histórico se deriva del testimonio de quienes "fueron testigos de vista o espectadores del suceso" (T.83).² El recuerdo del suceso garantiza la verdad del testimonio, puesto que "la memoria preserva la forma original en que se presentaron sus objetos" (T.9). Por el contrario, las fábulas de los poetas, plagadas de "caballos alados, fieros dragones y gigantes monstruosos" son una prueba de "la libertad de la imaginación para trastocar y alterar el orden de sus ideas" (T.10). Esta aparente oposición entre las operaciones de la memoria y la imaginación, traería aparejadas graves consecuencias epistemológicas en el tratamiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico. Una de ellas es el cuestionable criterio de fuerza y vivacidad con el que Hume distingue a aquellas

*Agradezco a Margarita Costa por la minuciosa lectura crítica del trabajo y sus valiosas sugerencias, y a Samuel Múnder por sus observaciones.

1. J. Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge, 1952, p. 94.

2. Se cita por la edición de *A Treatise of Human Nature* (ed. Seldy-Bigge, second edition with text revised by Ph. Nidditch). La traducción al castellano ha sido tomada de la edición de Félix Duque (Editora Nacional, Madrid, 1981)

ideas de la memoria que fundarían, en definitiva, nuestra creencia en cuestiones históricas.

Malinterpretaríamos la teoría humeana del conocimiento histórico si confinamos el rol de la memoria y de la imaginación dentro de tan estrechos límites. Creo que Hume, al tratar de encontrar un criterio epistemológico fuerte para la creencia, fuerza —hasta la oposición— los caracteres de la memoria y la imaginación. De allí que resulte tan insatisfactoria —aún para el propio Hume— la distinción entre ficción e historia con respecto al sentimiento que despiertan (cfr. T. 97). Pero libre de las presiones epistemológicas del Libro I del *Tratado*, Hume, fundamentalmente en el Libro II, olvida las distinciones rígidas entre ambas facultades. Esto último abre un nuevo camino con relación a la historia pues nos permite fundar la creencia en ella en un criterio más firme que el de la mera distinción fenoménica entre recuerdos y ficciones. Mi argumento, en lo que sigue, intentará probar que la creencia en el discurso histórico y la falta de ella en el de ficción se basa, en última instancia, en convenciones epistémicas.

Como consecuencia de lo anterior, trataremos de mostrar, en la segunda parte de nuestro trabajo que la teoría de Hume da cuenta de una colaboración regular entre memoria e imaginación en cuanto al conocimiento histórico se refiere. En ambos discursos dichas facultades desempeñan roles distintos con relación a los objetos propios de su ejercicio. Sin embargo, respecto de la coherencia del relato, la imaginación cumple en el discurso histórico una función análoga a la desempeñada en el discurso de ficción.

*

¿Por qué creemos en los sucesos que nos relatan los historiadores? La respuesta que Hume se formula en reiteradas ocasiones (cfr. T. 83, 95, 123, 188) puede ser reconstruida a partir de tres vías diferentes. La primera de ellas es la que el propio Hume presenta de un modo directo y sobre la que recaen las críticas de los comentadores. Me refiero al camino que intenta derivar la creencia en los sucesos que narran los historiadores de la fuerza y vivacidad de las ideas de la memoria de los testigos. Este criterio, fuertemente psicológico, jugaría un rol central, al menos, en el *Tratado*. En la *Investigación*, por el contrario, Hume se inclina por un criterio más objetivo, cuyas reglas de evidencia aparecen sistematizadas en la Sección "De los milagros". Sin embargo, creo que de los textos humeanos se desprende una tercera respuesta que tiene

que ver con la distinta actitud que asumimos ante un discurso histórico y otro de ficción. Actitud que debe ser entendida como un acuerdo tácito, intersubjetivo, y por lo tanto, público.

Hume presenta el problema en un pasaje muy citado del *Tratado*:

"Es claro que cuando dos personas comienzan a leer un libro, tomándola la una por obra de ficción y la otra por historia real, ambas reciben las mismas ideas y en el mismo orden; pero ni la incredulidad del primer lector ni la credulidad del segundo impiden que *ambos atribuyan al autor del libro el mismo sentido*" (T. 97-98. El subrayado es nuestro).

Presenta la misma situación en "Acerca del estudio de la historia". En esta ocasión Hume nos relata que había enviado *Las vidas paralelas* de Plutarco a una amiga suya "asegurándole, al mismo tiempo, que no había en ellas una palabra de verdad desde el principio al fin. Ella las leyó con atención hasta que llegó a las vidas de Alejandro y César, cuyos nombres había oído por accidente; me devolvió entonces el libro reprochándome por haberla engañado".³ Ambas situaciones describen el aparentemente paradójico cambio de actitud que asume el lector según él crea que el texto que tiene delante ha sido escrito por un historiador o por un novelista. Trataremos ahora de mostrar, a partir de las argumentaciones humeanas, cómo se explica este cambio, intentando fundar nuestra creencia en el relato de los historiadores por otra vía distinta a aquella que la deriva de la fuerza y vivacidad de las percepciones. De ser esto posible, encontraríamos una respuesta a ese callejón sin salida que señala Noxon en el tratamiento humeano de la creencia en asuntos históricos: "Hume se queda con la trivial pero interesante proposición intacta de que creemos que las afirmaciones históricas son verdaderas porque creemos que son históricas".⁴

Debemos notar que no hay ninguna propiedad distintiva, ya sea semántica o sintáctica, que distinga el texto histórico del de ficción. O como lo expresa Hume en el pasaje citado anteriormente, ambos lectores "reciben las mismas ideas y en el mismo orden". El poeta puede situar sus objetos "ante nuestros ojos en sus verdaderos colores tal como

3. Hume, "Of the Study of History", *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, 1987, p. 564.

4. Noxon, "Remembering and Imagining the Past", en Livingston, D., (editors), Hume, a Re-evaluation, New York, 1976, p. 272.

esos objetos deben haber existido"; por lo que la creencia no es algo que pueda ser provocado por el tipo de ideas o el orden en que se presentan en el texto.⁵ Ahora bien, ¿qué es lo que provoca que en un caso creamos que lo que el autor afirma es verdadero y en el otro no? La respuesta de Hume es que nuestra creencia surge porque los hechos narrados en el texto histórico se hallan establecidos "por el testimonio unánime de los historiadores" (T.83) ¿Implica esto caer en un círculo? Creo que no.

El hecho de que sepamos que el autor del texto que tenemos delante es un historiador, nos *determina* a esperar que las afirmaciones que allí se vierten son verdaderas. La "fuerza de esta evidencia moral" se deriva de la experiencia, del mismo modo que mi determinación a creer que la piedra que arrojo al aire caerá, puesto que "la unión entre motivos y acciones tiene la misma constancia que en cualquier operación de la naturaleza" (T.404). Ahora bien, esta "evidencia moral", como Hume la denomina, no consiste sino en ciertos principios a los que nos atenemos, referentes "a las acciones de los hombres y derivados de la consideración de sus motivos, carácter y situación" (*Loc. cit.*)

Si no existe ninguna propiedad interna distintiva entre el discurso de ficción y el discurso histórico; lo que cuenta —entre otras cosas— es la intención o motivo del autor cuando lo compone. Un poeta no intenta escribir un discurso acerca de lo real ni pretende que lo creamos. Situación del todo opuesta a la del historiador. Este modo de comportarse del poeta y del historiador es constante y uniforme, adquiriendo —"sus motivos y acciones"— una conexión regular. Esta unión constante entre la intención del autor y el tipo de discurso que compone tiene —para Hume— la misma influencia sobre nosotros que cualquier operación de la naturaleza; de modo tal que nos determina a inferir la existencia de uno ante la presencia de otro (v.g., si sabemos que el autor del libro es un historiador, inferimos "sin la menor vacilación" que el discurso versa acerca de lo real).

Estos principios a los que aludíamos anteriormente y que se derivan de "la experiencia que hemos tenido de la humanidad" nos lleva a depender de "la veracidad del historiador". Sin ellos, la historia no sería posible (I.114). De este modo, el historiador se encuentra sujeto a determinadas reglas de carácter normativo que regulan su actividad.

5. Para ceñirnos más al ejemplo consideramos esos relatos de ficción posibles, es decir, que se ajustan al curso normal de la experiencia. El *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, contemporáneo de Hume, es un caso. Es en este punto donde el criterio de vivacidad se muestra insuficiente, como el propio Hume lo manifiesta en el apéndice del Libro III.

Estas reglas —al igual que todas las reglas generales que, para Hume, “se derivan del hábito y la experiencia”— nos permiten juzgar las actividades del historiador de un modo más constante puesto que “convenimos en mirarlo desde algún punto de vista estable y general” (T.582). Esta convención o acuerdo define los límites de aplicación de las reglas de manera tal que nos permita identificar un texto como un poema o una historia.⁶ En primer lugar, acordamos que el historiador tiene la intención expresa de afirmar la verdad de lo escrito, o como dice Hume, deducimos de “los caracteres y figuras escritos sobre el papel... que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos; la muerte de César, el éxito de Augusto o la crueldad de Nerón” (T.405). En segundo lugar, creemos que el historiador está en una posición en la que puede dar pruebas de la evidencia de lo afirmado, ya sea considerando los testimonios contrarios, el carácter y número de los testigos, el modo de dar su testimonio, etc. (I.112). Y por último, confiamos que el historiador también crea en lo que relata y que no le guía interés alguno en “engañarnos, especialmente porque si lo hubiera intentado habría tenido que exponerse a la burla de sus contemporáneos, en una época en que aquellos hechos estaban confirmados por ser recientes y universalmente conocidos” (T.405). Así, esperamos de cualquier persona que intente escribir un libro de historia que se acomode a las reglas anteriores y si encontramos que falla en alguna de ellas afirmamos que sus proposiciones son falsas o que sus argumentaciones son defectuosas. La actividad del historiador se encuentra enmarcada por este conjunto de reglas de las que el lector también participa en tanto que aborda el texto como texto histórico. En otras palabras, el lector de una obra de historia sabe que el autor ha debido respetar ciertas condiciones que reglamentan su actividad.⁷ Este acuerdo o convención, del que tanto participan el autor como los lectores, define las condiciones de posibilidad que originan nuestra aprobación epistémica del discurso histórico. Y es por

6. Nuevamente “la uniformidad de la naturaleza humana” que Hume —en cierta medida— presupone, le impide considerar que estas reglas que regirán la actividad del historiador también están sujetas a cambios históricos. Estas reglas —tal como Hume las entiende— definen al historiador moderno. De allí el juicio negativo que le merecían las historias antiguas, mezclas de “fábulas y verdades”.

7. Esto mismo es también válido “en política, guerra, comercio o economía”. Las actividades humanas están regladas de tal forma que “no hay posibilidad de actuar o subsistir” sin atender los principios que las rigen. “El comerciante confía en la lealtad y pericia de su agente o delegado. El hombre que da la orden de que se le sirva la cena no duda de la obediencia de sus criados” (T.405).

eso que cuando leemos un texto que *sabemos* que ha sido escrito por un historiador, creemos que los sucesos relatados ocurrieron en determinada fecha y determinado lugar, es decir, las ideas que nos presenta son *sentidas* de un modo diferente. La experiencia nos dice que este tipo de personas deben ajustar su actividad a ciertas reglas si pretenden recibir el nombre de historiadores.⁸

El principio general de este acuerdo que rige para el discurso histórico, es que las palabras (el texto), que despiertan en nosotros ideas, se correlacionan con el mundo. Y esta es la convención que es rota en las ficciones. Y creo que el resultado insatisfactorio que Hume obtiene de la descripción de la experiencia que vive el lector de ficciones se debe, en parte, a la confrontación defectuosa entre ficción y mentira. En un primer momento, Hume parece no distinguir entre un autor de ficción y aquel que meramente miente:

“Nunca nos proporciona satisfacción alguna la conversación con quienes han adquirido el hábito de mentir... Aunque los poetas sean mentirosos de oficio, se esfuerzan en todo momento por dar aire de verdad a sus ficciones” (T.121).

Parecería que ser poeta o mentiroso fuesen la misma cosa. Sin embargo, unos párrafos más adelante, Hume agrega:

“... los autores trágicos toman prestadas sus fábulas o, al menos, los nombres de sus principales personajes, de algún conocido pasaje de la historia; y no hacen esto para engañar a los espectadores...” (T.122, el subrayado es nuestro).

Lo que distingue las ficciones de las mentiras es que el autor de las primeras participa de una convención diferente que le permite escribir algo que él sabe que no es verdadero, aunque *no tiene intención de engañar*. El mentiroso, por el contrario, intenta que creamos lo que dice aunque viola a sabiendas los principios que rigen cualquier discurso con pretensión de verdad, el histórico incluido. A pesar de que sabe que

8. Hume en el Apéndice del Libro III, quejándose de la insuficiencia del criterio de la fuerza y la vivacidad para explicar este cambio de actitud que asumimos según el texto sea de ficción o histórico, parece inclinarse más a explicarlo a partir de las reglas generales: “En tanto, no puedo dejar de decir ahora que la gran diferencia en el modo de sentir ambas cosas [el entusiasmo poético y la convicción seria] procede en alguna medida de la reflexión y las reglas generales”.

su discurso no está conectado con nada real, lo expresa como si lo estuviera para provocar nuestro asentimiento. Por el contrario, tanto el autor de un texto de ficción como el lector saben de antemano y "a primera vista" que los incidentes que allí se desarrollan deben ser "tenidos por ficticios y por mero producto de la fantasía" (T.122). Se opera un corte en el enlace del discurso con el mundo que rige en la convención que regula lo verdadero. En este caso, "observamos... que tales ficciones no están conectadas con nada real, y es esta observación la que hace que *nos prestemos*, por así decirlo, a la ficción, pero a la vez es causa de que sintamos la idea de un modo muy diferente a como sentimos las convicciones *eternamente establecidas* basadas en la memoria y la costumbre..." (T.631, el subrayado es nuestro). Aquél que lee un texto de ficción "se presta" a unas reglas de juego diferentes a aquél otro que lee un texto histórico. Y lo que en este último es una exigencia legítima, i.e., que el autor crea en lo que afirma o que aporte pruebas de su evidencia, constituye en el primer caso una violación a la convención establecida. Esta convención o "sistema poético de las cosas... aunque no sea creído ni por ellos ni por los lectores, se toma normalmente como base suficiente de cualquier ficción" (T.121).

*

Este enlace con el mundo real que debe respetar el discurso histórico no debe ser entendido como una "conexión apriori" entre testimonio y realidad. Por el contrario, es el fruto de inferencias, cuyo resultado será más o menos probable según sea la conformidad entre el testimonio y la experiencia. No hay ninguna *necesidad* en la historia más allá de la determinada por las inferencias. A su vez, este enlace con la realidad tiene que ver con la distinción entre hechos históricos y hechos ficticios. Para Hume, el hecho histórico debe estar enraizado, en definitiva, en la memoria o en los sentidos, pues de lo contrario "nuestro razonamiento sería quimérico o infundado ... y entonces no existiría ni creencia ni evidencia" (T.83). Los historiadores se ocupan de sucesos que han ocurrido en un tiempo y un lugar determinados, sucesos que fueron, en un principio, observados y recordados, mientras que los poetas y autores de ficciones se ocupan de sucesos inventados y en sus narraciones es fácil observar que "la naturaleza está allí totalmente alterada" (T.10). Memoria e imaginación cumplen roles distintos con relación a la historia y a las ficciones. Estos roles se refieren fundamentalmente a los diferentes objetos sobre los cuales se ejercen. En cuanto a la ontología

del discurso, la imaginación no desempeña ningún papel en la historia. La memoria es la fuente primordial de los sucesos históricos puesto que su función es preservar "la forma original en que se presentan los objetos" (T.9).

Sin embargo, algunos trabajos de ficción poseen elementos no-ficcionales, una cierta "mezcla de verdad y falsedad" (T.122):

"... Es evidente que los poetas utilizan este artificio de tomar de la historia los nombres de sus personajes y los acontecimientos principales de sus poemas con el fin de procurar una admisión fácil de la obra entera, haciendo así que ésta produzca una impresión más profunda en la fantasía y las afecciones" (*loc. cit.*)

Dentro del "sistema poético", el autor se referirá a lugares o eventos reales, intercalándolos con las referencias ficticias, haciendo así posible que tratemos a la ficción como una extensión de nuestro conocimiento fáctico. Esto último provoca, según Hume, una más fácil recepción de la obra.

Pero más allá de la naturaleza de la clase de eventos de que se ocupan los historiadores y los autores de ficción y en los que la memoria y la imaginación juegan roles distintos, Hume marca un punto para la convergente colaboración de ambas en el discurso histórico: la coherencia del relato. Hume reconoce la imposibilidad de escribir la historia basada punto por punto en los testimonios derivados de la memoria y los sentidos. Dado que el historiador debe reconstruir "la serie de acciones en su orden inicial... intenta en su relato tratar cada eslabón de esta cadena". Sin embargo, encuentra blancos que debe llenar, por lo que "suple por conjetura aquello de lo que no tiene conocimiento, y siempre tiene conciencia de que, cuanto menos inconexa sea la cadena que presenta a sus lectores, más perfecta es su obra" (I.34). Y es allí donde la imaginación suplementa los datos de la memoria imponiendo coherencia al relato. La actividad de la imaginación no debe ser entendida aquí como creación de eventos, sino como el establecimiento de "cuál pudo haber sido el caso" a partir de los testimonios de que se dispone. Si la oposición entre "verdad" y "falsedad" correspondía anteriormente al binomio hecho recordado/hecho inventado; el calificativo de probable o improbable es aplicado ahora a la composición narrativa cuya unidad se debe a la coherencia que le otorga la imaginación.

Concordamos con las críticas de los comentadores que coinciden en

calificar a la teoría humeana de la memoria y la imaginación como insuficiente. Creemos que su punto más débil reside en derivar la naturaleza de la creencia de un criterio psicológico y subjetivo tal como lo es la fuerza y vivacidad de ciertas percepciones. Pero más allá de ello pienso que los textos humeanos permiten una fundación epistémica de la creencia basada en un criterio intersubjetivo que posibilita la diferente actitud asumida ante un texto de ficción y otro de historia. A pesar de que su interés filosófico por sentar las condiciones del conocimiento fáctico lo llevara, en un primer momento, a marcar límites rigurosos entre memoria e imaginación, encontramos que esta rigidez no se mantiene cuando debe dar cuenta de las estrategias del discurso histórico.⁹

*Universidad Nacional del Comahue
CONICET*

ABSTRACT

In Book I of the *Treatise*, Hume begins by differentiating memory from imagination using the criterion of force and vivacity of the ideas. This distinction arises serious epistemological consequences as regards the conditions of possibility of the historical knowledge. Hume shows himself unsatisfied about it. This paper aims to show that the belief in historical discourse and the lack of it in the fictional one is due, at last, to epistemological conventions. And as a consequence of this, I try to show, in the second part of the paper, that Hume's theory refers to a regular collaboration between memory and imagination in relation to historical knowledge.

9. Me ha sido de suma utilidad para la preparación de este trabajo la lectura de Searle, "The logical status of fictional discourse" en *Expression and Meaning*, Cambridge, 1986.

CAMBIO CIENTIFICO Y LARGA DURACION: EL CASO DE GALILEO

Oscar Nudler

En la filosofía de la ciencia contemporánea existen como es sabido posturas fuertemente contrastantes acerca de la naturaleza del cambio científico. Una visión corriente del campo clasifica dichas posturas en dos grandes grupos: los racionalistas, que sostienen que los cambios científicos siguen, al menos predominantemente, una lógica o racionalidad general inherente a la ciencia y los no racionalistas (o "irracionalistas", como los suelen calificar los del primer grupo) quienes sostienen que, por el contrario, tales cambios no se ajustan a ninguna pauta general y que para comprender por qué tuvieron lugar debe recurrirse principalmente a factores externos a la ciencia. Los primeros afirman que la mayor parte de los cambios científicos pueden describirse adecuadamente como casos de aplicación de un modelo (a veces concebido como un verdadero algoritmo) llamado "método científico", que permite fundamentar racionalmente el reemplazo de una teoría científica por otra. Admiten por cierto que en la historia científica real pueden intervenir otros factores pero sólo les reconocen un carácter marginal. En cambio, los segundos acuerdan el mayor peso a factores de carácter psicológico, sociológico, cultural, político, etc., lo cual implica que, al menos en la medida en que dichos factores intervienen, los cambios científicos no pueden considerarse como instancias de aplicación de un modelo racional inherente a la ciencia.

