REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XIX N° 2

Revista Latinoamericana de Filosofía

A Ezequiel de Olaso en sus sesenta años

Alfonso Gómez Lobo: Ironía socrática

Jorge J. E. Gracia: ¿Puede haber interpretaciones definitivas?

Oswaldo Porchat Pereira: Ceticismo e argumentaçâo

Quintín Racionero: Ilustración política y teoría del Estado en Leibniz

David Sobrevilla: La concepción y praxis novelística de García Márquez

Roberto Torretti: Una idea feliz

Luis Villoro: Una alternativa al escepticismo

Edgardo Gutiérrez: Pierre Menard: Hermenéutica y postestructuralismo

Ana Rosa Pérez Ransanz: Verdad y Realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé

León Olivé: Respuesta a "Verdad y Realidad" de Ana Rosa Pérez Ransanz

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XIX, N° 2 - Primavera 1993

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Eduardo H. Flichman — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina) — † 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) — 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	$	22
Instituciones	$	44
Exterior		
Individuos	U$S	22
Instituciones	U$S	32
Por vía aérea	U$S	16

(Hay tarifas diferenciadas)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director 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.

ISSN 0325-0725

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1993

VOLUMEN XIX — N°2

SUMARIO

Artículos presentados para saludar a E. de Olaso con motivo de cumplir sesenta años

Alfonso Gómez Lobo: Ironía socrática 189
Jorge J. E. Gracia: ¿Puede haber interpretaciones definitivas? 203
Oswaldo Porchat Pereira: Ceticismo e argumentaçao 213
Quintín Racionero: Ilustración política y teoría del Estado en Leibniz (Materiales para una reflexión contemporánea) 245
David Sobrevilla: La concepción y praxis novelística de García Márquez en *Cien años de soledad* 269
Concurso Bernardo A. Houssay 288
Roberto Torretti: Una idea feliz 289
Luis Villoro: Una alternativa al escepticismo (anotaciones) 303

NOTAS
Edgardo Gutiérrez: Pierre Menard: Hermenéutica y postestructuralismo 313

DISCUSION
Ana Rosa Pérez Ransanz: Verdad y realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé 327
León Olivé: Respuesta a "Verdad y Realidad" de Ana Rosa Pérez Ransanz 339

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
Javier Legris, *Eine epistemische Interpretation der intuitionistischen Logik* (Francisco Naishtat). **Carla Cordua,** *Explicación sucinta de la Filosofía de Derecho de Hegel* (Esteban Mizrahi). **Karl-Otto Apel,** *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Eleonora Cresto). **Donald Davidson,** *Mente, mundo y acción* (Fina Birulés). **Marco V. García Quintela,** *El rey melancólico* (Walter O. Kohan). **Jaques J. Rozenberg,** *Bio-cognition de l'individualité. Philosophèmes de la vie et du concept* (Antonio M. Battro). **Renato Cristi,** *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel* (Jorge E. Dotti) 353

CRONICA
Nuevas lecturas de Aristóteles 373
Homenaje a Ernesto Garzón Valdés 373
José Julián Prado (Ezequiel de Olaso) 374

COLABORADORES

ALFONSO GÓMEZ LOBO: Ph.D. por la Universidad de Munich. Profesor en la Universidad de Georgetown (Washington, D.C.) y director del Greece Program en dicha universidad. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran *La ética de Sócrates*, México, 1989; *Parménides: texto, traducción y comentario*, Buenos Aires, 1985; el capítulo dedicado a la ética de Aristóteles en *Ethics in the History of Western Philosophy* (eds. Cavalier, Guinlock and Sterba), Londres, 1989; "The ergon inference", *Phronesis* 34 (1989). Dirección: Department of Philosophy, Georgetown University, Washington D.C. 20057-0001, USA; Fax: (202) 687 4493.

JORGE J. E. GRACIA: Ph.D. de la Universidad de Toronto. Profesor en la State University of New York at Buffalo. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran *Individuality: An Essay in the Foundations of Metaphysics*, 1988 (trabajo galardonado con el John N. Findlay Prize in Metaphysics); *Philosophy and its History: Issues in Philosophical Historiography*, 1992; "Christian Wolff on Individuation", *History of Philosophy Quarterly*, vol.10, No.2, abril 1993. Dirección: State University of New York at Buffalo 607 Baldy Hall. Box 601010 Buffalo. SUNY - Buffalo, Amherst, New York 14260 - 10 10 USA ; tel: (716) 636 2444.