Sin duda la confrontación entre estas posturas durante las últimas tres décadas ha sido intensa y ha revitalizado un campo caracterizado antes por un dominio prácticamente unilateral del racionalismo metodológico. Ha dejado además subproductos importantes como, por ejemplo, una revisión en detalle de episodios significativos de la historia de la ciencia, invocados ya sea a favor o en contra de ciertas posiciones. Sin embargo, creo que la polarización entre racionalistas, que defienden la aplicabilidad a la explicación de los cambios científicos de un modelo general inherente a la ciencia, y no racionalistas, que rechazan todo modelo de este tipo y colocan el énfasis en factores externos, no es del todo iluminadora. Tiene la limitación de que deja de

lado la posibilidad de que el cambio científico pueda no ajustarse a un modelo racional inherente a la ciencia pero no obstante ser racionalmente justificable sobre la base de algún modelo de racionalidad que excede o trasciende a la ciencia. Aludo con ello a *tradiciones racionales* de gran amplitud que, al mismo tiempo que pueden expresarse a través de la ciencia, también lo pueden hacer a través de otros campos de la actividad intelectual y, en general, espiritual, en especial la filosofía pero también el arte, la literatura, etc. Una especie de insularismo, en ocasiones conciente y hasta orgullosamente asumido, hace muchas veces que los filósofos de la ciencia dejen a un lado las grandes tradiciones racionales, con el resultado de confinar sus debates a un marco excesivamente estrecho. Tal como las veo, esas tradiciones racionales se caracterizan, por una parte, por lo que Fernand Braudel llamara *larga duración*¹ y, por la otra, por presentar una historia *no lineal*, mezcla de ascensos a la cumbre del poder intelectual (y social), descensos a la oscuridad o incluso la clandestinidad, retornos a la superficie y desarrollos en nuevas direcciones. En un trabajo reciente² introduje esta perspectiva y esboqué un modelo de representación de la historia de las grandes tradiciones racionales de Occidente (denominadas allí "epistemes"). Lo que quiero rescatar aquí del mismo, independientemente de si el modelo particular que allí presento es adecuado o no (probablemente no lo es), es la idea de la existencia de grandes tradiciones en la historia del pensamiento que tienen incorporado un modelo de racionalidad que va evolucionando junto con ellas. El propósito que me guía es sugerir de qué modo esta idea puede resultar iluminadora cuando se debate el carácter racional o no racional de los cambios científicos, especialmente de los cambios considerados como revolucionarios.

Dado el limitado espacio disponible tomaré aquí como ejemplo de mi punto de vista un solo caso de cambio científico, el caso del cambio de la teoría ptolemaica por la copernicana tal como lo impulsó (por cierto que de un modo decisivo) Galileo. Un motivo que me llevó a seleccionar este caso es, además de su importancia intrínseca, el hecho de que Feyerabend lo tomó y desarrolló en detalle como un supuesto ejemplo en favor de su doctrina del carácter no racional del cambio científico. El examen, aunque sea sucinto, de algunos aspectos de la

1. Cf. F. Braudel, *Écrits sur L'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 41-61 (*Histoire et Sciences Sociales: La Longue Durée*).

2. O. Nudler, "Hacia un modelo de la historia epistémica occidental", *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía*, vol. 14, n° 2, pp. 7-28, octubre 1991.

intensa polémica entre Feyerabend y sus críticos me permitirá, según espero, aclarar y a la vez dar cierto apoyo a la postura de que los cambios científicos revolucionarios se ajustan, al menos en buena medida, a un modelo racional, aunque ello es así sólo si se adopta una comprensión ampliada como la sugerida arriba de la expresión "modelo racional".

Como es conocido, el "anarquismo" epistemológico de Feyerabend se caracteriza por una por momentos divertida tendencia a *épater les bourgeois* de la filosofía de la ciencia a través del rechazo de toda pretensión de proveer una "lógica" o una pauta común capaz de cubrir los diferentes casos de cambio científico. Según Feyerabend, una idea vieja o nueva, por más refutada o aún "absurda" que sea, puede llegar a imponerse en la ciencia con tal de que quienes la impulsan tengan el genio suficiente para desarrollarla y, sobre todo, para hacer una propaganda capaz de presentarla convincentemente como "racional" y consistente con la experiencia aunque de hecho no lo sea en absoluto. Resumida mediante la conocida fórmula "anything goes", esta postura constituye una oposición extrema (más extrema seguramente que la de Kuhn) a la visión de la ciencia como una actividad exclusiva o predominantemente racional.

Mi objetivo en lo que sigue será mostrar que, aunque concedamos que el análisis hecho por Feyerabend de los procedimientos y la argumentación que usó Galileo para sustentar la teoría copernicana es históricamente correcto (y creo que en buena medida lo es), no se seguiría de ello la tesis del autor acerca del carácter no racional del cambio científico realizado por Galileo (aunque no por las razones generalmente esgrimidas por los numerosos críticos de Feyerabend).

Para recapitular brevemente los hechos históricos relevantes, recordemos que Galileo, inicialmente seguidor de la astronomía de Ptolomeo³ cambió radicalmente de posición y se convirtió (el término "conversión" es sin duda muy apropiado aquí) al copernicanismo. Por qué Galileo dio ese paso fundamental es algo que no está históricamente bien establecido pero lo cierto es que, una vez adoptada la concepción copernicana, se dedicó con fervor a desarrollar argumentos científicos suficientemente persuasivos como para lograr una aceptación general

3. Cf. el *Trattato della sfera ovvero Cosmografia*, en A. Favaro, *Edizione nazionale delle opere di Galileo*, Firenze, Barbera, 1933, donde Galileo defiende, mediante argumentos similares a los ptolemaicos y aristotélicos tradicionales, las tesis de la inmovilidad y centralidad de la tierra. Este *Trattato* fue publicado póstumamente pero fue escrito, según S. Drake (*Galileo at work, his scientific biography*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978) entre los años 1586-1587.

para la misma. Con tal fin se propuso refutar los argumentos corrientes en contra de la teoría copernicana, argumentos de carácter astronómico y también físico, estos últimos basados en la falta de concordancia entre la hipótesis de una tierra en movimiento y la percepción ordinaria. En el caso de los argumentos astronómicos, utilizó un conjunto de nuevas observaciones del cielo hechas mediante el telescopio, instrumento que aparentemente reinventó sobre la base de algunas noticias que recibió acerca de su existencia. Galileo expuso estas nuevas observaciones y sus interpretaciones de las mismas favorables a la teoría copernicana en *Sidereus Nuncius*, opúsculo que tuvo una gran repercusión y logró, para disgusto de muchos, incluyendo entre ellos a Kepler ⁴, hacer de la confrontación entre la astronomía copernicana y la astronomía oficial un tema popular. En el caso de los argumentos físicos, Galileo se valió de una reinterpretación de observaciones usadas por los aristotélicos en contra de la hipótesis de una tierra en movimiento (por ejemplo, el llamado "argumento de la torre") ⁵, reinterpretación que vuelve posible invertir el efecto de esas observaciones de modo que dejan de ser refutatorias para pasar a convertirse en prueba del movimiento de la tierra. Galileo logró esto mediante la introducción de dos nuevos principios de interpretación de la observación (más un supuesto acerca de la composición de las velocidades): el principio de relatividad del movimiento, que implica que sólo los movimientos relativos y no los comunes a los objetos de un sistema dado (incluido el observador) pueden ser percibidos (son "operativos"), y el principio de inercia circular (como ajustadamente lo denomina Feyerabend), que implica que un objeto que se mueve (sin rozamiento) en una esfera cuyo centro es el centro de la tierra continuará siempre con ese movimiento.

Ahora bien, el análisis de los argumentos de Galileo hecho por

4. Kepler, refiriéndose evidentemente a Galileo, escribió en una carta: "Algunos, por su imprudente conducta, la han llevado hasta tal punto que la lectura de la obra de Copérnico, completamente libre durante ochenta años, se halla prohibida ahora, al menos hasta que haya sido corregida". Citada en L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Turin, Giulio Einaudi, 1957 (trad. esp. *Galileo Galilei*, Barcelona, Ed. Península, 1969, pp. 85-86).

5. El argumento de la torre sostenía que si la tierra se moviera, un cuerpo arrojado desde lo alto de una torre no caería, como efectivamente lo hace, al pie de la misma sino detrás. Galileo lo usó en el mencionado *Trattato* en contra de la hipótesis del movimiento de la tierra y lo refutó después en el *Dialogo sopra e due massimi sistemi del mondo: Tolomaico e Copernicano*, en A. Favaro, *Opere di Galileo*, edic. citada. Véase nota 28.

Feyerabend ⁶ tiene por propósito demostrar que no lograban proveer un fundamento a la teoría copernicana que fuera aceptable desde el punto de vista del método científico (tal como éste podía concebirse en la época de Galileo), ⁷ en particular a su afirmación de la tierra en movimiento. En el caso de los argumentos astronómicos, un punto importante debería según Feyerabend haber sido mostrar que las observaciones hechas con el nuevo instrumento óptico eran confiables. Un hecho extraño era que, vistos a través del telescopio, "la luna y algunos planetas, por ejemplo Júpiter, parecían aumentar, mientras que el diámetro de las estrellas fijas decrecía." ⁸ Otros fenómenos no menos extraños eran la diferencia entre el borde interno de la parte clara de la luna, irregular y sinuoso, y el borde externo, completamente regular, la duplicación de algunas estrellas y otras distorsiones. Todos estos problemas, señala Feyerabend, hubieran tenido que ser explicados mediante una teoría de la visión telescópica, teoría que hubiera permitido distinguir entre observaciones fidedignas y fantasmas. Pero Galileo carecía según Feyerabend de tal teoría; en lugar de ello se limitó a postular sin base real para ello que el telescopio debía ser considerado "un sentido superior y más perfeccionado." ⁹ Esta falta de fundamentación no fue en los hechos un obstáculo para Galileo ya que no fue advertida por la gran mayoría de sus contemporáneos, ni siquiera por sus críticos, lo cual constituye para Feyerabend un ejemplo más del carácter poco racional de los avances científicos.

En cuanto a los principios físicos que Galileo introdujo con el propósito de refutar los argumentos aristotélicos en contra de la hipótesis copernicana de la tierra en movimiento, Feyerabend los califica como *ad hoc* y, por lo tanto, dudosos desde un punto de vista metodológico ortodoxo. En efecto, tanto el principio galileano de la inercia

6. Feyerabend ha analizado el tema de Galileo en varios lugares, particularmente en "Problems of Empiricism", part 2, en R. Colodny (ed.), *The Nature and Foundations of Scientific Theories*, Pittsburg, University of Pittsburg, 1970; *Against Method*, London, N.L.B., 1975 (trad. cast.: *En contra del método*, Madrid, Tecnos, 1984); *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1987 (con un prólogo especial escrito por el autor para esta edición). 7. Dice al respecto Feyerabend: "Para mostrar cómo actuaba Galileo, si fue "racional" o si quebrantó reglas importantes del método científico, tenemos que comparar sus logros y sus sugerencias con su circunstancia y no con un futuro todavía desconocido", *Adiós a la razón*, edición citada, p. 40.

8. P. K. Feyerabend, *Against Method*, edic. citada, p. 183.

9. Galileo Galilei, *Dialogo sopra Trad. Stillman Drake, Dialogue Concerning the two Chief World Systems: Ptolomaia and Copernican*, Berkeley, University of California, 1967, p. 328.

como el principio de la relatividad carecían de una evidencia independiente de su uso como apoyo de la hipótesis del movimiento de la tierra. Estos principios presentaban además otras dificultades, algunas de las cuales Galileo conoció y no respondió. A partir de todo ello Feyerabend afirma que "Galileo violó reglas importantes del método científico que fueron inventadas por Aristóteles, corregidas o mejoradas por Grosse-teste (entre otros), y canonizadas por los positivistas lógicos (tales como Carnap y Popper)".¹⁰ Lo que Galileo hizo en realidad según Feyerabend fue seguir concientemente una estrategia de *propaganda* de la teoría copernicana apelando cuando lo consideró conveniente a argumentos falaces y trucos psicológicos. Y fue bueno que procediera así ya que gracias a ello triunfó en su empresa y se logró un avance científico capital, lo cual no hubiera sido posible si se hubiera ceñido estrictamente a las reglas del llamado "método científico".

Este análisis de Feyerabend de la fundamentación de la argumentación de Galileo ha sido criticado por varios autores.¹¹ Por su especial relevancia para nuestra discusión me referiré aquí a dos de esas críticas, las formuladas por Machamer y Newton Smith, respectivamente. Con el primero, Feyerabend entabló una polémica sobre la cuestión de las bases teóricas que pudo haber tenido Galileo para la construcción del telescopio.¹² Según Galileo mismo, él habría inventado el telescopio "teniendo como base una teoría de la refracción".¹³ Pero Feyerabend sostiene que la teoría óptica de la época no podría haber suministrado tal base y que, en todo caso, Galileo no conocía "las partes de la óptica física de su tiempo que serían relevantes para la construcción del telescopio". En particular no conocía para la época de la invención del telescopio la obra que hubiera sido más relevante en este sentido, la *Ad Vittellionem Paralipomena* de Kepler (1604). Machamer admite que Galileo no conocía la obra óptica de Kepler pero sostiene que existían otras obras de óptica geométrica al alcance de Galileo a partir de las cuales bien pudo haber deducido los principios de construcción del telescopio. Sin embargo, Feyerabend muestra convincentemente que esta preten-

10. P.K. Feyerabend, *Against Method*, edic. citada, p. 135.

11. Algunas de las críticas a Feyerabend, formuladas por Gunnar Anderson, Anthony Perovich y otros fueron reunidas en H.P. Dühr, *Versuchungen*, Frankfurt, 1981 y respondidas por Feyerabend en *Adiós a la razón*.

12. Cf. P. Machamer, "Feyerabend and Galileo: The Interaction of Theories and the Reinterpretation of Experience", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 4, n° 1, 1973; P.K. Feyerabend, *Problems of Empiricism y Against Method* (edic. citadas).

13. G. Galilei, *Sidereus Nuncius*, *Opere* (edic. citada), vol. III, p. 60.

sión de Machamer es poco plausible.¹⁴

La crítica de Newton-Smith¹⁵ de la posición de Feyerabend nos concierne particularmente aquí. A diferencia de Machamer (y otros popperianos) parte de un reconocimiento de que el triunfo de la teoría copernicana no se debió a una demostración de su superioridad en términos de fundamentación científica sino a la habilidad propagandística de Galileo. "De acuerdo con la evidencia de que se disponía a la sazón, la teoría copernicana pudo muy bien no ser superior". A pesar de ello, Newton-Smith afirma que "esto no constituye ninguna amenaza para el programa racionalista, en tanto que este programa articula un modelo que puede utilizarse para evaluar si una transformación dada es racional o no".¹⁶

Efectivamente, es preciso diferenciar entre los argumentos racionales capaces de justificar la preferencia en favor de una teoría sobre otra y las técnicas de persuasión que pueden utilizarse para lograr la aceptación de la teoría preferida. Aceptada esta diferencia, queda entonces por ver si una reconstrucción de los argumentos de Galileo en que se hayan eliminado los elementos puramente publicitarios se ajusta a un modelo racional llamado "método científico". En este punto Newton-Smith sostiene que aunque se demostrara que aún los argumentos de Galileo reconstruidos racionalmente no se ajustan al mencionado modelo, ello no sería suficiente para considerar, como pretende Feyerabend, que ello constituye una prueba de la falta de aplicabilidad del modelo a la historia científica real.

Parece razonable aceptar junto con Newton-Smith que un solo contraejemplo, o un número pequeño de contraejemplos, puede no ser suficiente para desestimar un modelo racional. Pero si bien Newton-Smith no formula directamente la pregunta acerca de cuál sería la situación en que sí debería abandonarse o por lo menos ponerse seriamente en duda la creencia en la vigencia de un modelo como el método científico, podemos tomar la siguiente afirmación suya como una respuesta a la misma: "Ningún estudio histórico puede justificar la desestimación de una regla metodológica, a menos que, por referencia a reglas metodológicas justificables, se muestre que aquella regla par-

14. Para una útil reseña de la discusión entre Machamer y Feyerabend (hecha desde un punto de vista favorable a este último), cf. F.R.R. Evora, *A Revolução Copernicana-Galileana*, Colección CLE. Campinas, 1988, vol. 4, n° 2, parte I.

15. W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981 (trad. esp. *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona, Paidós, 1987).

16. W.H. N. Smith, *op. cit.*, p. 158.

ticular ha conducido con mayor frecuencia al error que al acierto".¹⁷

Pero esta condición vuelve en la práctica inmune el modelo a la refutación por la evidencia histórica. Habría que establecer cuál es el universo de "casos" de aplicación del modelo a considerar, cuáles son las reglas "justificables" de referencia, etc. pero no existen criterios claros para hacerlo. Es fácil en todo caso prever una falta de consenso insalvable entre historiadores y filósofos de la ciencia al respecto de modo que en la práctica el modelo se volvería irrefutable. Esta es una consecuencia ciertamente no querida por Newton-Smith puesto que su modelo "racionalista moderado" rechaza el apriorismo y adopta como principio de justificación de cualquier modelo que pretenda representar el método científico un argumento inductivo sobre el dominio de la historia de la ciencia. En consecuencia creo que si bien el análisis de un caso histórico específico que no se ajusta a un modelo representativo del método científico puede no ser suficiente para dejarlo de lado, tampoco es posible simplemente ignorarlo con un argumento general del tipo usado por Newton-Smith, sobre todo si se trata de un caso verdaderamente tan importante como el que nos ocupa. Y si por añadidura se diera, como sostiene Feyerabend, que otros casos también "importantes" llevaran a la misma conclusión, el dejarlos de lado sobre la base de un argumento como el de Newton-Smith sería difícilmente aceptable.

De todos modos lo que me interesa destacar es que, aún rechazando éstas y otras críticas similares a Feyerabend, todavía puede sostenerse que la evidencia histórica por él aportada no es suficiente para establecer, como pretende, la tesis de la no racionalidad del procedimiento de Galileo. Como señalé antes, creo que tanto Feyerabend como sus adversarios no han por lo general considerado suficientemente el peculiar papel que han jugado en los cambios científicos revolucionarios antiguas tradiciones racionales. En el caso de la obra de Galileo esta falta de suficiente atención es particularmente notable ya que varios historiadores de las ideas, en particular Koyré,¹⁸ habían encuadrado claramente dicha obra dentro de la tradición platónica. Recordemos a continuación las bases de esta consideración de Galileo como un pensador platónico.

En primer lugar, Koyré señala como la gran línea divisoria entre Platón y Aristóteles la respectiva actitud de ambos hacia la aplicación

de las matemáticas al conocimiento del mundo. En tanto que para Platón la matemática constituye una parte fundamental de ese conocimiento (doctrina llevada a la práctica por él mismo en el *Timeo*), Aristóteles, al menos en el caso de los fenómenos de la región sub-lunar, la deja de lado por no poder dar cuenta de las irreducibles características cualitativas de tales fenómenos.¹⁹ En segundo lugar, Koyré nos recuerda que existía plena conciencia de esta diferencia entre Platón y Aristóteles en la época de Galileo: "Para los discípulos de Galileo, así como para sus contemporáneos y predecesores, matemática significaba platonismo".²⁰ Diversas expresiones del mismo Galileo, en especial un famoso fragmento de *Il Saggiatore*, son citadas por Koyré en apoyo de esta afirmación.²¹ Hacia el final de uno de sus estudios dedicados al tema Koyré hace esta tajante afirmación sobre la relación entre Galileo y el platonismo: "La ciencia nueva es para él una prueba experimental del platonismo".²²

Es preciso mencionar a esta altura que el hecho de que Koyré situara firmemente a Galileo dentro de la antigua tradición platónica no implica que negara el carácter revolucionario de la obra galileana. Por

19. En realidad, la manera en que Koyré y otros han descripto la diferencia entre Platón y Aristóteles en este problema debe ser replanteada. En lugar de atribuir a Aristóteles un simple rechazo de la aplicación de la matemática a los fenómenos naturales terrestres, sería más apropiado afirmar que sólo rechazó la interpretación de éstos en términos de la serie discreta de los enteros naturales. René Thom, en una obra reciente en que realiza una reconstrucción de la física aristotélica a partir de su teoría matemática de las catástrofes, señala al respecto: "Su rebelión (la de Aristóteles) contra el pensamiento platónico es la del topólogo contra el imperialismo del aritmético, la rebelión del apóstol de lo cualitativo contra lo cuantitativo" (R. Thom, *Esbozo de una semi-física: física aristotélica y teoría de las catástrofes*, Barcelona, Gedisa, 1990). Es claro que la falta de desarrollo de esa "matemática de lo cualitativo" fue lo que hizo que de hecho el aristotelismo se identificara históricamente con una actitud de exclusión de la matemática del estudio de los fenómenos terrestres.

20. A. Koyré, *op. cit.*, p. 191. Debe sin embargo recordarse que el platonismo no constituyó por cierto una tradición uniforme. Así, Koyré toma cuidado en distinguir dentro de la tradición platónica la vertiente matemática científica de la vertiente numerológica asociada estrechamente con el platonismo a partir de Jamblico y Proclo en la antigüedad y retomada en la Italia renacentista por la Academia platónica de Florencia.

21. "La filosofía está escrita en este gran libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos (quiero decir el universo), pero no se puede comprender si primero no se aprende a entender la lengua, y a conocer los caracteres, en que está escrito. Se halla escrito en lenguaje matemático, y los caracteres sin triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible entender humanamente una palabra; sin ellos, se dan vueltas en vano por un oscuro laberinto", G. Galilei, *Il Saggiatore, Opere*, VI, p. 232.

22. A. Koyré, "Galilée et Platon" en *Etudes d'Histoire...* (edic. citada), pp. 166-195.

17. W.H. Newton-Smith, *op. cit.*, p. 151.

18. Cf. A. Koyré, *Etudes Galiléennes*, Paris, Herman, 1961 y los estudios sobre Galileo reunidos en *Etudes d'Histoire de la Pensée Scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

el contrario, subraya decididamente este carácter.²³ En este sentido Koyré se opone resueltamente a otras interpretaciones de la obra de Galileo, a saber, las de Caverni y Duhem, y posteriormente Crombie,²⁴ que sacaron a luz antiguos antecedentes de la mecánica de Galileo así como consideraciones metodológicas sorprendentemente modernas *avant la lettre* con el propósito de subrayar su continuidad con el pasado medieval y minimizar así la ruptura representada por su obra. En especial Duhem logró reconstruir una línea histórica de mil años de extensión que conduce desde la teoría del *impetus* formulada por Filopon hasta las teorías de Benedetti y del mismo Galileo. Sin embargo, Koyré replica con razón que no es posible equiparar el concepto galileano de inercia (aunque éste siguiera conservando el nombre de aquel) con el concepto medieval de *impetus*, una especie de impulso poseído por el objeto en movimiento que se suponía se consumía a medida que éste se movía y que, dada su vaguedad, no admitía un tratamiento matemático. Koyré sostiene que el antecedente verdadero de Galileo es Arquímedes, quien aplicara con plena conciencia en la antigüedad el matematismo platónico a la investigación de los fenómenos de la naturaleza.

Este análisis de Koyré ilustra claramente las dos características de las tradiciones racionales que mencionamos más arriba: larga duración y no linealidad. Tenemos aquí en efecto una larga tradición que se remonta en verdad hasta Pitágoras y que, luego de pasar a la oscuridad por un extenso período histórico, es recuperada y desarrollada esencialmente por Galileo (y, por cierto, también por Descartes).

Pero la tesis del platonismo de Galileo suena sin duda extraña, y aún grotesca, para los oídos de quienes comparten una visión de la ciencia según la cual la experiencia sensible es su fundamento y actúa, ya sea a través de la confirmabilidad inductivista o la refutabilidad popperiana (o alguna de sus variantes o combinaciones) como neta línea demarcatoria entre ésta y la especulación metafísica, de la cual el platonismo es sin duda un ejemplo paradigmático. Siendo Galileo uno de los padres fundadores de la ciencia moderna, una interpretación platonizante de su obra es desde esta visión escasamente aceptable. Sin embargo, la

23. "El nombre de Galileo Galilei está indisolublemente asociado a la revolución científica del siglo XVI, una de las revoluciones más profundas, sino la más profunda, del pensamiento humano desde el descubrimiento del Cosmos por el pensamiento griego...", A. Koyré, "Galilée et Platon", *op. cit.*, p. 166.

24. Cf. A. Koyré, "Les Origines de la Science Moderne" en *Etudes d'Histoire...* (edición citada), pp. 61-86.

evidencia histórica acumulada por Koyré y otros autores,²⁵ vuelve difícilmente descartable tal interpretación platonizante.²⁶

Si esto es así, si existen como creo buenas razones para inclinarnos por la inclusión de la obra de Galileo dentro de la tradición platónica, la pregunta que en este contexto se plantea es obviamente cuál sería el impacto de tal constatación sobre la discusión entre Feyerabend y sus adversarios o, más generalmente, entre racionalistas y no racionalistas metodológicos. Para contestar, recordemos algunos rasgos de la tradición platónica (en la vertiente en que se había inscripto Galileo). Un valor central dentro de ella está colocado, como es bien sabido, en una explicación de los fenómenos por referencia a entidades matemáticas ideales. Un principio metodológico derivado a partir de tal preferencia valorativa consiste en la negación del primado de la percepción y de la experiencia ordinaria en el conocimiento del mundo.²⁷ En armonía con este principio, y en oposición al empirismo aristotélico, estas fuentes del conocimiento son sustituidas por Galileo por un cuestionamiento racional y activo de la naturaleza -la experimentación- a través de preguntas que requieren ser formuladas y contestadas en el lenguaje abstracto de la matemática. Así pues, la física galileana descansa sobre una subordinación de la percepción ordinaria a una construcción matemática. De este modo, cuando existe una discrepancia entre la percepción y la hipótesis matemática, el "culpable" de ella ya no será *prima facie* esta última sino la primera. Por ejemplo, el caso antes comentado de la

25. Entre otros podemos mencionar a E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* (vol. 1), Berlin, 1911, I (trad. esp. *El problema del conocimiento*, México, F.C.E. 1953, I); L. Olshki, *Galileo und seine Zeit*, Leipzig, 1927; A. Banfi, *Galileo Galilei*, Ambrosiana, Milan, 1949.

26. Existen por cierto autores que han rechazado esta interpretación no ya sólo sobre la base de cuestiones de principio sino fundándose en estudios históricos. Tal por ejemplo es el caso de Geymonat, quien se basó en un análisis de fragmentos de los primeros textos de Galileo, anteriores a los *Discorsi*, y en algunas cartas posteriores para intentar demostrar que el recurso de Galileo a las matemáticas debe interpretarse no en un sentido platónico sino en un sentido puramente instrumental. Sin embargo, el mismo Geymonat aclara que "no pretende eliminar todas las pautas 'platónicas' de esta obra, sino que se propone el objetivo -bastante más modesto- de mostrar al lector la real complejidad del pensamiento galileano", L. Geymonat, *Galileo Galilei*, edic. esp. citada, p. 208. Es claro que los defensores antes citados de la interpretación platónica de Galileo estarían de acuerdo con esta afirmación ya que ninguno ha pretendido desconocer la complejidad del pensamiento de Galileo.

27. Dice por ejemplo Galileo: "Es por lo tanto mejor dejar de lado una apariencia sobre la cual todos concordamos y usar el poder de la razón, ya sea para confirmar su realidad o para revelar su falacia", G. Galilei, *Dialogue...*, *op. cit.*, p. 256.

introducción de la distinción entre movimientos operativos y no operativos, que permite eliminar la refutación aristotélica del movimiento de la tierra basada, como señalamos antes, en la percepción ordinaria ²⁸ (el argumento de la torre). Esta sustitución de la percepción ordinaria como parámetro básico llega en Galileo aún más lejos a través de la primacía en la explicación de los fenómenos del caso ideal sobre los casos reales o, como lo describe gráficamente Koyré, "la explicación de lo real por lo imposible". Podemos pues suponer junto con Koyré que Galileo trabajó dentro de la tradición platónica, pero es claro además que al crear una ciencia a la vez matemática y experimental de la naturaleza la desarrolló en una nueva y fecunda dirección.

En suma, vista desde un ángulo metodológico estrecho, la empresa galileana podría considerarse como ilustrativa del "todo sirve" de Feyerabend. Pero vista como parte de una tradición racional mayor, en este caso la tradición matemática platónica, esta atribución aparece ciertamente como infundada pues Galileo se ciñó de manera estricta a las constricciones metodológicas que acabamos de mencionar como pertenecientes a esa tradición, en particular la subordinación de la percepción ordinaria a construcciones matemáticas.²⁹ En consecuencia,

28. "Es igualmente verdadero que, al moverse la Tierra, el movimiento de la piedra al caer constituye realmente un largo camino de muchos cientos de metros e incluso de muchos miles... pero la parte de todo este movimiento que es común a la piedra, a la torre y a nosotros mismos permanece imperceptible y es como si no existiese", Galileo Galilei, *Dialogue...*, op. cit., p. 172.

29. El reconocimiento explícito hecho por Feyerabend de la importancia de las tradiciones, las que divide en abstractas e históricas (cf. *Adiós a la razón*, ed. cit., pp. 40-42) parecería acercar su posición a la postura aquí defendida. Sin embargo, es claro que subsisten diferencias esenciales entre su posición y la mía sobre este punto. En tanto que yo creo que en la base de las tradiciones existen ciertos principios generales y normas de conducta derivadas de ellos que mantienen una relativa estabilidad a lo largo del tiempo, y que son seguidas, en parte inconscientemente, aún en los casos de innovación o "revolución", Feyerabend dirige su artillería pesada en contra de quienes afirman la vigencia de tales principios y atribuye una suerte de libertad absoluta a los creadores o innovadores en cada campo. Si bien se puede simpatizar con los valores libertarios que Feyerabend proclama, uno no puede evitar la impresión de que se trata de una concepción individualista un tanto ingenua que, en el fondo, desconoce el papel de las tradiciones que dice reconocer. Otra diferencia importante entre la posición de Feyerabend y la mía se funda en el hecho de que este autor parece atribuir un carácter igualmente no racional a todas las tradiciones. Como se desprende del texto, si bien creo que la distinción entre tradiciones racionales y no racionales no es neta, no por ello considero justificado suprimir la distinción. Independientemente de todo juicio valorativo, es a mi juicio un hecho difícilmente cuestionable que existen tradiciones más determinadas por principios racionales y otras menos determinadas por ellos.

aun aceptando que la revolución galileana incluyó "violaciones" metodológicas como las señaladas por Feyerabend, ello sólo puede justificar calificarla de no racional si se adopta el punto de vista de que la racionalidad de la ciencia, y en particular del cambio científico, consiste exclusivamente en su acuerdo con un conjunto de reglas metodológicas específicas de la ciencia. En cambio, si la revolución galileana se sitúa en el marco propuesto por la interpretación platónica, es claro que tales violaciones, sea que se expliquen por un afán propagandístico o por el estado de los conocimientos de la época, etc., no alcanzan para considerar como no racional la empresa galileana. Se trata en todo caso de violaciones que, medidas lado a lado con la extraordinaria coherencia y aún obstinación mostrada por Galileo en el desarrollo de la tradición matemática platónica, aparecen forzosamente como menores y en todo caso como "auxiliares" del objetivo mayor de construir una teoría matemático-experimental de la naturaleza.

Si la anterior conclusión es correcta, tendríamos al menos un caso en favor de la tesis que planteábamos al principio acerca de la decisiva influencia que puede tener en el análisis de la naturaleza de los cambios científicos la consideración de su relación con tradiciones racionales más amplias. Más allá de ello, habría también espacio para formular con cierta plausibilidad inicial la siguiente conjetura: en lugar de considerar a la ciencia como campo de aplicación de un único modelo racional llamado "método científico", podría ser más apropiado considerarla como un dominio en que han coexistido o existido sucesivamente, según los casos, distintas racionalidades ligadas con diferentes tradiciones.

Estas tradiciones, que *prima facie* podrían ser el platonismo, el realismo, el instrumentalismo, etc., (pero que en realidad deberían ser determinadas por una investigación detallada) son probablemente en algún sentido inconmensurables.³⁰ Sin embargo, con independencia de que ello sea efectivamente así o no, la existencia y peso dentro de la ciencia de distintas tradiciones racionales invita de todos modos, como acabamos de sugerir, a abandonar el monismo metodológico, al menos en su forma ingenua tradicional, en favor de una "pluralidad"³¹ o

30. Tendríamos a partir de aquí un modo de elucidar y precisar el alcance de la inconmensurabilidad entre teorías científicas planteadas por Kuhn, Feyerabend y otros: dos teorías serían inconmensurables sólo si pertenecen a tradiciones racionales diferentes.

31. Cf. S. Vaca, "Modos de la razón" en A. Gargani (ed), *La crisis de la razón*, México, Siglo XXI, pp. 251-270.

"fragmentación"³² de la razón. Pero tratar este controvertido tema de la naturaleza de la racionalidad de un modo general me haría exceder largamente los límites de este artículo.

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas, Fundación Bariloche*

ABSTRACT

This paper addresses the debate between rationalist and non-rationalist views of scientific change, particularly revolutionary change. As an illustrative example of such a debate, the confrontation between Feyerabend and his critics over Galileo's defense of the Copernican system is taken. It is argued that as far as the issue is construed as an opposition between those who claim that changes in science are rational because they follow an allegedly universal pattern called "scientific method" and those who deny that, consideration of real cases in the history of science favors the non-rationalist position. However, if the context of the debate is widened and the role played in scientific change by rational traditions having a scope exceeding the domain of science is taken into account, then the basic rationality embedded in scientific revolutionary changes should in my view be recognized. In the case of Galileo, this has already been shown by Koyré and others who located his work within the Platonic mathematical tradition. Two features of rational traditions are stressed: their long duration (in Braudel's sense) and their non-linearity. Such an appeal to rational traditions in the account of scientific changes involves of course a departure from the isolationist view of science and, beyond that, a commitment to epistemological pluralism.

ESTUDIO CRÍTICO

NOTICIA DEL *TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY* DE MARIO BUNGE

Alfons Barceló

Las siguientes páginas no pretenden ser más que unas notas de lectura con vistas a dar cuenta de un proyecto intelectual de gran envergadura, a saber, el *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge. Esta obra constituye una excelente guía filosófica. Se compone de nueve tomos publicados entre 1974 y 1989; en ella Bunge ha proyectado llevar a término una empresa de cariz aristotélico, esto es, una revisión sistemática, no de todo el saber contemporáneo, pero sí de sus principios generales y resultados más profundos, intentando cohesionar los problemas genuinos de la vieja filosofía con los avances de todas las ciencias fácticas o formales. La meta explícita es proponer una "metafísica científica" que, si bien no utiliza instrumentos especiales ni realiza experimentos propios, recibe la savia (y los hachazos) de las ciencias particulares, al tiempo que procura ajustarse a los estándares de rigor usuales en los campos de conocimiento maduros; es decir, hace uso de la lógica y las matemáticas, gracias a lo cual se consigue un alto grado de precisión formal. Entonces es posible deducir "teoremas" a partir de "postulados" y, sobre todo, disponer de criterios fundados para corregir y revisar las teorías.

Esta obra culmina una brillante, larga y fecunda trayectoria intelectual consagrada a la filosofía de la ciencia (cf. Serroni-Copello, 1989; Weingartner & Dorn, 1990). Por lo que hace al contenido hay que destacar su toma de partido contra todas las formas de idealismo, su beligerancia contra dogmas e irracionalismos, su decidida apuesta por el sistemismo y el emergentismo, su animadversión contra las categorías vagas e imprecisas (como la "dialéctica"). En esta investigación se desarrollan y profundizan los planteamientos metacientíficos sustentados en su gran tratado de epistemología. *La investigación científica* (1967); y se condensan y articulan los trabajos exploratorios llevados a cabo en el ámbito de diversas ciencias (física, lingüística, psicología,

32. Cf. S.P. Stich, *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MIT Press, 1990

economía).

El plan de la obra es el siguiente. Los dos primeros volúmenes se ocupan de Semántica; otros dos de Ontología; los tres siguientes de Epistemología y Metodología; el último de Ética. Las ideas básicas que se pretenden dilucidar en el primer tomo son las de "Sentido y referencia" y los títulos de los capítulos son: 1. Designación, 2. Referencia, 3. Representación, 4. Intensión, 5. Sustancia y Contenido. El segundo volumen lleva por título "Interpretación y verdad" y se compone de los siguientes capítulos: 6. Interpretación, 7. Significado, 8. Verdad, 9. Parentela [Extensión, Vaguedad, Descripción determinada], 10. Vecindario [Matemáticas, Lógica, Epistemología, Metafísica].

El volumen 3 trata de "La configuración del mundo". Los capítulos se refieren a: 1. Sustancia, 2. Forma, 3. Cosa, 4. Posibilidad, 5. Cambio, 6. Espacio-tiempo. El volumen complementario se titula "Un mundo de Sistemas" y se ocupa de: 1. Sistema, 2. Quimiosistema, 3. Vida, 4. Mente, 5. Sociedad, 6. La concepción sistémica del mundo.

El volumen 5 se llama "Explorar el Mundo". La primera parte ("Cognición y comunicación") consta de: 1. Cognición, 2. Conocimiento, 3. Comunicación. La segunda parte ("Percibir y Pensar"): 4. Percibir, 5. Concebir, 6. Inferir. La tercera parte ("Explorar y Teorizar"): 7. Explorar, 8. Conjeturar, 9. Sistematizar. El volumen 6 se titula "Comprender el Mundo". La cuarta parte ("Comprender y Comprobar") se compone de 10. Comprender, 11. Probar, 12. Evaluar. La quinta parte ("Variedad y Unidad") consta de: 13. Cambio epistémico, 14. Tipos de conocimiento, 15. Conclusiones.

El volumen 7 ("Filosofía de la Ciencia y la Tecnología") abarca dos tomos. El primero contiene lo referente a "Ciencias formales y físicas" y se compone de dos grandes capítulos: "Ciencia formal: de la Lógica a las Matemáticas" y "Ciencia física: De la Física a la Ciencia de la Tierra", más una breve introducción a los dos tomos. La segunda parte (el otro tomo) se ocupa de "Ciencia de la vida, Ciencia Social y Tecnología"; los capítulos correspondientes son: "3. Ciencia de la vida: De la Biología a la Psicología", "4. Ciencia Social: De la Antropología a la Historia", "5. Tecnología: De la Ingeniería a la Teoría de la Decisión.

El volumen 8 se titula "Ética: Lo Bueno y lo Justo". Se compone de cuatro partes: I. Valores, II. Morales, III. Ética, IV. Teoría de la acción.

*

Tan ambicioso proyecto tiene como objetivo construir un sistema

filosófico sustantivo, exacto y científico, es decir, dedicado a problemas genuinos, formulado con rigor y congruente con la ciencia contemporánea. Y el primer campo que debe ser explorado es el de la "semántica". Bunge caracteriza esta disciplina como una ciencia normativa poco desarrollada cuyo objetivo es examinar los vínculos entre las cosas concretas y las representaciones abstractas.

Para adentrarse en estos terrenos el autor adopta el "materialismo conceptualista". Se desemboca entonces en la siguiente caracterización: Todo objeto es o bien un objeto factual o un constructo (y la intersección entre ambas clases es vacía). Los objetos factuales son lingüísticos o extralingüísticos (cosas concretas y propiedades o relaciones de cosas concretas). Pero ni los objetos lingüísticos ni los constructos tienen existencia autónoma, sino que son artefactos ligados a la existencia de la humanidad (antiplatonismo), aunque sea lícito "fingir" que existen independientemente de los seres que los piensan o los hablan.