OSWALDO PORCHAT PEREIRA: Doctor en filosofía por la Universidad de San Pablo. Fue director del departamento de filosofía de dicha universidad - donde actualmente se desempeña como profesor colaborador - y del de la Universidad Estadual de Campinas, donde también coordinó el Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia. Véase RLF, XVII, 2, (1991) para sus más recientes publicaciones. Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, Brasil.

QUINTÍN RACIONERO CARMONA (1949): Doctor en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid, 1980). Catedrático de Filosofía (1990). Ha publicado artículos en revistas de Europa y América. Editor y traductor de Aristóteles, *Retórica* (Madrid 1990). Presidente de la Sociedad Leibniz de España. Dirección: Jerte 6, bajo izquierda, 28005 Madrid.

DAVID SOBREVILLA ALCAZAR: Profesor de las Universidades de San Marcos y de Lima. Investigador de sus respectivos Institutos: de Investigaciones Humanísticas y de Investigaciones Filosóficas. Publicaciones recientes: *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú* (2 vol., 1988/1989), *César Vallejo y el marxismo y otros estudios vallejianos* (en prensa). Ediciones: *Filosofía, política y estética en la "Crítica del Juicio" de Kant* (1991), *El*

(cont. p. 375)

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

IRONIA SOCRATICA

Alfonso Gómez-Lobo

La ironía socrática, vale decir, el hábito de Sócrates de confesar su ignorancia, suscita diversos tipos de problemas. Algunos de ellos son problemas de epistemología, otros tienen que ver con la interpretación de la personalidad de Sócrates.[1]

Cuando Sócrates sostiene o da a entender en algunos de los primeros diálogos de Platón que no sabe qué es *F* (donde la constante *F* representa un término que nombra una excelencia moral, p. ej., la piedad, la templanza, la valentía, etc.) o si *F* tiene la propiedad *V*, p. ej., si la justicia es una excelencia o no, ¿qué quiere decir con esto?

(1) La primera interpretación que quisiera considerar es la interpretación escéptica. Aparentemente, ésta fue la posición del filósofo académico Arcesilao (aprox. 318 - 242 a. C.), quien, según Diógenes Laercio[2], poseía un ejemplar de los diálogos platónicos o quizás era el dueño, en ese momento, de la biblioteca personal de Platón y de sus manuscritos.[3]

Cicerón nos informa que Arcesilao habría derivado de las diversas obras de Platón y de las discusiones de Sócrates la convicción de que ni los sentidos ni la mente pueden percibir nada cierto.[4] Esta noticia doxográfica algo vaga recibe una confirmación más precisa en otro pasaje de Cicerón que menciona a Sócrates (sin mencionar a Platón). Al explicar cómo Arcesilao llegó a la posición escéptica, dice que se debió

1. Este artículo es una revisión parcial del Cap. I de Gómez-Lobo (1989). El estímulo inmediato para repensar mi posición proviene de una lectura del agudo trabajo de Woodruff (1992). Agradezco a Ezequiel de Olaso largos años de generoso apoyo y amistad.
2. *Diog. Laert.* 4. 32.
3. Long & Sedley (1987) II. p. 435.
4. Cicerón, *De orat.* 3. 67. Cf. Long (1986) p. 89.

"a esa oscuridad de las cosas que habían conducido a Sócrates a la confesión de ignorancia" (*earum rerum obscuritate quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem*).[5]

Arcesilao incluso habría llevado más lejos el precedente de Sócrates (y también de Demócrito, Anaxágoras y Empédocles):

"pues Arcesilao negaba que existiese algo que pudiese saberse, ni siquiera la única cosa que Sócrates se reservó: el saber que nada sabía" (*itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum quod Socrates sibi reliquisset, ut nihil scire se sciret.*).[6]

Según esta interpretación, la admisión socrática estaría fundada en el reconocimiento de que, debido a la oscuridad del asunto, sería *imposible* saber qué es *F* o si *F* es *V*. Habría, además, dogmatismo en el peculiar escepticismo de Sócrates pues en lugar de suspender el juicio, éste sostenía que hay al menos una proposición cuya certeza es indudable, la proposición que afirma la propia ignorancia.