Luego encara los problemas de los referentes (de los predicados, de las proposiciones, genuinos o espúreos, en contextos siempre determinados) y aboga por el realismo (en contra del convencionalismo o de diversos géneros de pragmatismo -fenomenismo, operacionismo). En ese sentido las teorías científicas constituyen representaciones conceptuales de sus referentes (de algunos rasgos de un segmento de la realidad). De ello se sigue que cualquier teoría factual debe incluir una colección de fórmulas semánticas destinadas a interpretar los conceptos básicos en términos factuales. Sólo así es clara la distinción entre convenciones y conjeturas, entre reglas semánticas e hipótesis semánticas (reglas de denotación y supuestos de representación).

Además del conjunto de referentes, las proposiciones científicas tienen extensión e intensión, sentido y derivaciones (la totalidad de sus determinantes conceptuales y la totalidad de sus implicaciones, respectivamente, o -antecedentes y prole lógica). La unión de sentido e implicaciones de un constructo constituye su significado.

Dicho escuetamente, la visión contextualizada de teorías y proposiciones y su insistencia en que las ciencias representan cosas reales le llevan a oponerse a la tópica afirmación de que "el significado de un constructo científico está cargado de teoría" con esta otra: "las teorías (incluso las teorías lógicas) están cargadas de significado" (1, 172). Su concepción puede ser llamada "realismo crítico" (y es ése el rótulo que él asume), lo que le lleva a sostener que nuestras representaciones del mundo externo son simbólicas más que cinematográficas, lo cual es consistente con afirmar que no existen ideas autónomas y que a veces

nuestras ideas logran representar algunos rasgos de la realidad por vías más o menos adecuadas.

Tras la semántica, la ontología. Y una ontología podrá ser llamada "científica" si es exacta e interactúa con las ciencias. Como es su costumbre, estipula diez mandamientos o "*regulae philosophandi more geometrico et scientifico*" (cf. 3, 8-9) para este campo. La conjetura básica es que existen elementos atómicos que se "asocian" y "se ensamblan" dando lugar a cosas concretas de diferentes niveles y con propiedades emergentes. Aunque ya había dicho eso en otros lugares vale la pena reproducir aquí estas frases: "Mecanicismo e individualismo postulan que todas las propiedades son hereditarias o resultantes, ergo explicables por reducción, como es el caso con la carga total de un cuerpo o con el consumo total de bienes en una sociedad. Por el contrario nosotros seguimos la tradición de los atomistas griegos y reconocemos la existencia de propiedades emergentes. Pero, a diferencia del holismo, contemplamos la emergencia como enraizada en las propiedades de los componentes, por tanto explicable en términos de éstos, aunque no reducible a ellos. Por ejemplo, la temperatura es explicable como la energía cinética media de las moléculas, pero eso no es un ejemplo de reducción porque las medias -aunque calculadas a base de los valores individuales- son propiedades colectivas. Si no fuera así tendría sentido atribuir un grado de temperatura a una molécula individual, y una estructura social a una persona, pero eso no es de recibo" (3, 97-98). Desde luego "hemos de contemplar los individuos y sus propiedades como dos abstracciones. La cosa real es el individuo substancial con todas sus propiedades intrínsecas y relacionales. Todo lo demás es ficción" (3, 101). Por tanto no son las cosas, sino nuestros modelos de ellas, quienes tienen propiedades matemáticas (cf. 3, 106, 118).

Para representar las cosas el concepto de función de estado constituye una herramienta especialmente adecuada, ya que las cosas concretas cambian -sin que el espacio de estados factible sea ilimitado. También arguye que existen "géneros naturales" y "especies naturales" definidos vía leyes. Luego aborda el asunto de la "posibilidad", yendo a parar al peliagudo tema de la "probabilidad". Aquí, con beligerancia, se inclina por el enfoque de la "propensión", como rasgo objetivo, entendiendo que el azar es también un género de determinación (diferente del caos). Termina este volumen con unas reflexiones sobre el espacio-tiempo, que no son cosas, pero sí relaciones reales que configuran la trama básica del universo.

El siguiente volumen empieza con la caracterización de "sistema", un concepto fundamental dentro de su ontología, ya que le permite combinar los diferentes niveles de la realidad y tomar en cuenta las propiedades emergentes. Algunos de los postulados que utiliza merecen ser recogidos: "Todos los sistemas, excepto el universo, se originan por agrupamiento [*"assembly"*]" (4, 28); "Cada proceso de agrupamiento va acompañado por la emergencia de nuevas propiedades y la pérdida de otras" (4, 30); "Todos los sistemas están sometidos a la presión selectiva del entorno" (4, 31). Provisto de un conjunto de ideas de este tenor, puede mostrar la superioridad de esta visión en relación con el atomismo o el holismo.

A continuación pone a prueba dicho enfoque en el ámbito de los sistemas químicos (una molécula), biológicos, neurológicos o sociales. De pasada, al tratar de la mente y los procesos cerebrales, se plantea cuál es el estatus ontológico de las ideas (científicas, tecnológicas, culturales o estéticas), al margen de los artefactos que las soportan. Y concluye que las ideas en sí mismas son ficciones y en tanto que tales no tienen existencia física (cf. 4, 168-170). Son procesos cerebrales y sólo sobreviven en tanto hay individuos que los recrean, repiensen, sienten.

Con respecto a la sociedad humana -aunque advierte que no pretende sustituir a los científicos sociales- toma partido por una división tripartita de subsistemas: económico, político, cultural, y considera una comunidad humana como un "sistema concreto", con propiedades emergentes (nuevas) y resultantes (aditivas), en el que interactúan aquellos niveles. Dice, por ejemplo, "El sistema cultural coevoluciona con los sistemas económico y político. Sin embargo, los modos de evolución de estos subsistemas pueden ser completamente diferentes, y ninguno es meramente el reflejo de otro. Así el crecimiento cultural es compatible con un crecimiento económico nulo y estancamiento político, siempre que el sistema político no interfiera destructivamente con la evolución cultural. Más aún, mientras el desarrollo económico se ve limitado por los recursos naturales, no hay tales límites para el crecimiento cultural: cuanto más conozcamos, tantos más problemas nuevos podremos plantear y resolver" (4, 214).

En definitiva, la ontología desarrollada por Bunge intenta combinar toda una serie de ismos: naturalismo (o materialismo), sistemismo, pluralismo, emergentismo, dinamicismo (pero no dialéctica), evolucionismo, determinismo (pero no causalismo), biosistemismo (pero no vitalismo ni mecanicismo), psicosisistemismo (pero no materialismo reduccionista), sociosistemismo (pero no individualismo ni holismo)

(cf. 4, 251-52).

Se abordan en el siguiente volumen los temas clásicos de la epistemología y metodología, tanto en su faceta descriptiva como normativa. Tras examinar los aspectos más generales del conocimiento (que no se reduce a las ciencias) y de los procesos cognitivos, insiste en que no son separables, aunque puedan distinguirse. "La distinción sujeto-objeto es correcta y necesaria mientras no se transforme en la creencia en una completa separación del hombre de su entorno ... En particular, la ciencia y la tecnología no están separadas de la sociedad sino que son actividades sociales; y no están fuera de la naturaleza sino que son aspectos de la interacción del hombre y su entorno" (5, 99). Tampoco hay que primar los aspectos sociales del aprendizaje: "aprendemos en la sociedad, pero es el individuo, y no la sociedad, quien realiza procesos de aprendizaje, pues la sociedad carece de cerebro" (5, 104), aunque sea evidente la enorme importancia del marco social.

No se piense de todos modos que Bunge tienda a la unilateralidad o a la simplificación: "La imaginación es un modo de cognición y sin ella nada grande se consigue jamás en ningún campo ... Sólo la obsesión empirista puede hacernos olvidar por un momento que los datos más valiosos son los producidos con la ayuda de medios imaginativos tales como experimentos complejos inspirados en teorías complejas" (5, 138). Sus reflexiones sobre los "perceptos" y los "conceptos", sobre las categorías "a priori" y "a posteriori", "cualidad" y "cantidad", "inducción" y "analogía" iluminan siempre el panorama, aunque uno pueda discrepar de algún matiz o echar en falta una consideración adicional. Y siempre arguye muy preocupado por poner en primer plano la sustancia y no el condimento: "el objetivo de la investigación científica y técnica es la invención y el descubrimiento, no la argumentación" (5, 227). De ahí que se oponga a toda sobrevaloración de la crítica o de la controversia como sellos de racionalidad o sustancia vital de una ciencia. Y a la entronización de cualquier principio singular: "Los nuevos conceptos no son producto de la inferencia, y las hipótesis obtenidas por deducción rigurosa (por ejemplo, en física teórica) no tienen por qué ser más verdaderas o profundas que las conjeturas obtenidas por inspiración informal" (5, 229).

Sostiene nuestro autor que la investigación arranca de problemas, y no de observaciones o hipótesis. De ahí que dedique unas páginas esclarecidas a señalar algunas pistas para detectar "buenos" problemas en el campo de las ciencias o las tecnologías y a exponer un esquema de reglas del "método científico": 1. Identificar un problema; 2. Plantearlo

claramente (si es posible formal u operacionalmente); 3. Buscar información, métodos o instrumentos para tratarlo; 4. Intentar resolverlo con la ayuda de los medios de la etapa anterior, o pasar a la etapa siguiente; 5. Inventar nuevas ideas, producir nuevos datos empíricos o diseñar nuevos artefactos que puedan ayudar a resolverlo; 6. Obtener una solución exacta o aproximada; 7. Derivar las consecuencias de la solución obtenida; 8. Poner a prueba la solución. Si la solución es insatisfactoria, revisar todo el camino andado o buscar nuevos métodos o supuestos. Si el resultado es bueno, pasar al siguiente punto; 9. Examinar el impacto de la solución sobre el cuerpo de conocimientos y apuntar los nuevos problemas que quedan abiertos (Cf. 5, 253-56). (En términos más compactos y formalizados se postula luego que todo problema está formado por tres componentes: *presupuestos, *generador, *solución).

En el siguiente capítulo "sobre conjeturas" parece pertinente la distinción de las hipótesis *ad hoc* según sean legítimas o no. A las primeras las llama *bona fide* (o "de buena fe") y a las segundas *mala fide* (o "de mala fe"). La eventual escrutabilidad y sistematicidad son los principales indicadores de pertenencia al primer o segundo grupo. Algo parecido se afirma de los "supuestos simplificadores": son mentiras blancas si sirven para buscar la verdad y se convierten en mentiras a secas cuando se presentan como verdades o cuando se continúan manteniendo aunque se haya demostrado su inadecuación (cf. 5, 359).

El volumen 6-sobre el conocimiento- empieza constatando que hay diversos géneros de conocimiento y variados campos de conocimiento científico. Su tesis central con respecto a las relaciones entre esos campos es que "el reduccionismo moderado es una estrategia progresiva y realista, mientras que el antireduccionismo es regresivo, y utópico el reduccionismo radical" (6, 41); y que es tan importante como la estrategia reduccionista ir en pos de la integración de los diversos campos. La visión "sistémica" potencia precisamente este doble juego de reducir lo reducible e integrar lo integrable (síntesis).

Con respecto a los "productos" del conocimiento estipula tres principios básicos: *contrastabilidad, *falibilidad, *perfectibilidad. Y como condiciones necesarias y suficientes de validación plantea el "realismo crítico", una especie de síntesis de racionalismo, empirismo y racionalismo crítico (cf. 6, 70-71), esto es, coherencia con el trasfondo de conocimientos disponibles, pruebas a favor y ausencia de pruebas en contra.

Una interesante tesis filosófica adoptada por nuestro autor es la

siguiente: "las proposiciones -y en general los constructos- existen (formalmente) si y sólo si son cognoscibles. En particular, los valores de verdad son adquiridos o perdidos como resultados de tests de verdad. Esto no nos impide *fingir* , con fines de tratamiento lógico o matemático, que hay constructos, destacadamente proposiciones, separadas del mundo material y, en particular, de los cerebros pensantes" (6, 116). Esta tesis constructivista se complementa con la identificación del órgano de verdad y falsedad: se supone que son los sistemas neurales quienes conceden tales atributos. Aunque se insiste en que la verdad factual no es asunto de creencia, sino de pruebas e indicios ["evidence"] (cf. 6, 129).

El siguiente capítulo -Cambio epistémico- se ocupa del trillado asunto de los paradigmas, revoluciones científicas, inconmensurabilidad de teorías o importancia del entorno social. En este gran capítulo examina toda una serie de enfoques historicistas y relativistas que se pusieron de moda en las últimas décadas. Rechaza la visión sociologista y reafirma el ideal de objetividad de la ciencia, lo que no significa ni inmutabilidad ni infalibilidad.

Analiza a continuación los tipos de conocimiento y plantea que el objetivo de toda ciencia es la búsqueda de leyes, pues la meta suprema de la ciencia es comprender la realidad y esta comprensión sólo puede ser alcanzada con el uso de leyes. Por lo tanto, "*Sin leyes no hay ciencia genuina*" (6, 207).

La recapitulación final de este volumen señala que se han intentado combinar las dos mitades sólidas de las dos grandes tradiciones, racionalismo y empirismo, con vistas a constituir un realismo científico, que es "la epistemología practicada por todos los investigadores científicos en ciencias factuales, sea en el dominio básico o aplicado, y con independencia de la filosofía del conocimiento que se les ocurra profesar" (6, 264).

Llegamos ahora a los volúmenes consagrados a la "Filosofía de la Ciencia y la Tecnología". Ciertamente una filosofía científica y una metodología normativa no pueden legitimarse al margen de las ciencias. Y parece buena opción incluir también las tecnologías científicas que tanta importancia teórica y práctica tienen hoy. El lema que propone Bunge, para evitar la especulación insensata, es "*Primum scire, deinde philosophari*" ["Primero saber, después filosofar"].

El primer capítulo se ocupa de las ciencias formales. Reitera su punto de vista de que los constructos tienen existencia formal, pero no material, y señala que "las interpretaciones no matemáticas de fórmulas

matemáticas sólo son legítimas dentro de contextos extramatemáticos, sea física o teoría económica" (7, I, 31). La caracterización que propone es la siguiente: "Desde un punto de vista epistemológico (o semántico) la matemática no es ni subjetiva (intuicionismo), ni objetiva (platonismo y materialismo dialéctico), sino *neutral*, porque no se refiere ni a la experiencia subjetiva ni a un mundo existente de forma autónoma" (7, I, 38). Con todo, "los constructos matemáticos, aunque creaciones humanas, no llevan la marca de sus creadores: son impersonales o intersubjetivos (aunque no objetivos)" (7, I, 111), de modo que pueden ser tratados *como si* existieran (ficcionalismo). Se tratan también en este capítulo un buen número de temas importantes (desde el teorema de Gödel -que es juzgado de escasa importancia filosófica- hasta las lógicas modales, pasando por el Axioma de elección, teoría de las catástrofes, modelos, probabilidad, y terminando con un repaso de las corrientes principales en filosofía de las matemáticas).

El capítulo siguiente empieza por la física. Son interesantes las consideraciones relativas a las magnitudes y las formas de medición. Del resto, así como de las secciones sobre química, ciencias de la tierra o cosmología, no está a nuestro alcance hablar con un mínimo de rigor y alguna sensatez.

El segundo tomo de este mismo volumen prosigue el análisis en cascada de los grandes campos de conocimiento. El capítulo 3 está consagrado a la ciencia de la vida. Empieza por las relaciones entre química y biología, y en seguida aborda algunos de los grandes problemas filosóficos, en especial, la teleología, en otras palabras, el asunto de la prioridad de la función o del órgano. En consonancia con los puntos de vista ya expuestos, se argumenta que órgano y función no deben ser concebidos separadamente: "Función es precisamente lo que un órgano realiza" (7, II, 22) y, además, tanto aquella como éste cambian. "En breve, los órganos no están diseñados para realizar determinadas funciones, sino que han evolucionado porque eran valiosos para sus poseedores" (7, II, 23). Con respecto a la genética, protesta vigorosamente contra el uso de categorías metafóricas o analógicas ('información genética', 'código genético') y contra las maniobras que pretenden reducirla a la química, por más que haya de basarse en ella. Por lo que hace a la evolución es patente la importancia de Darwin a la vez que es necesario rebasar la "teoría sintética" (Darwin + Mendel) con vistas a constituir una ecología evolucionista de las poblaciones (o ecogenética).

El tema siguiente es la neurociencia, la rama de la biología más compleja y difícil, y la que crece a mayor velocidad. Aquí expone de

forma rotunda su oposición a la dualidad mente cuerpo (ya tratado en Bunge, 1980, y desarrollado con posterioridad en Bunge y Ardila, 1987). Su tesis básica puede expresarse concentradamente mediante la siguiente hipótesis: Los acontecimientos mentales son *idénticos* a ciertos acontecimientos neurofisiológicos.

Otros asuntos del mismo capítulo son la etología, la psicosociología y la sociobiología. Desconfía de toda orientación unilateral aunque aprecie todas aquellas que abren nuevas vías y plantean los problemas con rigor. En las conclusiones del capítulo insiste en la superioridad del sistemismo emergentista que lleva a combinar análisis y síntesis (o reducción e integración).

El siguiente capítulo afronta las cuestiones de la ciencia social. Empieza revisando los principales trasfondos (individualismo, holismo), que considera superados por una visión sistémica. Opina asimismo que leyes y circunstancias no bastan para explicar los hechos sociales; también hay que tomar en consideración reglas y valores. La visión de conjunto es ésta: "La visión sistémica es que las pautas del comportamiento social, aunque todas hayan sido hechas por los hombres, raramente son adoptadas o abandonadas a fuerza de deliberaciones; emergen junto con nuevos grupos sociales (poco más o menos como las leyes químicas emergen junto con los nuevos compuestos químicos); se hallan constreñidas por leyes naturales, circunstancias ecológicas y tradiciones; y se debilitan cuando los grupos que ellas regulan se descomponen -aunque pueden haberse incrustado en la cultura de forma que se conservan hasta mucho después que ha desaparecido su razón de ser. En suma, las reglas del comportamiento social están y no están hechas por los hombres, aunque a menudo de forma inintencionada, y se hallan *constreñidas* por leyes y circunstancias" (7, II, 124).

Después se pasa revista a algunos campos privilegiados: Antropología (tomando como canon o modelo del hombre un sistema biopsico-social), Lingüística (tesis: un lenguaje es un sistema de señales significativas que sirve como instrumento de pensamiento y medio de comunicación y que existe en los cerebros-en-sociedad), Sociología y Política, Economía, Historia. En estos campos cuando se ciñe a los aspectos generales sus reflexiones me parecen correctas y valiosas; cuando desciende a batallar sobre cuestiones muy concretas puede incurrir en juicios peregrinos. (Sorprende, por ejemplo, que una persona tan remiada y quisquillosa conceda patente de "ley económica" a algo tan chapucero como la función de Cobb-Douglas). De la conclusión final

vale la pena seleccionar la siguiente cita: "Todo hecho social, cuando es estudiado en profundidad, presenta rasgos relacionados con el entorno, biológicos, económicos, políticos y culturales. Este pluralismo demanda un enfoque interdisciplinario para todos los problemas de la ciencia social..." (7, II, 215).

El último capítulo versa sobre tecnología: de la ingeniería a la teoría de la decisión. Es esclarecedora su caracterización de los *artefactos* (y la puesta en evidencia de sus diferencias con las cosas naturales). Con respecto a la tecnología se dice que no sólo necesitamos explicaciones causales y estocásticas, sino también *teleológicas*. Luego se pasa revista a las tecnologías clásicas (ingeniería y tecnologías de la vida y de la mente), la tecnología de la información, sociotecnologías (un programa es igual a la suma de teoría más modelo más datos más sistema de valores). Dedicar algunas consideraciones al tema de Investigación y Desarrollo. "La investigación original en ciencia básica es esencialmente impredecible. Si es predecible, entonces es asunto de rutina y no de investigación original" (7, II, 298). De otro lado han de ser distintas (aunque coordinadas) las políticas respecto de la ciencia pura, de una parte, y la ciencia aplicada y tecnología, de otra. Mientras que para la primera hay que adoptar criterios liberales, las segundas deberían estar subordinadas a las necesidades de la sociedad (cf. 7, II, 299).

Una sección corta -pero muy interesante- de este capítulo se halla dedicada a la tecnología general, esto es, teoría general de sistemas y teoría de la decisión. Termina el capítulo -y el libro- con unas escuetas reflexiones sobre la tecnología en la sociedad, con la siguiente propuesta de "imperativo tecnológico": "Diseñarás o ayudarás a poner en práctica únicamente proyectos que no pongan en peligro el bienestar público, y advertirás al público contra cualesquiera proyectos que no cumplan esta condición" (7, II, 310).

El último volumen, dedicado a la Ética, diagnostica que "estamos caminando ciegamente hacia el precipicio atraídos por malos valores y guiados por malas morales" (8, XIII). Para corregir el rumbo encara una triple tarea, constructiva, analítica y crítica. Esto es, proponer mejores idearios sobre valores, moralidad y acción; examinar los conceptos clave; criticar las orientaciones rivales.

La primera parte de este último libro se ocupa de los valores, sus substratos y sus articulaciones. Distingue entre "biovalores", "psicovalores" y "sociovalores"; jerarquiza las apetencias según sean necesidades, deseos o caprichos. Señala que es imposible ordenar todos los valores humanos en una única secuencia lineal; de otra parte indica que

algunos valores son compatibles, mientras que otros son rivales. De todos modos sostiene que pueden reconocerse las "necesidades básicas" y los "deseos legítimos".

Indica más adelante que el asunto de los valores es un asunto de hecho y de conocimiento, y no un tema ligado sólo a gustos y emociones. De ahí que rechaza de forma rotunda las aproximaciones no objetivistas: "La teoría de la utilidad es subjetivista, por consiguiente no científica" (8, 86). Puntualiza luego que estas teorías no logran caracterizar las funciones de utilidad ni someter sus supuestos a tests empíricos (cf. 8, 87). No obstante se cura en salud advirtiendo la posibilidad de que algún día un concepto de utilidad (o valor subjetivo) riguroso sea propuesto sobre la base de investigaciones psicológicas (cf. 8, 87-88). Mientras tanto, "la teoría de la utilidad y sus aplicaciones son ejercicios de frivolidad académica. Sólo producen la ilusión de respetabilidad científica" (8, 90).

La segunda parte del libro está dedicada a las morales. La argumentación se centra en plantear que deben combinarse en pie de igualdad los "derechos" y las "obligaciones". Unos y otras emanan de las diversas necesidades y deseos, así como de los contextos históricos de la vida social. La norma moral suprema que sintetiza estos principios es: "Goza de la vida y ayuda a vivir" (cf. 8, 104-105), una combinación de hedonismo y filantropía, egoísmo y altruismo.

Con respecto a las morales considera que su estudio ha de abarcar aspectos psicológicos, sociológicos e históricos, pues las normas nacen y se consolidan (o no) a través de una secuencia de invención, prueba, imitación, difusión, convención, sanción consuetudinaria o legal. Presenta más tarde su dictamen globalizador con los siguientes términos: "El altruismo es la virtud moral más elevada, y el egoísmo es el pecado moral más grave" (8, 168). Para establecer los principios morales más sobresalientes arranca de su máxima primordial y va a parar a la "igualdad"; de ésta deriva los principios de "libertad" y "fraternidad", los cuales -conjuntamente- conducen a la "justicia", cuya maduración ha de dar vida a la "democracia integral", que es la utopía racional sustentada por este libro.

La tercera parte está consagrada a la ética. Una vez ha advertido que "el individualismo es la ideología disolvente por antonomasia" (8, 214), expone su doctrina ética, formada por un combinado de ingredientes tales como humanismo secular, dosis moderadas de monismo, relativismo, objetivismo y consecuencialismo, cognitivismo, sistemismo y reformismo (8, 218). Bautiza ese entramado ético como "agatonismo",

por estar orientado a perseguir lo bueno tanto en el plano personal como social, y lo describe como altruista, igualitario, universalista y consecuencialista. Por lo que se refiere al papel de las ficciones en los discursos éticos Bunge propone distinguir entre "situaciones ficticias" y "entidades ficticias". Las primeras cumplen un papel heurístico o pedagógico estimable; en cambio las entidades ficticias (el hombre económico, el decisor racional, el sabelotodo) no parecen servir a ningún propósito útil.

Admite que entre "es" y "debe" hay un foso, pero niega que sea un abismo infranqueable. Subraya por el contrario que cada día cruzamos este barranco tanto conceptualmente como prácticamente (cf. 8, 305). Algunos ejes argumentales pueden resumirse con estas frases suyas: "Hay verdades y falsedades morales porque hay hechos morales. Por consiguiente los principios morales son contrastables" (8, 308); "Poner a prueba las teorías éticas es similar a contrastar teorías sobre gramáticas" (8, 311).

La cuarta y última parte de este volumen se ocupa de la teoría de la acción humana. La acción colectiva es juzgada como "acción individual coordinada". Se trata de una actividad cooperativa que -para ser eficiente- debe ser planeada y organizada: la espontaneidad es una garantía de caos y fracaso (cf. 8, 352). Su propuesta en positivo apunta hacia una reforma social progresiva, esto es, un desarrollo social que ha de ser a la vez medioambiental, biológico, económico, político y cultural (cf. 8, 356-357). Una forma de ilustrar y concretar ese ideal sería mediante el establecimiento de una "Carta Universal de los Derechos y Obligaciones de las Personas Humanas".

Estas notas son un somero esbozo de las ideas del *Treatise*. Es evidente que en pocas páginas no se puede aspirar más que a una caricatura no demasiado distorsionadora, y que es imposible presentar algo más que un balance intuitivo, escueto y provisional, dada la enorme cantidad de ideas que esta obra contiene.

Pero al menos querría apuntar un mérito específico -aparte de la descomunal masa de conocimientos que revela la obra. Especialmente destacable es el relativismo y la multidimensionalidad con que se abordan los problemas, sin que ello signifique pastear con modas o papanaterías al uso. Bunge es un censor extremadamente severo de las ideas que estima falaces o erróneas, pero a la vez se esfuerza en rescatar todo cuanto aparezca como valioso (o parcialmente verdadero) de entre el inmenso legado del pensamiento humano. Esta combinación de buen nivel en muchos ámbitos de las ciencias formales o fácticas, posturas

claras, beligerancia y escaso doctrinarismo no es moneda corriente en la literatura filosófica.

Universitat de Barcelona

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bunge, M. (1967): *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*. Barcelona, Ariel, 1969.
- (1974): *Sense and Reference* (Vol. 1 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1974): *Interpretation and Truth* (Vol. 2 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1977): *The Furniture of the World* (Vol. 31 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1979): *A World of Systems* (Vol. 4 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1980): *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*. Madrid, Tecnos, 1985.
- (1983a): *Exploring the World* (Vol. 5 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1983b): *Understanding the World* (Vol. 6 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1985a): *Formal and Physical Sciences* (Vol. 7, Part I del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1985b): *Life Science, Social Science and Technology* (Vol. 7 Part II del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- (1989): *Ethics: The Good and the Right* (Vol. 8 del *Treatise on Basic Philosophy*). Dordrecht and Boston, Reidel.
- Bunge, M.; Ardila, R. (1987): *Filosofía de la psicología*. Barcelona, Ariel, 1988.
- Serroni-Copello, R. (1989): *Encuentros con Mario Bunge*. Buenos Aires, ADIP.
- Weingartner, P.; Dorn, G. J. R. (eds.) (1990): *Studies on Mario Bunge's Treatise*. Amsterdam, Rodopi.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Stoichi Antichi*, 2 vols., Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1989, 1308 pp.

El renovado interés por el estudio de la filosofía helenística debe enfrentarse con el hecho lamentable de que la casi totalidad de los escritos de los filósofos de este período ha perecido. El estudioso sólo cuenta con citas, por lo general breves, conservadas en obras de autores posteriores y que han sido recopiladas en las notables antologías de fragmentos publicadas inicialmente en el siglo pasado o a comienzos de este siglo. En el caso de los estoicos la obra que, pese a sus limitaciones, desempeña aún el papel de fuente fundamental es *Stoicorum Veterum Fragmenta*, publicada en tres volúmenes entre 1903 y 1905 en Leipzig por Hans von Arnim, a los cuales en 1924 M. Adler agregó un cuarto volumen con índices. Hay reimpresiones recientes de esta obra publicadas por la editorial Teubner en su nueva sede de Stuttgart y también por Wm. C. Brown Reprint Library.

La meta de la gigantesca obra de Margherita Isnardi Parente es presentar en traducción italiana todas las fuentes relevantes para el estudio del estoicismo antiguo, vale decir, del estoicismo anterior a Panaecio y Posidonio. Como era de esperar, MIP se basa sobre SVF, pero se aparta de esa obra en numerosos puntos. En primer lugar, von Arnim había reunido en los volúmenes II y III los fragmentos de Crisipo combinándolos con "la doctrina general de los estoicos". Un poco perspicuo cambio de tipografía era un indicio para el lector de que algún fragmento debería ser atribuido directamente a Crisipo. MIP, con muy buen tino, a mi juicio, desliga los dos tipos de textos y reserva la parte VI de su obra (es decir, prácticamente la totalidad del segundo volumen) para los "testimonios sobre la estoa antigua en general", vale decir para aquellos testimonios que no incluyen una atribución precisa a un pensador determinado. MIP también ha omitido algunos pasajes que aparecen en SVF porque los considera puramente repetitivos o porque, a su juicio, representan un desarrollo ulterior de la doctrina o un mero eco de teorías estoicas. En este sentido Filón de Alejandría es quien sufre más omisiones. Por otra parte, MIP incorpora material papirológico o epigráfico que no se conocía en tiempos de von Arnim (como, p. ej., uno de los testimonios antiestoicos del epicureo Diógenes de Enoanda publicados a partir de 1960; cf. II. pp. 1218-1219).

Además de las traducciones propiamente tales, MIP ha agregado numerosas notas al pie de página que resultan útiles y fáciles de consultar, y, además, una extensa introducción. En ésta (pp. 9-74) la autora expone con gran precisión

y acopio de información el desarrollo del estoicismo desde Zenón hasta Diógenes de Babilonia y Antipatro de Tarso, con breves excursos sobre la heterodoxia de Aristón de Quíos o Herilo, y finalmente agrega algunas palabras acerca de la revalorización actual de la física y de la lógica de los estoicos. La introducción va seguida por veinte páginas (pp. 75-95) de valiosa información bibliográfica organizada sistemáticamente: recopilación de fragmentos, fuentes antiguas, traducciones italianas, obras críticas de carácter general y trabajos sobre filósofos estoicos en particular. Dada la alta calidad de las traducciones (y el indudable prestigio de la autora entre los estudiosos de la filosofía antigua) resulta decepcionante constatar algunas deficiencias técnicas que fácilmente generarán frustraciones en más de un lector. Es natural, por ejemplo, que alguien que esté inmerso en el estudio de un problema de física o ética estoica lea algunos pasajes en *SVF* y quiera saber cómo los traduce MIP. Ahora bien, no hay manera de hacer una consulta rápida y expedita. Si bien es cierto que la referencia a *SVF* aparece después de la fuente de cada pasaje, dado que no se sigue el orden de esa obra, el hallazgo del pasaje pertinente es un asunto de azar. Se puede ir de *Stoichi Antichi* a *SVF*, pero no a la inversa. Como tampoco se asigna un número a cada texto, no será fácil incluir una concordancia en alguna futura edición. Este último defecto impide también hacer un tipo de referencia interna que a veces es iluminador: por ejemplo, en p. 566 aparece Diog. Laert. VII. 84 y uno puede preguntarse por su contexto. Ahora bien, éste aparece en las pp. 1053 y ss., pero no hay indicación alguna que permita al lector percatarse de ello. La bibliografía presenta también problemas similares: está organizada por orden cronológico (lo cual es interesante para observar cómo se fueron sucediendo las diversas investigaciones), pero sin ningún tipo de numeración que haga más expedito el hallazgo de un libro o de un artículo. Buscar un item, p. ej., entre las obras de carácter general requiere prácticamente recorrer la lista completa.

En conjunto y pese a las deficiencias señaladas, *Stoichi Antichi* es una obra de gran importancia para el estudio del estoicismo y debería estar en toda biblioteca especializada.

Alfonso Gómez-Lobo
Georgetown University

LEO GROARKE, *Greek Skepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, McGill-Queen's Studies in the History of Ideas. Volume 14. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1990, pp. xv + 176.

El libro de Groarke es ambicioso. El primer capítulo propone "una nueva interpretación de los escépticos". El capítulo segundo ofrece un panorama de "la epistemología griega antes del surgimiento del escepticismo" que incluye a

Jenófanes, Heráclito, Epicarmo, Parménides, Zenón, Empédocles, Anaxágoras. El capítulo tercero, "El surgimiento del escepticismo", examina el problema del conocimiento desde los sofistas a Platón. Los tres capítulos siguientes presentan la concepción del autor sobre el escepticismo griego. Un capítulo final compara el escepticismo antiguo con la epistemología moderna.

La tesis principal del libro consiste, a mi juicio, en sostener que el escepticismo antiguo se interesó primariamente en cuestiones epistemológicas. Más precisamente que la suspensión escéptica "rechaza universalmente todas las alegaciones en favor de una verdad realista y deja lugar así a creencias anti-realistas" (p. 20). Desde que los más caracterizados intérpretes recientes del escepticismo antiguo (especialmente Burnyeat, Frede y Barnes) han argumentado profusamente que los escépticos antiguos no estuvieron primariamente interesados en la posibilidad del conocimiento el lector espera una fructífera discusión de la interpretación dominante.

Al término de la lectura, sin embargo, uno queda con una sensación de insatisfacción. En algunos casos no es claro el modo como Groarke cree que responde a tesis corrientes. Por ejemplo, una de las objeciones clásicas al escepticismo antiguo sostiene que los diferentes escepticismos siempre mostraron algunos rasgos dogmáticos que son incompatibles con su actitud general anti-dogmática. Uno de los que expresaron ese cargo, y que el autor cita, fue Bertrand Russell: "El escepticismo como filosofía no es mera duda sino lo que habría que llamar duda dogmática". Y agregó: "es este elemento de dogmatismo el que hace vulnerable el sistema" (*A History of Western Philosophy*, citado por Groarke, p. 10). En la misma sección del libro Groarke afirma que "no hay escépticos no mitigados" y que "todas las escuelas del escepticismo antiguo mitigaron de un modo u otro sus opiniones" (p. 14). Pero difícilmente admitiríamos que esta es una respuesta adecuada a una opinión como la que expresa Russell. Lo sería una que probara que por lo menos alguna escuela del escepticismo antiguo mitigó todas sus opiniones.

El autor distingue acertadamente entre las interpretaciones de Burnyeat y de Frede y concentra su crítica en la primera. Como es sabido Burnyeat propuso que se interpretara la "suspensión" escéptica no como una suspensión del conocimiento (en cuyo caso las creencias quedaban fuera del alcance de la suspensión) sino como suspensión de las creencias mismas. Según esta interpretación el escéptico antiguo se abstiene de creer, se toma su actitud en serio y su escepticismo es eminentemente práctico. La preocupación por el conocimiento sería propia del escéptico moderno quien practica una suspensión puramente teórica dejando intactas las creencias y sin que su vida práctica quede afectada por sus dudas filosóficas.

La interpretación de Burnyeat es, por cierto, cuestionable, pero lo que llama la atención es que Groarke la considere obviamente equivocada. A veces cita pasajes de la obra de Sexto que parecen contradecir abiertamente la interpretación de Burnyeat, aunque lo hace siguiendo la traducción de Bury. Ahora bien, la traducción de Bury es en algunos casos una muestra destacada de la

interpretación que Burnyeat ha procurado superar. En consecuencia cierta circularidad rodea esos intentos de Groarke. Por otra parte el autor recurre con la mayor frecuencia a la traducción de Bury de *Contra los lógicos* que, como es sabido, es una de las obras más importantes de Sexto y una de las traducciones menos afortunadas de Bury. Es cierto que el autor no siempre sigue la versión de Bury. Por lo menos en dos casos he comprobado que se aparta de ella, aunque introduce una terminología aún más "moderna". En un caso leemos, entre prudentes corchetes, "subjective", lo que, sin duda, favorece mucho su propia interpretación (cf. p. 55, el texto es *M 7.140*). En el otro caso introduce "ideas", un anacronismo en que Bury no incurre (p. 125, el texto es *PH I, 8*).

Independientemente de los detalles, lo que es significativo es que la "prueba" que ofrece Groarke consiste en la mera cita de pasajes de la obra de Sexto los que han sido muchas veces comentados por los intérpretes actuales. Al ser tan primitivo el nivel de discusión, Groarke se encuentra en dificultades para explicar de un modo plausible el sorprendente hecho de que muy distinguidos intérpretes no hayan logrado ver lo que para él es evidente, tanto para no incurrir en interpretaciones obviamente erróneas como para corregirlas. Hacia el final de su obra el autor sugiere que en mayor o menor medida los intérpretes han sucumbido a un poderoso prejuicio: "Se echa a un lado al escepticismo no porque se lo haya estudiado cuidadosamente y se lo haya encontrado insuficiente sino porque va contra el espíritu del pensamiento occidental tal como lo ha retratado la filosofía moderna. Esa concepción glorifica el uso de la razón, la posibilidad de la ciencia y la capacidad humana para establecer la verdad y se impacienta con los escépticos que atacan esos ideales" (p. 153). Y al comienzo de su libro señala que no advierte "ningún esfuerzo serio por asir los detalles de las concepciones escépticas" (p. 27).

Dejando de lado estos cargos de incompetencia académica y aún de conspiración filosófica, el hecho es que uno de los méritos de los recientes intérpretes del escepticismo antiguo es su esfuerzo por liberar de supuestos modernos (en general) y racionalistas (en particular) nuestra comprensión del escepticismo antiguo.

Es difícil determinar si el autor se dirige a una audiencia relativamente especializada o a un público más amplio. El radicalismo de su discusión sugiere lo primero, el carácter pedagógico de ciertas citas, lo segundo. Por ejemplo cita *M 11.110-67* (cf. p. 134), es decir, todo el capítulo cuarto de *Contra los Moralistas* o bien *M 7.166-89* (cf. p. 119) el largo testimonio sobre Carnéades.

Otros detalles de la edición dejan que desear. Una cita de la traducción de Bury (p. 74, línea 5) omite una línea de *M 7.194 ss*. Es un error citar *PH 1.135* para probar que Sexto atribuye el octavo modo a pirrónicos anteriores (cf. p. 95) pues en tal lugar no hay ninguna referencia a ellos. También es un error señalar que Enesidemo atribuye los diez modos a pirrónicos anteriores (p. 125) porque esto lo dice presumiblemente Sexto (cf. *PH 1.36*) empleando un plural que probablemente comprende a Enesidemo. Otras veces, como en el pasaje anterior (p. 95), Groarke aparentemente considera que es Sexto el redactor de los modos. La cita

de *PH 1.168* (cf. p. 127 nota 3) es errónea; el texto corresponde a *PH 1.33*. Algo falta para dar sentido a la frase que remite a *M 7.190-98* (cf. p. 139).

Finalmente, el autor considera que la traducción de "equipolencia" como "probabilidad igual" es anacrónica porque recurre a una noción moderna de "probabilidad" (p. 105 nota). Debíó reconocerle créditos a I. Hacking (*The Emergence of Probability*) que notoriamente fue quien señaló el carácter específico de la "probabilidad" moderna.

Ezequiel de Olaso

RICARDO MALIANDI, *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1991, 93 pp.

Ricardo Maliandi es autor de numerosos artículos y comunicaciones referidos a diversos temas de ética y antropología filosófica. Algunos de esos artículos han sido reunidos en obras como *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, editado por Biblos en 1984 y *Ética convergente* (en prensa en España), como así también en obras de carácter colectivo (AA.VV., *En torno a la democracia*, Santa Fe, Rubinzal-Culzoni Editores, 1990 y AA.VV., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991, para mencionar dos de los más recientes).