¿Cuán plausible es esta interpretación? Desde luego no debemos exigirle a un pensador helenístico el tipo de rigor hermenéutico que cabe esperar hoy. Es perfectamente usual que un filósofo antiguo, sinceramente convencido de la verdad de su posición, busque confirmación y apoyo en los grandes pensadores del pasado. En este sentido, es natural que Arcesilao, para defender su punto de vista, invoque el precedente socrático. A su juicio, si Sócrates confiesa que no sabe algo es porque no puede saberse.

Pero, en definitiva, la interpretación que atribuye a Sócrates un cierto dogmatismo escéptico debe ser rechazada porque no hay en los diálogos del primer período de Platón indicación alguna de que Sócrates esté dispuesto a abandonar la búsqueda de la definición de una excelencia moral aduciendo que sea imposible conocerla. Tampoco parece estar dispuesto a suspender el juicio invocando algo así como equipolencia. Al contrario, lo que le confiere impulso y dinamismo a sus interrogatorios parece ser más bien el supuesto de que *es posible* llegar a una definición correcta aunque *de hecho* no se llegue a un acuerdo. Al final del *Eutifrón*, por ejemplo, el interés de Sócrates por examinar nuevamente, desde el comienzo, qué es la piedad sugiere justamente

5. Cicerón, *Acad.* 1. 43. 2. Cf. Long & Sedley (1987) II. p. 432.
6. Cicerón, *Acad.* 1. 43. 3. Cf. Long & Sedly (1987) II. p. 432.

que no ha abandonado la confianza en que se trata de una tarea realizable.[7]

Por otra parte, la paradoja de Menón, con su fuerte componente escéptico ("no es posible investigar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe")[8], es disuelta de inmediato con la introducción de la teoría de la reminiscencia. Esta última, empero, es más bien un preámbulo de la Teoría de las Formas. Esta aparece en los diálogos del período medio y por ello no se la debemos atribuir al Sócrates de los primeros diálogos, al Sócrates propiamente irónico. En el *Gorgias*, en efecto, un diálogo de transición al igual que el *Menón*, Sócrates hace importantes afirmaciones en primera persona acerca de la conexión entre excelencia moral y felicidad humana (llaman la atención, por ejemplo, ciertas afirmaciones socráticas precedidas por "como yo digo" o "sostengo que").[9] En otras palabras, ni en los diálogos que destacan la ironía, ni en los diálogos en que ésta va paulatinamente desapareciendo, encontramos pruebas de que la posición escéptica le sea atribuída a Sócrates.

(2) Debemos considerar por lo tanto una segunda interpretación, una interpretación opuesta a la anterior, según la cual Sócrates *sabe* qué es *F* o que *F* es *V*, pero induce a engaño al negarlo. Esta es precisamente la acusación que Platón pone en boca de Trasímaco de Calcedonia en el Libro I de la *República*:

"Al oir esto, [Trasímaco] lanzó una carcajada amarga y despectiva [*sardanion*, sardónica] diciendo: "¡Por Heracles! He aquí esa acostumbrada ironía [*eironeia*] de Sócrates. Yo ya sabía, y se lo había predicho a éstos, que tú no ibas a querer contestar, y que disimularías [*eironeusoio*], y que harías cualquier cosa antes que responder si alguien te pregunta."[10]

Los términos griegos que contienen la raíz de la palabra castellana "ironía" tienen aquí un matiz claramente peyorativo. En efecto, Trasímaco le está reprochando sarcásticamente algo a Sócrates. El reproche resulta de la conjunción de dos pretendidos hechos que Trasímaco cree percibir: (a) el hecho de que Sócrates se niegue a

7. *Eutifrón* 15c - 16a.
8. *Menón* 80d 5 - e 5.
9. *Gorgias* 470e 9 - 11.
10. *Rep.* 337 a 3 - 7.

responder y a explicitar sus propia convicción, y (b) el hecho de que Sócrates posea una respuesta y una convicción.

Esta interpretación identifica ironía con disimulación y, hasta cierto punto, con hipocresía. Es la interpretación que encontramos únicamente en boca de alguien que se opone a Sócrates y que pretende poner de manifiesto un rasgo reprochable de su personalidad. Entre los estudios modernos, hay al menos uno en que reaparece esta interpretación aunque en él se extrae de la actitud de Sócrates la consecuencia opuesta en lo que concierne a su personalidad. La disimulación socrática no sería sino una estratagema para estimular al interlocutor a que busque la verdad, para hacerlo creer que está acompañando a Sócrates en una búsqueda.[11] La mentira sería laudable.

Obviamente el probar que alguien está afirmando algo con sinceridad o con falta de sinceridad es casi imposible, pues supone acceso al foro interno de una persona, salvo que se pueda obtener algo así como una confesión en condiciones especiales. Me parece que en el caso de Sócrates dicha confesión existe. En efecto, en el transcurso de la *Apología* Sócrates narra en dos oportunidades algo que pasó por su mente, como en un soliloquio. En la primera describe su perplejidad ante el hecho de que el oráculo de Delfos haya dicho que nadie era más sabio que él:

> "¿Qué quiere decir el dios [Apolo] con esto? Pues yo estaba consciente de no ser sabio en nada, grande o pequeño. ¿Qué querrá decir al sostener que soy muy sabio?".[12]

En el segundo pasaje reflexiona sobre su encuentro con un hombre que pretendía saber pero en realidad no sabía:

> "El, sin tener conocimiento, piensa que sabe algo, mientras que yo que no sé, no pienso que sé."[13]

Estrictamente hablando, Sócrates podría estar mintiendo en ambas oportunidades, es decir, contándole a sus jueces algo que no pensó en esos momentos. Pero esto resulta demasiado inverosímil. Más le valiera haber mentido en lo que respecta a su actitud revisionista frente a la religión griega pues este subterfugio podría haber desembocado en el

11. Gulley (1968) p. 69. Cf. Vlastos (1985) p. 2.
12. *Apología* 21b 2 - 5.
13. *Apología* 21d 2 - 6.

sobreseimiento de la causa. Por el contrario, la confesión de ignorancia agravó las cosas porque concentró la atención de los jueces en el problema del desenmascaramiento de sus conciudadanos, un hecho que ciertamente contribuyó a incrementar la animadversión en su contra. Además, habiendo dicho poco antes que iba a decir toda la verdad[14], Sócrates tendría que haber sido un mentiroso compulsivo para comportarse de esa manera, algo que no habría pasado inadvertido para sus amigos más íntimos. La admiración que generó Sócrates y la cantidad de escritos socráticos honrando su memoria quedarían totalmente sin explicar. Tenemos que descartar, por lo tanto, la interpretación que identifica la ironía socrática con una forma de hipocresía, malévola o benévola, porque ambas opciones resultan inverosímiles a la luz de los pasajes de la *Apología* que hemos aducido.

(3) La tercera interpretación que sería oportuno explorar es distinta de la anterior, sin identificarse por ello con la interpretación escéptica. Si suponemos sinceridad tanto en la *Apología* como en los demás diálogos del primer período, habría que sostener que, efectivamente, Sócrates era un ignorante. ¿Qué grado de verosimilitud tiene esta tesis? A primera vista, parecería que habría que rechazarla de plano en vista de las innegables contribuciones de Sócrates a la filosofía. Su ignorancia no puede ser total.

La afirmación recién hecha revela lo que, a mi juicio, ha sido el error metodológico más frecuente en las discusiones de la ironía socrática. Dicho error radica en que se supone que hay que dar una interpretación uniforme de todos los pasajes en que Sócrates niega poseer conocimientos. Lo que sugiero es que examinemos, uno por uno, los dominios dentro de los cuales Sócrates niega tener competencia.

Una lectura de la *Apología* arroja como resultado, hasta donde alcanzo a divisar, la siguiente lista[15]: (a) el dominio de la física o filosofía de la naturaleza, (b) el dominio de la retórica y, en general, de la educación, (c) la política en el sentido requerido para una participación activa en las deliberaciones de la Asamblea, (d) la poesía, (e) el saber artesanal o *tejne*, (f) la muerte, en especial, el saber si se trata de algo malo o de algo bueno.