Adherido en líneas generales a la ética discursiva apeliana, ha venido trabajando en los últimos veinte años en el tema de la conflictividad, tema que podría producir una "transformación" importante de dicha ética en la línea de una "convergencia" con la ética axiológica (ética a la que se ha dedicado desde su doctorado en Maguncia, Alemania). Maliandi pretende incorporar a la ética discursiva los elementos rescatables de la ética material de los valores —por ejemplo, la referencia de las valoraciones morales a valoraciones extramorales y la importancia concedida a los conflictos axiológicos—, rechazando de dicha ética el intuicionismo —en la medida en que no puede brindar un criterio de validez intersubjetiva en la fundamentación de las normas morales— y el carácter hipostático asignado a los valores. Es a partir del tema de la conflictividad que se podría lograr, según Maliandi, una "convergencia" de ambas éticas, uniendo el intento de fundamentación de las normas al intento de fundamentación de las valoraciones. La búsqueda de la ética convergente supone para Maliandi la afirmación de la convicción de que "el diálogo debe continuar", y *Ética: conceptos y problemas* parece ser el primer paso en este diálogo emprendido, en tanto sienta las bases de un discurso común a partir del cual comenzar a dialogar. En "Menos que un prólogo" el autor señala que este libro representa la primera parte de una obra sobre ética, proyectada en tres volúmenes: luego de esta "presentación panorámica" de la temática del *ethos*, una segunda parte se ocupará del problema de la fundamentación de las

normas y una tercera de la importancia que tiene con respecto a dicho tema la cuestión de la conflictividad. Pienso que a partir de la lectura de los artículos y comunicaciones de Maliandi, sobre todo de los últimos años, se podría pensar en una cuarta parte —que no ha sido considerada por el autor— de esta obra proyectada. Esta cuarta parte tendría que ver con la caracterización de su "ética convergente", la transformación de la ética discursiva que la misma supondría y los problemas que se generarían desde la incorporación de la temática de la ética axiológica (sobre todo, según mi parecer, en lo referente al concepto de racionalidad y la necesidad de una "ampliación" del mismo).

Ética: conceptos y problemas representa una introducción general a la temática ética, y está dirigida no sólo a los estudiantes de la carrera de filosofía, sino también al lector interesado en los temas éticos. El estilo claro de la exposición y los cuadros esquemáticos y comparativos permiten una adecuada comprensión de la problemática para aquellos que no se dedican a la filosofía. El primer apartado "Ética y *ethos*", destaca el carácter reflexivo de la ética y el hecho de que el *ethos* mismo (fenómeno de la moralidad) implica un esfuerzo de esclarecimiento: por eso la ética como tematización del *ethos* es tematización de sí misma (p. 11).

El carácter complejo del *ethos* puede ser simplificado en lo que a su tematización se refiere realizando una presentación en forma de dicotomías, en virtud de las dimensiones bipolares que se pueden visualizar en el mismo. Estas son la dicotomía deonto-axiológica (horizontal), la dicotomía axiológica (vertical) y la dicotomía onto-deóntica. Mientras que las dos primeras son dicotomías intraéticas, la tercera es extraética. La dicotomía deonto-axiológica es la que se presenta en las oposiciones norma-valor, deber-bien, imperativo-juicio de valor, etc., y hace visibles las dos "puertas de entrada" del *ethos*: la norma (lo deóntico) y el valor (lo axiológico). En este ítem rescata Maliandi la importancia de la ética material de los valores, señalando el carácter indiscriminado que tuvo la impugnación de la misma que, al negarla en bloque, no rescató los aspectos interesantes. Con dicotomía axiológica se hace referencia a oposiciones verticales como bien-mal, valor-disvalor, moral-inmoral, etc., en tanto que dicotomía onto-deóntica se refiere a la bipolaridad entre lo ético y lo extraético. Por ejemplo, la normatividad frente a la facticidad, lo que es *de jure* frente a lo que es *de facto*, etc. (sin excluir la presencia de zonas de intersección entre los polos).

En tercer lugar, se aborda la temática de los niveles de reflexión ética. Si bien Maliandi define la reflexión como *intentio obliqua* por la cual el sujeto se convierte en objeto de sí mismo, destaca la importancia del diálogo, la contraposición de perspectivas y el intercambio comunicativo como formas de posibilitación de la reflexión deliberada (el discurso comunicativo al que hará referencia en la segunda parte prometida de su obra).

Son cuatro los niveles de reflexión ética: reflexión moral, ética normativa, metaética y ética descriptiva, niveles que son presentados en cuadros comparativos de diferencias y coincidencias, cuadros que permiten una rápida visualización

de los puntos a tener en cuenta en cada aspecto. En esta tercera parte del libro, realiza también Maliandi una consideración sobre el sentido de una ética aplicada como reflexión de la ética normativa sobre la legitimidad de aplicación de ciertas normas. El autor entiende la ética aplicada como "la tarea que realiza la reflexión moral cuando ha sido adecuadamente ilustrada por la ética normativa". La normatividad de la ética aplicada es una suerte de normatividad indirecta, ya que funciona como instancia esclarecedora sin pretensiones de erigirse en instancia de toma de decisión. Esta normatividad indirecta se hace evidente en la ética discursiva de Apel, en la que la norma básica siempre presupuesta en todo acto de argumentación no prescribe ninguna norma determinada, sino sólo indica cómo se legitiman las normas prescriptivas en cada situación. Es desde el planteamiento apeliano que encuentra Maliandi un criterio para el problema de una ética aplicada, problema que aparece como "urgente" en virtud de la crisis actual y de las necesidades de respuestas "dialogadas" y consensuadas a diversas situaciones.

La cuarta parte del libro se refiere a los métodos de la ética. La importancia del método como actitud formal hacia el objeto a tematizar se halla reflejada en el hecho de que aún aquel que niega el método tiene que hacerlo "metódicamente". Maliandi describe en líneas generales las características de cinco métodos: el método fenomenológico (destacando en este punto las importantes sugerencias que se podrían aprovechar de los análisis fenomenológicos de la vida emocional realizados por Scheler); el método analítico (indicando la complementación de este método con el antes señalado a partir de las reflexiones de P. Ricoeur); el método dialéctico (del que rescata, más allá de toda connotación ideológica y/o metafísica en su concreción histórica, la expresión de la exigencia racional de resolución de conflictos); el método hermenéutico (con su valoración de la experiencia histórica por sobre toda "deducción abstracta" o pretensión trascendental) y el método trascendental (la búsqueda sistemática de las condiciones de posibilidad del obrar moral). Es interesante destacar que Maliandi, que se adscribiría a este último método en tanto seguidor de Apel, señala (p. 81) que este método no excluye el empleo de los demás, "incluso del método hermenéutico". Creo que esta afirmación ya está indicando que la inclusión de la temática de los valores (proyecto de Maliandi) le va a exigir a la ética discursiva un pasaje de lo normativo por la situación particular, a través de la mediación histórica.

La quinta parte del libro presenta la aporética del *ethos*, en un intento de clasificación de los distintos problemas éticos y las posibles soluciones a los mismos. La intención en esta presentación esquemática es poner de manifiesto la multiplicidad de problemas y no los rasgos propios de cada uno. El problema fundamental de la ética normativa es el de la fundamentación y, en este sentido, se puede afirmar la posibilidad de brindar un fundamento para la ética o bien negar dicha posibilidad (en este último caso nos enfrentamos con los relativismos, escepticismos y falibilismos morales). Si se acepta la posibilidad de fundamentación, ésta puede asumir un carácter deontológico (ética de la

convicción, Kant), o bien un carácter teleológico o consecuencialista (ética de la responsabilidad, utilitarismos). Otro criterio a tener en cuenta en la problemática de la fundamentación sería el de distinguir entre una fundamentación empírica (ética evolucionista) y una fundamentación trascendental (ética discursiva apeliana).

Otros problemas son: el origen de la moral (con las dos clásicas respuestas del heteronomismo moral y el autonomismo); la aplicabilidad de las normas (situacionismo versus casuismo); la rigurosidad de las normas morales (rigorismo versus latitudinarismo); la esencia de lo moral (éticas materiales versus formalismo ético); la libertad (determinismos versus indeterminismos), etc. Como problema propio de la metaética presenta Maliandi el del carácter cognitivo de las valoraciones morales, con toda la variedad de posibilidades que admiten los cognitivismos y los no cognitivismos.

Creo que esta rápida y somera descripción de la obra evidencia que el libro de Maliandi se caracteriza por ser didáctico, ordenado, y por una adecuada presentación de los problemas básicos de la ética. Sin lugar a dudas, la segunda y la tercera parte prometidas de esta obra proyectada serán las más interesantes, en tanto supondrán el aporte más original de Maliandi a la ética, en la temática de la conflictividad y en su "transformación" de la ética discursiva. Maliandi ha "iniciado" el diálogo con esta aclaración de conceptos, y creo que en todo el libro se destaca el hombre que piensa "dialogalmente" por detrás del profesor que expone.

Mónica B. Cragnolini

RICHARD J. BERNSTEIN, *Beyond objectivism and relativism. Science Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 3ra. edición, 1988, p. 284.

El libro está integrado por cuatro partes tituladas respectivamente "Beyond objectivism and relativism: an overview", "Science, Rationality and Incommensurability", "From Hermeneutics to praxis" y "Praxis, Practical Discourse and Judgment". Incluye además un Prefacio, un Apéndice con carta dirigida al autor por el Prof. Gadamer, dos índices —uno temático y otro de autores— y una bibliografía.

En el desarrollo del texto Bernstein se propone describir un fenómeno relevante de nuestro tiempo cuyos efectos, señala, incomodan el desarrollo de nuestra vida intelectual y cultural. Este fenómeno encuentra su expresión en las ya clásicas oposiciones entre racionalidad-irracionalidad, realismo-antirrealismo, objetividad-subjetividad y objetivismo-relativismo. Concentrándose en el análisis de la dicotomía objetivismo-relativismo, el autor intenta en primer

lugar clarificar el origen de la misma para luego, en segundo lugar, poner a prueba lo que considera su tesis central, a saber: que en nuestros días somos testigos y partícipes de un movimiento que intenta ir más allá de toda posición objetivista o relativista.

Con anterioridad a estos análisis especifica qué habrá de entender por "Objetivismo" y por "Relativismo". Denomina "objetivismo" a aquella corriente de pensamiento que sostiene que hay o debe haber, alguna matriz o marco conceptual permanente, ahistórico, al cual recurrir para determinar la naturaleza de la racionalidad, de la verdad, la realidad, lo bueno, lo correcto. El relativista en cambio no sólo niega las pretensiones del llamado "objetivismo", sino que va más allá; sostiene que al considerar los conceptos filosóficos de racionalidad, verdad, etc., nos vemos forzados a reconocer que en definitiva deben ser entendidos como relativos a un esquema conceptual específico, a un marco conceptual teórico, a un paradigma, a formas de vida, a la sociedad o a la cultura. En otras palabras, para el relativista no hay un único metalenguaje por medio del cual podamos evaluar racionalmente teorías o paradigmas rivales.

Bernstein considera que la matriz teórica a partir de la cual se generan estas dicotomías es la representada por el cartesianismo —tomado en sentido muy amplio— y su "ansiedad" por obtener un punto arquimédico sobre el cual fundar nuestro conocimiento. Pocos autores, advierte Bernstein, han visto que la concepción cartesiana está determinada más por un motivo práctico que por auténticas cuestiones epistemológicas o metafísicas; de acuerdo a esta interpretación la búsqueda de aquella "roca firme" apunta más a proteger nuestras vidas de las vicisitudes que la amenazan que a cuestiones puramente teóricas. La disyuntiva cartesiana podría expresarse, pues, del siguiente modo, o encontramos un punto estable del cual sostenernos (objetivismo) o nos invaden las sombras, el engaño, la oscuridad (relativismo). Sólo sobre la base de aceptar alguna versión del cartesianismo deviene inteligible la oposición relativismo-objetivismo. Este dualismo, parasitario de la versión mencionada, es a juicio del autor *erróneo y distorsionador*, y propone "exorcisar" esta posición para lograr ir más allá de toda posición dicotómica.

Seguidamente y con el fin de mostrar que existe en la actualidad un movimiento que tiende a superar el modelo mencionado más arriba, analiza los aportes intelectuales de distintos pensadores contemporáneos, centrándose en los de Kuhn, Winch, Gadamer, Habermas y Arendt. Inicialmente Bernstein enuncia su tesis según la cual lo que está en juego por debajo de toda esta controversia es la noción de *racionalidad humana*. Y agrega que los intentos más serios de superar las visiones dicotómicas tienen que ver con filósofos que han sugerido una concepción de la racionalidad ajena a aquella que tiene que ver con "argumentos conforme a los cánones de la lógica".

La estructura de las revoluciones científicas (1962) de Kuhn representa según el autor un punto clave —dentro del ámbito de las ciencias naturales— hacia una nueva concepción de las ciencias. Su apelación a la historia de la ciencia le

permite apreciar por un lado, el carácter práctico de la racionalidad científica, y por otro aproximarse a una concepción hermenéutica del quehacer humano. Su polémica tesis de la inconmensurabilidad de los paradigmas o teorías científicas, le ha valido severas críticas de intérpretes que lo analizan desde posiciones dicotómicas y deformantes. Bernstein intenta sostener que dicha tesis no soporta lecturas provenientes del objetivismo ni del relativismo —al menos no tiene nada que ver con el tipo de relativismo que sostiene que no puede haber comparaciones racionales entre paradigmas—; Kuhn, siempre según nuestro autor, no niega la posibilidad de comparar teorías o paradigmas rivales, lo que intenta es mostrarnos qué hacemos cuando efectuamos las mencionadas comparaciones, concluyendo que es la razón práctica —y no la irracionalidad— lo que está en juego en las mismas. La obra de Peter Winch, *La idea de una ciencia social y sus relaciones con la filosofía* significó para las ciencias sociales lo que la obra de Kuhn para las naturales.

Así es que según nuestro autor, tanto Kuhn como Winch recuperan para sus planteos la dimensión hermenéutica de la experiencia, el valor de la tradición en la comprensión humana, el papel de la interpretación y la función esencial del juicio práctico. Sin embargo la aproximación de estos autores a la dimensión hermenéutica es sólo indirecta. Y agrega Bernstein, que es en la totalidad de la obra de Gadamer y su proyecto, donde podemos encontrar un modo de pensar y de comprender nuestro ser-en-el-mundo que representa una auténtica alternativa frente a las posiciones dicotómicas; lo expresado en *Verdad y Método* ofrece una clara posibilidad de "exorcisar" la ya mencionada "ansiedad" cartesiana. En Gadamer es posible reconocer, siempre según Bernstein, la fusión de la filosofía hermenéutica con la *praxis* y la defensa de la comprensión en sí misma como una forma de razonamiento y conocimiento práctico —vale decir una forma de *phronesis*. En Gadamer la apropiación de los conceptos de *praxis* y *phronesis* —tomados de la tradición de la filosofía práctica— proceden de tal modo que nos capacitan para obtener una perspectiva crítica de nuestra propia situación histórica. Estos análisis, finalmente, contribuyen a enfatizar el carácter esencialmente dialogal de nuestro modo-de-ser-en-el-mundo y tomados en su totalidad representan un movimiento contra el objetivismo y el relativismo.

Por último Bernstein analiza las contribuciones de Habermas, Arendt y Rorty en relación a las concepciones de *praxis*, *phronesis*, *discurso práctico* y *juicio político*, concluyendo que la propuesta de cada uno de ellos recupera el sentido de la racionalidad práctica, representando así —al igual que Gadamer— un auténtico movimiento contra las posiciones dicotómicas. Puede observarse además que, a pesar de las diferencias conceptuales que los distinguen, coinciden en reconocer que el ejercicio de la *phronesis*, del discurso práctico, presupone la existencia de una auténtica comunidad dialogal, solidaria, que paradójicamente es difícil de alcanzar en nuestros días.

María Cristina DiGregori

AVNER COHEN Y MARCELO DASCAL (eds.) *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?*, La Salle, Illinois, Open Court, 1989, p. XV + 334.

Como indican los editores en el "Prefacio", la frase "institución de la filosofía" no es ni clara ni carente de ambigüedad, ya que la comunidad filosófica actual se caracteriza por una ausencia de consenso sobre su propia identidad, sobre lo que es fundamental en el ámbito de la filosofía y sobre lo que debe ser considerado como genuina actividad filosófica. Es en respuesta a estas cuestiones que los editores consideran útil una aproximación al concepto de "institución filosófica", en la medida en que los filósofos son individuos que dependen de departamentos de filosofía en instituciones de enseñanza, que leen (y publican en) revistas de filosofía, participan en congresos de la especialidad, etc. El problema a plantearse es el de la legitimidad de la noción de filosofía como institución, habida cuenta que desde una definición esencialista de filosofía, "los filósofos institucionalmente definidos como tales no necesariamente son verdaderos filósofos" (p. XI). Para los partidarios de una concepción esencialista de la filosofía, ésta no representa una creación cultural entre otras; sino el producto siempre presente del pensar auto-reflexivo y, si bien puede poseer rasgos institucionales, los mismos son calificados como meramente contingentes. Pero los oponentes de esta concepción consideran que este punto de vista en sí mismo no es más que *otra* creación cultural (platonismo) surgida en cierto contexto, y que la filosofía puede "jugar" distintos roles en distintos contextos culturales.

Este desacuerdo implica dos visiones opuestas en la actual situación de crisis: lo que para unos es un mero *cambio dentro* de una tradición, para otros implica una *ruptura con* la tradición, que abre el camino a una condición totalmente nueva. Por eso pareciera que en este momento la filosofía no puede ser otra cosa que *metafilosofía*, es decir, filosofía auto-reflexiva y auto-investigadora. (p. XII)

Repensar la tarea de la filosofía es el compromiso asumido por los autores de estos artículos, más allá del hecho de que sus respectivas visiones del futuro de la misma sean pesimistas u optimistas. Mientras que en Europa continental esta cuestión viene planteándose desde el fin de la II Guerra Mundial, en la filosofía angloamericana el asunto es más reciente. Esto se debe en parte al hecho de que la filosofía analítica se interpretó a sí misma como alternativa frente a las formas tradicionales de pensar. Pero ahora las críticas vienen del seno mismo de la filosofía analítica, y en este sentido Rorty es no sólo autor del primer artículo de esta obra, sino el referente de varios de los artículos de la misma.

La primera parte de la obra se titula "Philosophy: self-identity questioned" y se inicia con el artículo de Richard Rorty, "Philosophy as Science, as Metaphor, and as Politics". Según Rorty, a la forma de filosofar "cientificista" característica de comienzos de siglo, con una actitud fundacionista, objetivista y contempla-

tiva (Husserl, y el positivismo) se le oponen, como formas de reacción, la filosofía "poética", propia de los heideggerianos, y la "política", de los pragmatistas. En la búsqueda de las diferencias entre estas dos formas de reacción, Rorty parte de un análisis de la metáfora y de la desconfianza de ambas corrientes hacia las metáforas dominantes, visuales y fundacionistas. El autor desea articular una teoría de la metáfora que eluda la consideración de la misma como fenómeno lingüístico de segundo rango, y lo hace tomando elementos de Davidson y señalando el papel de la metáfora como fuente de nuestras creencias (más que como mera forma de decir las cosas de otro modo).

En la búsqueda de las diferencias entre las dos formas de reacción a la filosofía "cientificista", Rorty destaca la actitud política: para los pragmatistas, contrariamente a los heideggerianos, la tarea del pensamiento es un "servicio a la comunidad": el filósofo no debe ser indiferente a la contraposición democracia-totalitarismo. Frente a las metáforas muertas para las que los pragmatistas ya no encuentran uso alguno (ley moral, autoridad de la razón, etc.), están otras (progreso, cultura), que aún poseen rasgos útiles para la defensa de la democracia.

El artículo de Héctor-Neri Castañeda, "Philosophy as a Science and as a Worldview", representa una visión optimista de una filosofía que no sólo no padece una crisis de identidad, sino que, por el contrario, se halla en un estado floreciente, en el que son posibles todas las conexiones interdisciplinarias, todos los temas y sus aplicaciones, accesibles, y todos los métodos practicables. En una posición decididamente metafísica, Castañeda considera que los problemas de la filosofía son problemas fundacionales, a partir de los cuales se hace posible un pluralismo filosófico, necesario ya que "el mundo difiere según los contextos y las perspectivas".

La teoría de Guise, como alternativa a la solución fregeana (sentido/referencia) de la paradoja de la referencia ilustra el proceso filosófico según Castañeda: la exégesis filosófica de los hechos de experiencia y el lenguaje que los describe; el análisis del problema; la consideración de alternativas "*dia-philosophical*", y la construcción cooperativa de una "*sym-philosophical Theory*" (p. 58); y pone de relieve la visión optimista del autor con respecto a la práctica de la filosofía.

Hilary Putnam, en "Why is a Philosopher?" considera que las modas intelectuales, con consecuencias autocontradictorias, representan una amenaza para la posibilidad de la tarea filosófica misma. El positivismo lógico y las tendencias relativistas de la actual filosofía francesa poseen, por detrás de sus diferencias, una visión del mundo reductiva post-darwiniana, en la que la representación no puede compaginarse.

Putnam sostiene un realismo interno (paralelo a su teoría de la división lingüística del trabajo) que considera la referencia como interna a los textos o teorías, lo que implica abandonar la antigua metafísica realista, pero sin llegar a una posición de relativismo total ya que hay "mejores" y "peores" textos. Pero propone abandonar los grandes proyectos metafísicos y epistemológicos (y

retornar al *Lebenswelt*), si bien la idea de una "moratoria" para la ontología y la epistemología parece sugerir que las mismas serán posibles en un futuro (a diferencia de la disolución de la filosofía en la cultura propuesta por Rorty).

El artículo de A.J. Mandt, "The Inevitability of Pluralism: Philosophical Practice and Philosophical Excellence" es una muestra de cómo la práctica de la filosofía en EE.UU. produce conflictos—entre instituciones—que pueden ser vistos, más allá de lo político, como significantes desde un punto de vista filosófico. Estos conflictos muestran para el autor que la filosofía está fundada en su propia práctica, y que la práctica comunitaria es intrínseca y no extrínseca a la filosofía misma.

En la segunda parte del libro, "Philosophy: interpreting the Crisis", el artículo de Avner Cohen, "The 'End-of-Philosophy', an Anatomy of a Cross-Purpose Debate" señala que la crisis actual que indica el "fin de la filosofía" representa tanto una afirmación postmoderna sobre la filosofía como una afirmación filosófica sobre la cultura postmoderna. En este sentido, interpreta el proyecto rortiano como desenmascaramiento del *ethos* de la filosofía. La crisis de la filosofía debe ser vista a partir de dos hechos fundamentales, según Cohen: el fin de las ideologías (la sospecha generalizada ante todo sistema totalizador) y la amenaza de destrucción nuclear.

Contra la concepción histórica de Rorty, David Rosenthal ("Philosophy and its History") considera que el "*problem-solving paradigm*" es indispensable a la filosofía, y que hacer de ésta un fenómeno cultural conversacional significa abandonar dicho paradigma y la filosofía misma. Pero propone conciliar este paradigma con el carácter histórico de la filosofía (aplicando las nociones de Davidson de *translation* y *charity* a la relación con el pasado), y señala que hacer historia de la filosofía ya es participar de un debate actual proponiendo soluciones a problemas contemporáneos.

Al igual que Rosenthal, Mark Okrent ("The Metaphilosophical Consequences of Pragmatism") ataca a Rorty con un argumento similar al utilizado por el primero: si el pragmatismo se define negativamente, ¿cuál es el *status* de la tesis pragmatista misma en relación con el lenguaje? ¿Es el pragmatismo una explicación objetiva sobre la naturaleza del lenguaje o es una recomendación que invita a dejar de lado la investigación sobre el lenguaje, el conocimiento, etc.? Rorty se ubica en la segunda posibilidad, y en este sentido debe admitir que no existen razones para seguir su recomendación metafilosófica (la "*edifying conversation*") frente a la confrontación argumentativa propia de la filosofía tradicional. Okrent propone considerar el pragmatismo como teoría filosófica para evitar las incoherencias en que se caería asumiendo la otra posición. En este sentido, el pragmatismo muestra que la filosofía sigue siendo tal aún cuando ya no hable de cosas sustanciales, y ofrezca principalmente reflexiones sobre el lenguaje.

Carlin Romano, en "The Illegality of Philosophy" desenmascara el lenguaje filosófico (que usa términos como "justificación", "legitimidad", etc.) como pretensión de adjudicación de una tonalidad judicial y de autoridad mediante

el uso de metáforas legales. Analizando el concepto de metáfora y aplicándolo a la noción de justificación, el autor señala que los filósofos son selectivos al admitir algunas metáforas legales y no otras, y sostiene que "los problemas filosóficos requieren soluciones judiciales, no sólo el sonido de las mismas", abogando —a partir de la referencia a Chaim Perelman— por una "*World Court of Philosophy*". Frente al "salón de conversación" de Rorty (p. 214), él propone, irónicamente, la "sala de justicia".

El artículo de Marcelo Dascal ("Reflections on the Crisis of Modernity") se abre —y se cierra— con una paradoja aplicada a los postmodernos, vulnerables al argumento del tipo *tu quoque* (que ya aplicaron a Rorty otros autores, como se vio con anterioridad). Pero los postmodernos no se incomodan ante las paradojas lógicas sino que, de hecho, las buscan como estrategias deconstructivas. Esta actitud hacia las paradojas implica una concepción del lenguaje, el "*discursive egalitarianism*", que anula las diferencias entre los principales tipos de discurso. Hay quienes enfatizan el desacuerdo entre los tipos de discurso (Lyotard) y quienes, como Rorty, ponen su esperanza en la armonía.

En su crítica a la razón y las doctrinas clásicas, los postmodernos deberían intentar suprimir el suelo en el que esas doctrinas se asientan, para evitar las *ruses* de la razón, que integra también las categorías oponentes. Mediante la ley de *histéresis* histórica (concepto tomado del magnetismo), Dascal muestra que los postfilósofos tienen razón en su insistencia en la historización de la naturaleza de la filosofía, pero esa ley puede mostrar la necesidad de historización sólo si ella misma es objetivamente establecida (con lo cual retorna a la paradoja del comienzo del artículo).

La tercera parte de la obra, "*Philosophy: What Next?*", se inicia con un artículo de Joseph Margolis ("Radical Philosophy and Radical History"), quien afirma que tanto Quine como Heidegger denuncian dogmas filosóficos sin llegar a rechazar la filosofía como tal, y generando proyectos filosóficos que no pueden evitar los mismos errores criticados. Para Margolis, la posibilidad autocorrectiva tiene que ver con la falta de privilegios en las investigaciones (Quine privilegió el extensionalismo, Heidegger la analítica del *Dasein*), y su propuesta consiste en señalar que las investigaciones de primer y segundo orden son metodológicamente inseparables, y que es necesaria la exploración del carácter histórico de la filosofía.

Se podría decir que el artículo de Amelie Oksenberg Rorty, "*Socrates and Sophia Perform the Philosophical Turn*", es el que presenta la propuesta más concreta y programática con respecto al futuro de la filosofía. Dicha propuesta implica un retorno a Sócrates, una filosofía "en el ágora" que permitiría el planteamiento de cuestiones útiles (más allá de las cuestiones técnicas filosóficas). La autora propone ubicar al filósofo socrático en organizaciones no filosóficas en las que su calidad de *outsider* le permitirá una mejor posición para ver las prácticas culturales, y señala los modos posibles de implementación de su proyecto.

Nancy Fraser y Linda Nicholson, en "*Social Criticism Without Philosophy*:"

An Encounter Between Feminism and Postmodernism", utilizan la noción de "feminismo postmoderno" en un intento de unir las virtudes de estas dos formas comunmente separadas del criticismo (el feminismo y el postmodernismo). El feminismo, que comenzó siendo demasiado fundacionista —tal como lo califican los postmodernos— ha llegado a una situación de fragmentariedad y pluralismo que permitiría un "matrimonio feliz" con el postmodernismo, una alianza que daría lugar a un "feminismo postmoderno pragmático y falibilista", como práctica efectiva tanto a nivel social como teórico.

Harry Redner ("Ethics in Unethical Times-Towards a Sociology of Ethics"), propone una visión genealógica de la ética que incorpora la historia de la misma a la historia de la cultura en general, centrándose en dos nociones: moralización (como construcción de la modernidad, relacionada con la idea de racionalización de Weber y como interiorización de la conciencia y formación de la subjetividad psicológica que ha dado como consecuencia la formación de la moralidad europea como entidad autónoma) y desmoralización (reacción postilustrada, indiferente a la autonomía de lo moral). Su proyecto consiste en reconstruir la genealogía de la moralidad, frente a la prevalente desmoralización, repensando la ética en las actuales condiciones no éticas, y señalando la necesidad de una nueva ética de la responsabilidad para nuestro tiempo, que se ocupe de las relaciones hombre-naturaleza (crisis ecológica) y de la misma humanidad (posibilidad de guerra nuclear).

Como se evidencia a través de toda esta obra, la "crisis de la filosofía" marca, entre los autores angloamericanos en general, la posibilidad de nuevos proyectos "constructivos" por oposición a un sentido "disolutorio" que caracterizaría a buena parte de la postmodernidad continental europea. La filosofía "sigue gozando de buena salud", a pesar de los embates recibidos en las últimas décadas, o, tal vez, gracias a ellos.

Mónica B. Cragnolini

MANUSCRITO

An International Journal of Philosophy

Editor: Marcelo Dascal

Associate Editor: Michael Wrigley

Volume 13, n. 1 - April 1990

1) Matthias Schirn - Frege on the Purpose and Fruitfulness of Definitions; 2) Alberto Cupani - Objetividade científica: noção e questionamentos; 3) Amir Horowitz - Intentional and Physical Relations; 4) Plínio Junqueira Smith - O ceticismo naturalista de David Hume; 5) Olga L. Larre - Ente Natural y Artefacto en Guillermo de Ockham.

Volume 13, n. 2 - October 1990

1) Roberto Cardoso de Oliveira - O Saber, a Ética e a Ação Social; 2) Andrzej Wiśniewski - Implied Questions; 3) Ruth Lorand - Aesthetic Order; 4) Urias Corrêa Arantes - Notes sur utopie et marxisme; Discussões: Murray Miles - Some Recent Research on the Mind-Body Problem in Descartes; Zeljko Loparić - Habermas e o terror prático.

Volume 14, n. 1 - April 1991

1) Roger Vergauwen - Las Bases Lógicas de la Intencionalidad; 2) Graciela F. de Mailliand - Popper, Nelson and Kant; 3) Marco Antonio Frangiotti - Considerações preliminares sobre os princípios transcendentais; Discussões: Gilles G. Granger - Review of *The Institution of Philosophy*; Silvio Seno Chibeni - Review of *Einstein's Revolution*.

Volume 14, n. 2 - October 1991

1) Oscar Nudler - Hacia un Modelo de la Historia Epistémica Occidental; 2) Andrew Ward - Wittgenstein and Homuncular Psychological Explanations; 3) João Teixeira - A máquina de enxergar; 4) Alejandro Cassini - Problemas y Límites del Fundacionismo Clásico; 5) Zeljko Loparić - Sobre o método de Descartes; 6) Alberto Cupani - A filosofia da ciência de Mário Bunge e a questão do "positivismo"; 7) Rubem G. Lintz - A Critical Study on the Foundations of Geometry; Discussão/Nota: Carlos Lungarzo - Resenha de *Scientific Reasoning*; Antonia Soulez - O Grupo Wittgenstein de Paris.

Special Issues: MANUSCRITO's Special Issues on Hume [I(2)], Common Sense [III(1)], Rousseau [III(2)], The Philosophy of Action [IV(2)], Truth [VI(2)], Wittgenstein [VIII(2)], Popper [IX(2)], Scepticism [XI(2)] and Foucault [XII(2)] can be ordered for US\$ 8.00 each, from the journal's Executive Secretary, Miss Nilza Galindo.

MANUSCRITO is published twice yearly by the Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. Universidade Estadual de Campinas. C.P. 6133 - 13081 Campinas, SP., Brazil. Annual Subscription for individuals US\$ 20,00 (US\$ 12,00 for Latin America Countries).

CRONICA

JOSE FERRATER MORA (1912-1991)

José Ferrater Mora murió de un ataque al corazón en su ciudad natal, Barcelona, el 31 de enero de 1991, a los 79 años de edad. Había estudiado filosofía en la Universidad de Barcelona al mismo tiempo que trabajaba como empleado de banco. Consecuente con sus convicciones democráticas, defendió al gobierno constitucional republicano de la agresión combinada del ejército franquista y de las fuerzas armadas nazi y fascista. Terminada la guerra civil se exiló en Cuba y luego en Chile. En 1949 emigró a los EE.UU, donde enseñó en el delicioso *college* cuáquero Bryn Mawr, hasta jubilarse a los 68 años de edad. Allí nos encontramos por primera vez en 1964, en ocasión de un simposio sobre la inducción. Aunque simpatizamos inmediatamente, no volvimos a vernos sino once años después, en México, y esta vez nos hicimos amigos.

En Santiago de Chile comenzó Ferrater su profesorado universitario y escribió sus primeros libros importantes. Entre éstos figura la primera edición (1942) de su célebre *Diccionario de Filosofía*, que nunca dejó de revisar y poner al día. La sexta edición (1979) de esta obra ciclópica abarca cuatro tomos y 3.589 páginas a doble columna y en cuerpo menudo. Es la obra más completa y objetiva de su género jamás escrita por un solo individuo. El mismo me comentó una vez que sólo a un español o a un iberoamericano podría habersele ocurrido emprender la redacción de una obra como esa o como mi tratado. No era ésta jactancia: José era un hombre muy modesto aunque, desde luego, nada humilde.

Además de ser una enciclopedia filosófica andante, multinacional, multiseccional y políglota, Ferrater fue un filósofo original, un novelista notable, y un cineasta independiente. Publicó una veintena de obras filosóficas, sin contar el *Diccionario*, y 6 novelas. Además, hizo más de dos docenas de filmes, algunos de los cuales fueron premiados, y en algunos de los cuales actuó él mismo.

Algunos de los libros filosóficos de Ferrater son *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*; *Ortega y Gasset: An Outline of his Philosophy*; *Unamuno: A Philosophy of Tragedy, Being and Death: An Outline of Integrationist Philosophy*; *Man at the Crossroads*; *Indagaciones sobre el lenguaje*; *Cuatro visiones de la historia universal*; *Cambio de marcha en filosofía*; *El ser y el sentido*; *De la materia a la razón*; *Modos de hacer filosofía*, *El mundo del escritor y Ética aplicada* (con Priscilla Cohn).

La trayectoria filosófica de Ferrater es desusada. Comenzó como discípulo

de Ortega y durante muchos años procuró entender el existencialismo. Cuando emigró a los EE.UU. se incorporó a una comunidad filosófica vigorosa, donde aun no se había oído hablar de Heidegger, ni siquiera de Husserl. Aprendió lógica matemática y filosofía analítica, y se interesó por la ciencia y por la técnica. Sentía una viva curiosidad por todas las innovaciones técnicas y llegó a ser un virtuoso del ordenador y de la cámara cinematográfica. A medida que se exponía a la ciencia y a la técnica se le disipaba la espesa niebla teutónica en que le habían envuelto sus profesores.

Creo que las obras más profundas y maduras de Ferrater, aparte de su *Diccionario*, son *El ser y el sentido* (1967) y *De la materia a la razón* (1979). En estas obras Ferrater construye una semántica y una gnoseología realistas, así como una metafísica materialista, que expone con una claridad admirable. En los últimos años, influido por su mujer y ex-alumna, Priscilla Cohn, Ferrater trabajó también temas de axiología y ética.

Ferrater era un trabajador rápido e incansable. Siempre tenía entre manos varios libros y artículos. Pocas horas antes de morir vió el primer ejemplar de su última novela, *La señorita Goldie*. Priscilla me informa que José dejó terminados tres libros que aparecerán póstumamente. Espero que uno de ellos sea la *Estética* en la que venía trabajando desde hace años a instancias mías.

Como es de suponer, sus novelas son filosóficas. Además, tienen tramas interesantes y están escritas en un estilo comparable al purísimo de Miguel Delibes. Ferrater hace a menudo alarde de técnicas modernas, tales como la de fingir que cada capítulo ha sido escrito por una persona diferente. Emplea este recurso literario para mostrar cómo un hecho dado es visto y evaluado de maneras diferentes por los distintos actores o espectadores. Estos contrastes entre las apreciaciones subjetivas, y entre éstas y la realidad, se presentan en toda la obra literaria de Ferrater. Constituyen lo que él llamaba "el juego de la verdad". Por ejemplo, en *Regreso del infierno* los narradores son versiones contemporáneas de Don Quijote, Sancho y Dulcinea, y cada uno de ellos entiende a su manera un cataclismo que abarca a toda la ciudad (New York), o quizá a ninguna.

Además de polígrafo y educador, Ferrater era un viajero y conferenciante incansable, y un lector voraz que se mantenía al tanto de cuanto ocurría en el mundo de la política. Tenía un gran sentido del humor y se divertía imitando la prosa retorcida de políticos como el General Haig y de pontífices literarios como Jacques Derrida. Era un crítico implacable del macaneo y de la pomposidad. Cada una de sus cartas era una mina de información que desbordaba alegría de vivir y humor.

En su carta del 4 de marzo de 1990, José me recordaba que Henri Bergson, cuando comprendió que había desbarrado con respecto a la teoría de la relatividad, tuvo "el coraje de confesarlo y prohibir que se volviera a publicar ese libro. Además, el coraje de hacer quemar, en su presencia y no de mentirijillas, todos sus papeles que no estaban maduros para la publicación. Esto evitó esas monstruosidades de *Sämtliche Werke* en 90 (noventa) volúmenes, como está

ocurriendo con Heidegger. La 'industria Heidegger', dicho sea de paso, florece como nunca (algún día Donald Trump la va a comprar); leo en una revista una reseña de un libro *Japan und Heidegger*. De todos modos, la 'industria Wittgenstein' le está pisando los talones".

A continuación José reproduce, para mi regocijo e indignación, un párrafo de Derrida: "L'object du présent ouvrage (code la couturière), c'est ce qui d'une morsure reste dans la gorge: le mors. En tant qu'il ne peut pas, naturellement, se lier (bander). Se greffer tout au plus le peut-il encore. La greffe qui se coud, la substitution du signe supplémentaire 'constitue' le texte". Luego José copia esta joya de Deleuze: "La production désirante produit du produire [...] Le stade paranoïque du corps ovoïde qui se sent agressé par les machines désirantes et essaye de les expulser". Y termina: "Hay otro que tal, llamado Lyotard (abundantemente traducido al inglés, y altamente celebrado por todos los cretinos *soi-disant* postmodernistas, *cela va sans dire*)".

Ferrater Mora fue un auténtico filósofo. En mi opinión fue el mejor y el más influyente de los filósofos españoles de su tiempo. Su obra será continuada por sus numerosos discípulos a distancia. En particular, es de esperar que Jesús Mosterín acepte el encargo que le hiciera Ferrater la víspera de su muerte, de continuar el *Diccionario de filosofía*. Nadie se le acerca más a Ferrater en erudición, orientación filosófica y hábitos de trabajo. Pero, desde luego, nadie podrá reemplazar al único filósofo en la historia capaz de filosofar por su cuenta, de hacer historia de la filosofía, de escribir novelas y cuentos, y de hacer películas, todo ello con competencia y elegancia y gozándola intensamente.

Mario Bunge
McGill University, Montreal

HECTOR-NERI CASTAÑEDA

En el mes de septiembre pasado falleció, en Indiana, EE.UU. de Norteamérica, el filósofo Héctor-Neri Castañeda, que había nacido en Guatemala hace sesenta y seis años. Con él hemos perdido a un pensador original y múltiple, nuestra revista a un consultor y colaborador de primer orden y muchos colegas a un amigo de verdad. Héctor inició su colaboración con la RLF en 1976 cuando nos envió su artículo "El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas" (RLF II, 2 (1976): 103-120). Sentimos que esa colaboración espontánea era un espaldarazo a nuestra incipiente empresa. Y publicamos su última contribución en nuestro número de otoño del presente año.