Me parece que se puede mostrar que en cada uno de estos casos es razonable aceptar la sinceridad de la confesión socrática. Sin entrar en detalles innecesarios, me parece que los argumentos más importantes

14. *Apología* 20d.
15. Cf. Gómez-Lobo (1989) pp. 41 - 45.

para avalar mi sugerencia (o más bien, para rechazar los argumentos en contra) son los siguientes:

(a) El pasaje de *Fedón* (96a - 102a) en que Sócrates supuestamente narra su interés por la filosofía natural no nos permite inferir que Sócrates, en el momento del juicio, posea el tipo de conocimiento que corresponde a esta forma de saber. En primer lugar, el texto deja en claro que se trata de algo por lo cual se interesó cuando era joven. Esto implica que han pasado ya quizás 40 o 50 años. Durante el juicio, Sócrates muestra estar informado acerca de Anaxágoras y sus doctrinas[16], pero esto no implica que él piense que posee creencias verdaderas y justificadas por el hecho de poseer esa información. En efecto, el mismo pasaje en el cual se menciona a Anaxágoras aclara que cualquiera podía obtener esa información pues el libro de Anaxágoras estaba en venta en el ágora por un precio mínimo. Es altamente probable entonces que la confesión de incompetencia en física sea sincera.

(b) El sostener que Sócrates no es sincero al confesar que no sabe retórica nos llevaría a postular que Sócrates podía competir con Gorgias como especialista en el arte de persuadir mediante largos y bien trabajados discursos y como maestro de quienes quieren aprender esta destreza. Es cierto que ésta es, hasta cierto punto, la imagen de Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes. Pero esa imagen contradice tan de plano la presentada en las demás fuentes (los primeros diálogos de Platón, Jenofonte, Aristóteles) que no podemos sino concluir que se trata de una invención del comediógrafo para hacer reir a su público. El Sócrates del *Fedro* que aboga por una retórica depurada está demasiado lejos en el orden cronológico de los diálogos como para contradecir eficazmente la declaración de ignorancia de la *Apología*. Es difícil, por lo tanto, negar la sinceridad de Sócrates ante sus jueces en lo que respecta a este punto.

(c) El saber político que Sócrates niega poseer (y que algunos de sus más prestigiosos conciudadanos pretenden tener) es sin duda el tipo de conocimiento requerido, en la conducción cotidiana de los asuntos públicos, para tomar decisiones que redunden en beneficio para la ciudad. El hecho de que Sócrates no concurriese a las sesiones de la Asamblea es sin duda consistente con la confesión de ignorancia. El contra-argumento obvio es el pasaje del *Gorgias* en que Sócrates, en primera persona, declara que él es el único entre sus contemporáneos que se ocupa de política.[17] Pero el hecho de que haga esta declaración y, además, en esos términos, muestra claramente que ya no estamos ante

16. *Apología* 26d 6 - e 1.
17. *Gorgias* 521d 6 - 8.

el Sócrates irónico del primer período sino que nos hemos acercado a los reyes-filósofos del período medio. Sócrates sería efectivamente el político por excelencia si "política" no denota el conocimiento que necesita un Temístocles o un Pericles, sino el conocimiento del filósofo cuya tarea principal es mejorar a los ciudadanos apoyado en una visión de las Formas. Pero de todo esto, me parece, nada sabe el Sócrates de la *Apología*.

(d) La pretensión de ignorancia en poesía es la más fácil de defender porque, según los indicios que ofrece la *Apología*, y que en lo esencial reaparecen en el *Ión*, Sócrates sostiene que la poesía no es una forma de saber. Se trata de una inspiración que llega y se transforma en palabras que no reciben una justificación racional.

(e) A diferencia de los poetas, los artesanos (*tejnitai*) sí pueden dar una justificación racional de lo que dicen o hacen. Sócrates admite, por ello, que poseen un tipo de saber auténtico. Pero al negar que él mismo posea competencia racional en algún dominio artesanal no estaría faltando a la verdad. Para sostener lo contrario tendríamos que obtener pruebas de que Sócrates era carpintero, constructor, médico, o algo así. Me parece claro que tal prueba no existe.

(f) Tampoco el caso de la valoración de la muerte presenta dificultades especiales. Saber si es bueno o malo morirse requeriría, para estar en condiciones de ofrecer una justificación racional, haberse muerto. No podemos poner en duda la sinceridad de Sócrates cuando sostiene que no posee un saber valorativo de la muerte.

Si mis observaciones son correctas, la tercera interpretación de la ironía socrática resulta perfectamente adecuada *para los items enumerados*. Al confesar que no sabe, vale decir, al admitir que no posee creencias verdaderas y justificadas, dentro de cada uno de esos dominios, Sócrates estaría diciendo la verdad. Pero a partir de aquí surgen algunos problemas. ¿Por qué llamar a esto "ironía"? Una persona que no sabe ruso y que confiesa que no sabe ruso no estaría ironizando, ni en griego ni en castellano. Además, los items enumerados no incluyen las instancias que generan la dificultad inicial: *la pretendida ignorancia de proposiciones fundamentales para la ética*.

(4) Para poder presentar en forma persuasiva una cuarta interpretación necesito que el lector conceda algunos puntos previos. Uno de ellos es que si bien, en el pasaje en que Trasímaco acusa a Sócrates de practicar la ironía, este término tiene un claro sentido peyorativo, el uso moderno del término "ironía" en castellano (y su

equivalente en otras lenguas modernas) no tiene ese matiz. Una afirmación es irónica si el hablante expresa lo contrario de lo que las palabras significan literalmente. Sostener, por ejemplo, que Picasso carecía de imaginación visual, es un caso de ironía para quien conozca su obra. Quien diga esto no está tratando de engañarnos. Se trata más bien una manera de exaltar la extraordinaria versatilidad de Picasso y su capacidad para concebir formas absolutamente inéditas.

Este uso es herencia directa de la concepción de la ironía como "tropo" en la tradición retórica que se inicia con Quintiliano o quizás antes, con Cicerón. Cuando se hace uso de la ironía,

> *contrarium ei quod dicitur intelligendum est* , "hay que entender lo contrario de lo que se dice."[18]

Vlastos ha argumentado, persuasivamente, a mi juicio, que este cambio entre el uso original de eironeia y la transliteración latina *ironia* se debe justamente a que Cicerón, al introducirla, lo hizo pensando precisamente en Sócrates. Vlastos aduce como prueba el siguiente pasaje de Cicerón:

> *Urbana etiam dissimulatio est, cum alia dicuntur ac sentias... Socratem opinor in hac* ironia *dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse. Genus est perelegans et cum gravitate salsum.*
> "Hay también una disimulación cortés cuando lo dicho es distinto de lo que piensas... Socrates, en mi opinión, en el uso de esta *ironia* y disimulación superó a todos los demás debido a su encanto y humanidad. Este tipo [de disimulación] es sumamente elegante y está condimentada con seriedad."[19]

Este juicio positivo sobre la ironía socrática (y su pervivencia en el sentido de "ironía" en el uso moderno) se diferencia de la interpretación (2) en al menos un punto: en que no existe la intención de engañar. Sócrates sabe algo, dice que no lo sabe, pero esto no lo convierte en un hipócrita o mentiroso porque nadie es inducido a engaño.

En otro punto parece que efectivamente hubiésemos regresado a la interpretación (2): hemos vuelto a la idea de que Sócrates efectivamente sabe algo. ¿Cómo entender ahora esta suposición?

En primer lugar, no cabe abandonar lo logrado en la discusión de la

18. *Institutio Oratoriae* 9. 22. 44 cita de Vlastos (1991) p. 21.
19. *De Oratore* 2. 67 cita de Vlastos (1991) p.28.

interpretación (3). No creo que Sócrates haya estado ironizando (en el sentido fijado ahora a partir de la definición de Quintiliano y de Cicerón) cuando confesaba ignorancia en el dominio de la física, la retórica, la política, la poesía, la *tejne* o de lo relativo a la muerte. Sería absurdo pensar que Sócrates era un gran político o un excelente artesano y que, al negar que lo fuese, todos su jueces entendieron la sutileza de su ironía. La interpretación (3) es válida para las instancias enumeradas.

¿Cuál es entonces el tipo de conocimiento que (aparentemente) Sócrates posee, aunque él lo niegue irónicamente? La respuesta que surge de los primeros textos de Platón (y del testimonio de Aristóteles)[20] no deja espacio para ninguna duda: la ética.