Hasta en sus detalles más domésticos su vida fue una consagración irrestricta a la filosofía a tal punto que a sus amigos que más lo frecuentaron siempre

les ha costado encontrar aspectos de su personalidad que estuvieran completamente desligados de su vida académica. Yo lo traté personalmente sólo unos días a comienzos de los ochenta, en la Universidad de Carabobo, en Valencia, Venezuela, adonde habíamos sido invitados por Roque Carrión Wam. Recuerdo que llegué a destino de madrugada tras largas y azarosas conexiones. Héctor ya había dado su curso y se había quedado generosamente unos días para permitir nuestro encuentro. Lo busqué por la mañana en el hall del hotel. Un señor de baja estatura, con una chomba blanca de grandes alamares en relieve y mirada inquisitiva no podía ser sino él. Se extrañó de que yo no lo hubiera hecho despertar a mi llegada "para tener -como me dijo- nuestro primer coloquio filosófico". Pocas horas después comprobé que esa frase insólita reflejaba con exactitud su hambre constante de filosofía. Su máxima concesión mientras comíamos era plantear delicados acertijos lógicos que exigían gran concentración. Por otra parte llevaba la conversación hacia sus temas predilectos y, diría, hacia sus teorías favoritas. Sin grandes preámbulos, hablar con Castañeda era discutir con él sus teorías filosóficas. Nunca he oído a un hombre con semejante velocidad mental y un poder dialéctico que lo llevaba a veces a trastabillar de un modo gracioso (no a tartamudear) cuando iniciaba las (frecuentes) réplicas. Me contó que daba un curso de verano de ocho horas diarias varios días seguidos, al cabo del cual tenía que acostarse en el suelo por varias horas. No me atreví a preguntar por el estado en que quedaban sus alumnos.

Sus temas incluían, hablando sin matices, teoría de la acción, lógica deóntica, filosofía de la lógica, ética, ontología, filosofía de lo mental, filosofía del derecho, semántica, teoría del conocimiento, metafilosofía, y tres clásicos: Platón, Leibniz y Kant, con un delta innumerable de ramificaciones a veces capilares. Hacia la época en que lo conocí ya estaba consagrado en los ambientes filosóficos de EE.UU. (acababa de ser presidente de la American Philosophical Association), su obra era bien conocida en algunos círculos de Europa, y en Latinoamérica por algunos filósofos de México y la Argentina. Comenzaba entonces algo que él deseaba ardientemente: la fama. James Tomberlin preparaba un volumen colectivo de estudios sobre su obra y Héctor estaba entusiasmado escribiendo las réplicas. Poco después comenzarían sus largas estadas invitado por una nueva generación de filósofos alemanes y su penetración en nuevos ámbitos europeos. Lo que explica la lentitud de la asimilación de su filosofía se suele atribuir a su engorroso empleo del inglés, a la complejidad de su sistema, que requiere muchas competencias para entenderlo cabalmente, y al hecho de no haber seguido modas oxonienses ni cantabrigenses. Creo que también a su reticencia para publicar trabajos más accesibles. Fui uno de los que lo instaron a escribir sobre su método filosófico y él lo consignó en el prólogo a *On Philosophical Method*. El programa no se cumplió y este libro queda, en mi opinión, como la única introducción a su filosofía. El estilo de esta obra era exotérico pero la editorial completamente esotérica. Eso me llevó a encargar una traducción al español que debe estar durmiendo en el sótano de la editorial

universitaria de Buenos Aires.

El confesó alguna vez que sus orígenes humildes estimulaban aún más su deseo de gloria. Su segundo nombre (del que estaba muy orgulloso por lo que enseguida se verá) conmemoraba el día del santo San Felipe Neri. Entre este día y el de su nacimiento mediaba algo así como una semana: el tiempo que había transcurrido mientras sus padres lo habían trasladado desde su casa al poblado más próximo.

Héctor obtuvo su Ph.D. en 1954 en la Universidad de Minnesota bajo la dirección de Wilfrid Sellars, acaso el filósofo norteamericano que más influyó en su obra. Realizó un trabajo post doctoral en Oxford (1955-1956) y enseñó en la Universidad de San Carlos de Guatemala (1954), Wayne State University (1967-1969) e Indiana University (1969-1991). En 1966 fundó la revista *Noûs* que es considerada una de las mejores de los EE.UU. y que editó prácticamente solo, vigilando cada línea de cada contribución. Fue generoso con los latinoamericanos pero jamás se rebajó al elogio gratuito que destruye la vida académica. Publicó los libros: *La dialéctica de la conciencia de sí mismo* (Guatemala, 1960); *The Structure of Morality* (Charles Thomas, 1974); *La Teoría de Platón sobre las Formas, las Relaciones y los Particulares en el Fedón* (México, 1976); *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions* (Reidel, 1965); *On Philosophical Method* (Indiana, 1980); *Sprache und Erfahrung/Texte zu Einen Neuen Ontologie* (Suhrkamp, 1982); *Thinking, Language and Experience* (Minnesota, 1989); *Thinking and the Structure of the World*, de Gruyter, 1990. Publicó un centenar y medio de artículos con los que podría formarse una decena más de libros rigurosos.

Ezequiel de Olaso

ANDRES ROMULO RAGGIO (1927-1991)

El 27 de octubre pasado falleció en la provincia de Córdoba Andrés R. Raggio.

Raggio nace en Buenos Aires el 10 de mayo de 1927, donde cursa sus estudios secundarios. Viaja luego a Europa para estudiar en las universidades de Zürich y Münster. En 1955, a los 28 años, obtiene el doctorado en Filosofía, *summa cum laude*, en la Universidad de Zürich con la tesis: "Zur ontologischen und transcendentalphilosophischen Begründung der Logik".

Al año siguiente ingresa como profesor en la Universidad de Córdoba y tres años más tarde, en 1959, es nombrado director del Instituto de Filosofía de la misma Universidad. Durante este tiempo publica "Consideraciones sobre la concepción kantiana de la lógica formal", en la *Revista del Instituto de Filosofía* (1957) que dirige; "Sobre el estilo de evidencia de la experiencia lógico-

matemática" en *Philosophia*, Mendoza (1959) y "Husserl and Modern Logic", para el *Interamerican Congress of Philosophy*, Buenos Aires (1959).

En los años 1964 y 1966 es profesor invitado de la Universidad de Buenos Aires, y entre 1967-1968 de la Universidad de San Pablo en Brasil.

Sus investigaciones e intereses durante la década del 60 se revelan en los siguientes trabajos: "El tema fundamental de la fenomenología", *Revista de Humanidades*, Córdoba (1960); "Lenguaje y metafísica", *Cuadernos de Humanitas*, Tucumán (1961); "Metafísica y filosofía científica", *Revista de la Universidad Nacional de Buenos Aires* (1962); "Lógica e intuición", *Revista de Humanidades*, Córdoba (1962); "Direct consistency proof of Gentzen's system of natural deduction", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. V/1 (1964); "Gentzen's Hauptsatz for the systems NI and NK", *Logique et analyse*, vol. 30 (1965); "Propositional sequence calculi for inconsistent systems", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. IX/4 (1968); "Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl", *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, vol. VIII/9 (1968); "Was heisst 'Bedingungen der Möglichkeit'", *Kant Studien*, vol. 80/2 (1969); "Family resemblance predicates, modalités et réductionisme", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 88/9, fasc. 2/3 (1969).

En 1970 es nombrado profesor de la State University of New York, en Brockport, y desde ese mismo año hasta 1973 es profesor asociado de la Université de Provence, en Aix-en-Provence. Trabaja como profesor invitado durante los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1971 en la Universidad de Aarhus, en Dinamarca; desde 1973 a 1976 en la Universidad de Erlangen, donde obtiene, en 1974, la "venia legendi"; durante 1976 y 77 en el Instituto de matemática estadística e informática de la Universidad de Campinas, en Brasil y en 1978 y 79 en la Universidad de Brasilia. En 1979 es designado investigador asociado del LISH, Centre National de la Recherche Scientifique, en Marsella.

Sus publicaciones en este período son las siguientes: en 1970 aparecen "Alcance y límites de la mecanización en la lógica", *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*; "L'évolution de la notion de système axiomatique", *L'âge de la science*, vol. III/3 y "Einige Betrachtungen zum Begriff des Spiels", *Kant Studien*, vol. 61/2. En 1974, "A simple proof of Herbrand's theorem", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 15/3 y "Eine Bemerkung zum Kantischen System des Modalitäten", *Kant Studien*, vol. 65/3. En 1975, "Eine grundsätzliche Bemerkungen zur semantischen Wahrheitsdefinition", *Festschrift für Paul Lorenzen*, Berlin.

1977 es un año particularmente prolífico, publica "Quelques remarques épistémologiques sur la linguistique chomskienne". *Compte-rendu de la Conférence sur procédures d'analyse et méthodes de validation dans l'étude des données textuelles*, Centre Nationale de la Recherche Scientifique; "La reflexión: Husserl y Wittgenstein", *Escritos en homenaje a Ambrosio Gioja: derecho, filosofía y lenguaje*, Buenos Aires; "Semi-formal Beth tableaux", *Proceedings of the third latinamerican congress of mathematical logic*, Amsterdam; "A proof-theoretic analysis of Da Costa's C*w", *Proceedings of the 1st brazilian conference on mathematical logic*, New

York y "La filosofía matemática de Kant", *Manuscrito*, vol. II/1. En los años siguientes "Die Rolle der Analogie in Bernays's Philosophie der Mathematik", *Dialectica*, Hommage a Paul Bernays, vol. 32, 3/4 (1978); "Processus cognitifs logiques", *Représentation des connaissances et raisonnement dans les sciences de l'homme: Colloque de Saint Maxime*, Paris (1979).

Dicta nuevamente clases en la Universidad de Córdoba, en Río Cuarto, en 1980 y al año siguiente es profesor invitado del Instituto de matemáticas, astronomía y física de la misma universidad. En 1982 recibe una invitación de la Universidad Nacional de Venezuela, en Caracas, para inaugurar la cátedra de filosofía Juan David García Bacca. En 1983, es designado investigador asociado al LISH, Centre Nationale de la Recherche Scientifique de Toulouse, y los años siguientes los pasa en Italia, Argentina, Brasil y Francia, donde se desempeña como profesor invitado en las Universidades de Milán (1984), Buenos Aires (1985), Campinas (1986) y Provence (1986). A partir de 1987 es nombrado profesor del Centro de Lógica de la Universidad Estatal de Campinas, Brasil.

En los años ochenta comienza su colaboración con la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Aparecen "La filosofía matemática de Kurt Gödel", vol. VII/2 (1981); "Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C.A. Da Costa", vol. IX/3 (1983); "Estilos perceptivos", vol. XII/1 (1986); "Las tribulaciones de un traductor: Vermöglichkeit", vol. XIII/2 (1987) y "El cincuentenario de los 'Grundlagen der Mathematik' de Hilbert y Bernays", vol. XVI/2.

En 1983, "Die moderne Logik seit Frege", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por Ritter y Gründer, Bâle, y "Some results in intuitionistic modal logic", *Logic et analyse*, vol. 102. En 1984 "La concepción kantiana de las modalidades" en *Análisis filosófico*, vol. VIII/2, Buenos Aires. En 1987, "Sobre la inflación panligüística", *Manuscrito: Homenaje a G.G. Granger*, Campinas, vol. X/2 y "Perception et pensée mathématique", *Archives de Philosophie*, vol. 50, cahier 3, Paris.

Sus últimas publicaciones fueron, además de su estudio sobre los "Grundlagen der Mathematik" de Hilbert y Bernays, ya citado, "The 50th anniversary of Gentzen's thesis", *Contemporary Mathematics*, American Mathematical Society, vol. 69 (1988); "An Arithmetical proof of Rosser's theorem" y "Un Antecesor remoto da Filosofia analítica: Johann Gottfried Herder (1744-1803)", aún por aparecer.

No hace falta señalar la contribución de Raggio a la disciplina a la que se dedicó, la epistemología y la lógica matemática; su desempeño académico y sus trabajos hablan por sí solos. Me gustaría recordar otro aspecto de sus intereses e investigaciones que revela algo más de su personalidad, aspecto que fue el que más conocí.

Raggio sentía una profunda y genuina atracción por el arte, en especial por las artes visuales y la arquitectura. Había sido su intención, cuando fue a estudiar a Europa, dedicarse a estas cuestiones, pero el cuerpo de profesores que en aquel momento había en Zürich lo decidió por la lógica matemática. Sin

embargo, su dedicación a la epistemología no le impidió ocuparse del arte. Siempre cultivó su inclinación por la estética, a la que llamaba su "violon d'Ingres". Sus lecturas de historia y teoría del arte, en especial sobre el arte italiano del Renacimiento, que conocía bien, datan de su juventud. He visto muchos de sus libros sobre el tema subrayados y llenos de anotaciones en los márgenes. Se interesó particularmente por la relación entre la representación y la teoría de la percepción -cuestión a la que le había dedicado una considerable cantidad de tiempo en los últimos años- y lamentaba que muchas teorías sobre el arte resultaran malogradas a causa de una errada concepción de los procesos perceptivos. Tenía predilección por los autores alemanes, de quienes admiraba sus laboriosos estudios en el campo de las formas artísticas y decorativas. En estas cuestiones valoraba la investigación de campo, y aun los análisis experimentales.

Hasta donde sé, dictó pocas clases sobre estos temas, lo que es una lástima porque tenía una gran sensibilidad para la aprehensión de los aspectos estéticos y artísticos y sus conocimientos eran vastos y de primera mano. Su gusto estaba muy marcado por la arquitectura y el arte europeos, en especial el de algunas regiones del norte de Italia.

Era un hombre de una personalidad rica e inquieta; daba la impresión de estar siempre buscando algo. Pero como pasa con toda personalidad de extremos, sus intereses eran pocos y profundos; aquello que no le interesaba, simplemente lo ignoraba o contestaba con un tajante "No tengo tiempo para esas cosas".

En todo lo que hacía mostraba una enorme vitalidad. Era un buen deportista y le gustaba mucho la vida y las labores del campo. Podía subirse a un tractor y dar una conferencia; disfrutaba ambas cosas y es posible que las hiciera a ambas igualmente bien. Desarrolló un intenso trabajo intelectual -aunque solía decir que a los profesores universitarios no les gusta trabajar demasiado. Tenía un lenguaje y una dicción muy cuidados -su castellano revelaba un peculiar acento entre italiano y germánico- y su trato con colegas y alumnos era de una cortesía a la vez afable y reservada. No soportaba de buen ánimo la tontería ni las vulgaridades, y, lo supiera o no, sus sentimientos eran obvios. Por momentos podía tener una mirada penetrante y cuando ello ocurría su desagrado, que quizás fuera impaciencia, o su atención eran patentes. Del mismo modo, las personas le interesaban o no, no conocía los términos medios. La relación puramente social parecía aburrirle y sin ser un ermitaño, era un hombre a quien le gustaba estar solo.

Fue un excelente profesor. Exponía con una gran claridad conceptual el tema a tratar, a la vez que continuamente sugería posibilidades para su desarrollo. Era generoso con sus ideas y escuchaba con atención las opiniones de sus alumnos -siempre que se tratara de un trabajo serio- mostrándose muy tolerante aun cuando no las compartiera. Su entusiasmo por las cuestiones de estética era contagioso. Todavía me parece oírle exclamar al referirse a alguna obra de arte y todo lo que en ella podía encontrarse: "Es maravilloso". Muchas

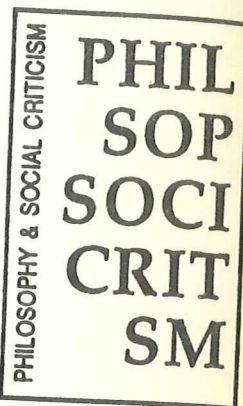
cosas presentaban para Raggio aspectos de maravilla, rasgo de carácter que revela la eterna admiración y el verdadero entusiasmo del humanista y de una genuina personalidad filosófica.

Carola Crespo de Blaquier

Philosophy & Social Criticism

Focusing on:

- ☐ American philosophy
- ☐ Continental thought
- ☐ Politics
- ☐ Ethics
- ☐ Law
- ☐ Hermeneutics
- ☐ Literary theory
- ☐ Cultural critique
- ☐ Modernity and postmodernity



Subscriptions (1 year):

Library: \$70 US & Canada / \$78 Foreign
 Individual: \$25 US & Canada / \$27 Foreign
 Full-time student: \$20 US & Canada / \$23 Foreign

SEND CHECK PAYABLE TO: PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM

Name: _____
 Address for mail: _____

City _____ State or Province _____ Zip Code _____ Country _____

Mail to: Philosophy & Social Criticism; David Rasmussen, Editor
 Dept of Philosophy, Boston College, Chestnut Hill, MA, 02167, USA

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XVII

AÑO 1991

ARTICULOS

Rafael Braun: Hobbes: Política, religión e Iglesia	43
Luis A. Camacho: ¿De dónde viene y a dónde va la filosofía de la tecnología?	55
Alejandro Cassini: La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global	291
Héctor-Neri Castañeda: La forma lógica y la ontología de los juicios de percepción	5
Zeljko Loparic: Heidegger e a filosofia da finitude	21
José R. Maia Neto: Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard	243
Sergio R. Palavecino: Ideas para una sistematización del concepto de forma de vida	81
Graciela E. Marcos de Pinotti: Aporías del no-ser y aporías de lo falso en <i>Sofista</i> 237b-239c	259
Oswaldo Porchat Pereira: Sobre o que aparece	195
Mario A. Presas: La re-descripción de la realidad en el arte	275
José A. Robles: Locke, el infinito y la inmensidad de Dios	69
Horacio Spector: Libertad negativa y libertad positiva	231

NOTAS

Carlos E. Caorsi: La lógica paraconsistente y el primer modelo freudiano de la mente	117
Anne Freire Ashbaugh: La verdad de la ficción (Una lectura de República 376e5-377a6)	307
María Inés Mudrovic: La frontera entre el discurso histórico y el de ficción: la propuesta humeana	320
Oscar Nudler: Cambio científico y larga duración: el caso de Galileo	329
Arturo A. Roig: El "Regreso a la Naturaleza" como liberación en el mundo antiguo	97
Jorge L. Speranza: ¿Un Grice alemán? En torno de las estrategias conversacionales: acerca de Habermas acerca de Grice	133

ESTUDIO CRÍTICO

Alfons Barceló: Noticia del <i>Treatise on Basic Philosophy</i> de Mario Bunge	343
Carola C. de Blaquier: Heinrich Wölfflin (1864-1945). Derivaciones del formalismo kantiano en la teoría del arte	149

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Páll S. Ardal, <i>Passions and Value in Hume's Treatise</i> (Margarita Costa)	174
Richard J. Bernstein, <i>Science Hermeneutics and Praxis</i> (María Cristina Di Gregori)	364
Luigi Cataldi Madonna, <i>La Filosofia Della Probabilità Nel Pensiero Moderno. Dalla Logique di Port Royal a Kant</i> (S. de Mora Charles)	169
Avner Cohen y Marcelo Dascal, <i>The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?</i> (Mónica B. Cragolini)	367
Marcelo Dascal y Ora Gruengard (eds.), <i>Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy</i> (J. Ch. Laursen)	171
Jorge E. Dotti, <i>Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo</i> (N. Trevisi)	161
Alfonso Gómez-Lobo, <i>La ética de Sócrates</i> (G. E. Marcos de Pinotti)	165
Leo Groarke, <i>Greek Skepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought</i> (Ezequiel de Olaso)	358
Margherita Isnardi Parente, <i>Stoichi Antichi</i> (Alfonso Gómez Lobo)	357
Keith Lehrer, <i>Theory of Knowledge</i> (H. D. Sánchez)	179
Ricardo Maliandi, <i>Ética: conceptos y problemas</i> (Mónica B. Cragolini)	361
Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), <i>Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica</i> (M. Caimi)	163
Spinoza's Earliest Publication? The Hebrew Translation of Margaret Fell's A Loving Salutation of the Seed of Abraham among the Jew wherever they are scattered up and down upon the Face of the Earth (D. Cohen)	178

CRONICA

La enseñanza filosófica en la escuela secundaria argentina o un llamado a la solidaridad (Guillermo A. Obiols)	184
José Ferrater Mora (Mario Bunge)	373
Héctor -Neri Castañeda (Ezequiel de Olaso)	375
Andrés Rómulo Raggio (Carola Crespo de Blaquier)	377

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, las notas y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
5. Las notas deben ser numeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obra seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera, y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.