En primer lugar, en la *Apología* Sócrates hace una afirmación moral que contrasta con su habitual ironía:

> "Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males [=la injusticia y la desobediencia] jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien [=la muerte].[21]

En estas líneas Sócrates afirma en forma inequívoca que sabe algo.[22] Eso que sabe puede interpretarse de la siguiente manera. El sujeto está representado por dos infinitivos, uno de ellos bastante general, el segundo más particular. El más genérico es *adikeîn*, "cometer una injusticia, "cometer un delito" y denota cualquier acción contraria a lo moral y legalmente debido. El segundo (*apeitheîn tôi beltíoni*, "desobedecer al que es mejor") apunta a un tipo de acción indebida: a la desobediencia a un superior en un contexto militar o, en un sentido más amplio, a una autoridad legítima. De allí que las acciones de este tipo podamos considerarlas como un subconjunto de las acciones ilícitas. De ambas cosas (de la más genérica de suyo y de la más particular por implicación) Sócrates dice saber que son algo malo

20. Los pasajes más importantes en que Aristóteles menciona explícitamente las contribuciones de Sócrates a la filosofía aparecen traducidos y brevemente comentados en Gómez-Lobo (1989) pp. 23 - 26.
21. *Apología* 29b 6 - 9 (trad. Calonge, las clarificaciones entre corchetes son del autor del presente artículo).
22. La forma verbal *oida* , " yo sé", aparece dos veces, una de ellas en posición enfática al final de la oración.

(*kakón*) y vergonzoso (*aisjrón*). Este último adjetivo tiene una connotación claramente moral. De allí que podamos decir que lo que Sócrates afirma saber es que

la injusticia es algo vergonzoso y malo.

Pero quien sepa esto, sabrá también, por contraste, que

la justicia es algo noble y bueno.

Esto último empero es lo que Sócrates estaría negando saber cuando niega, al final del Libro I de la *República*, que sepa si la justicia es o no una virtud moral, o si quien la posee es o no feliz.[23]

Puesto que la afirmación hecha durante su defensa ante el tribunal no está sujeta a dudas de interpretación, creo que hay que concluir que la confesión de ignorancia de la *República* debe ser entendida como irónica en el sentido de la definición de Quintiliano. Sócrates sabe que la justicia es una virtud y algo que puede contribuir a la felicidad de un individuo (por ser algo bueno), y sin embargo lo niega. ¿Induce a engaño? Me parece que sus amigos, que lo conocen bien, no dejarán de percibir la jocosa ironía. Su rival en la conversación, Trasímaco, como vimos, ciertamente no tomó la confesión de ignorancia al pie de la letra sino que vio en ella falta de sinceridad.

(5) Hay, con todo un problema pendiente que nos lleva a una quinta interpretación. La interpretación (4) elimina la noción de que Sócrates deliberadamente induzca a engaño en algunos casos, aquellos en que el contexto pone de manifiesto el tono irónico, pero no parece cubrir satisfactoriamente algunos pasajes en que Sócrates parece estar hablando en serio y negando que posea conocimiento de ciertas conclusiones derivadas de una argumentación *elenjética*.[24] Tampoco parece dar cuenta en forma adecuada de ciertos pasajes en que Sócrates pone en duda, frente a sí mismo, su propio conocimiento. El más notable de éstos está en el *Cármides* y dice así:

> "¿Cómo puedes suponer, dije, que te refuto principalmente por una razón distinta de aquella que me lleva a examinar lo que yo mismo digo, no sea que [*foboúmenos*, temiendo que] sin darme cuenta piense que sé algo, sin saberlo? Y esto, digo, es lo que estoy haciendo ahora: examino el argumento en beneficio propio, pero quizás también en beneficio de mis amigos."[25]

23. *Rep.* I. 354c 1 - 3.
24. Por ejemplo, *Gorgias* 506a 3 - 4, 509a 4 - 6.

Lo que este pasaje indica es que a veces podemos decir que Sócrates sabe, pero da a entender lo contrario, y que sin embargo está consciente de que es posible que aquello que cree que sabe en realidad no lo sepa. Esquemáticamente podemos formular las distintas actitudes de Sócrates frente a un mismo contenido proposicional tomado del dominio de la ética de la siguiente manera:

(a) Sócrates dice que no sabe si *p*.
(b) Sócrates sabe que *p*.
(c) Sócrates teme que es posible que no sepa que *p*.

La discrepancia entre (a) y (b) para un caso como el de no saber si la justicia es o no una virtud ya ha sido aclarada: no se trata de hipocresía sino de ironía (en el sentido post-quintiliánico).

Vlastos[26] pensó originalmente que se necesitaba una teoría más complicada para explicar la discrepancia porque el problema mayor, a su juicio, era el de la sinceridad de Sócrates. Para ello elaboró una distinción entre conocimiento$_C$ (conocimiento dotado de certeza) y conocimiento$_e$ (conocimiento justificado *elenjéticamente*). La sinceridad de Sócrates quedaba entonces a salvo porque lo que éste estaría negando mediante la proposición (a) sería poseer certeza perfecta y lo que tendría conforme a la proposición (b) sería conocimiento justificado por alguna argumentación que utilizara el *elenjos*. A mi juicio, esta solución es innecesaria porque en (a) y (b) "sabe" ("conoce" o cualquier sinónimo adecuado) puede tener el mismo sentido sin que haya falta de sinceridad. Basta una leve entonación de la voz o algo semejante para que el interlocutor se percate del juego.[27]

Otra solución que invoca dos formas de saber es la de Woodruff. Esta vez se trataría de la distinción entre el saber del experto (o *téjne*) y el saber de la persona que no es experta en un campo dado de conocimiento. El saber del experto o saber especializado se regiría por criterios muy rigurosos, entre ellos la capacidad para dar una definición estricta del concepto que se va a aplicar. Sócrates negaría saber en este

25. *Cármides* 166c 7 - d 4. Cf. Vlastos (1985) p. 19.
26. En Vlastos (1985).
27. Woodruff también ha argumentado, correctamente a mi juicio, que las premisas de un *elenjos* no pueden recibir justificación *elenjética* y que, en general el *elenjos* es insuficiente para conferir justificación epistémica propiamente tal. Cf. Woodruff (1992) p. 89.

sentido. Su saber sería únicamente no-especializado. Woodruff confiesa que ésta última es una noción oscura.[28] De hecho, creo que la única forma de determinarla sería como una forma deficiente de conocimiento especializado. Pero a medida que vamos negándole propiedades al saber especializado nos va quedando como residuo un concepto de saber cada vez más débil e impreciso que difícilmente podrá dar cuenta de la taxativa afirmación de Sócrates cuando dice, enfáticamente, que *sabe* que la injusticia es vergonzosa. Por otra parte, en el *Eutifrón* Sócrates navega peligrosamente cerca de una definición rigurosa de la piedad cuando induce a su interlocutor primero a subsumir la piedad bajo un género (la justicia) y a luego determinar su diferencia específica (para con los dioses).[29] Me resulta difícil evitar la conclusión de que esa conducción tan firme de la conversación supone por parte de Sócrates una clara visión de la definición de la piedad que ha predominado en la tradición occidental: *iustitia erga deos*. Si es así, entonces deberíamos decir que Sócrates posee conocimientos de ética que satisfacen los criterios rigurosos del conocimiento "especializado" invocado por Woodruff.

A mi juicio, la pregunta clave es ¿cómo compatibilizar (b) y (c)? Plantear en estos términos el problema de fondo de la ironía socrática elimina la necesidad de distinguir distintos sentidos del verbo "saber."

Si eliminamos de partida el caso de alguien que no sepa (p. ej. Eutifrón, en el diálogo del mismo nombre, quien no sabe que la piedad es una especie de la justicia) o que tenga una creencia falsa (p. ej. Trasímaco en el Libro I de la *República* quien cree que la justicia es un mal para quien la practica), y concentramos hipotéticamente la atención en dos personas que tengan sendas creencias verdaderas y justificadas diremos que ambas pueden saber exactamente lo mismo (e. g., que la piedad es justicia para con los dioses y que es algo bueno para el agente), pero tener distintas actitudes subjetivas frente a eso que saben.

Una de ellas puede tener una confianza imperturbable en lo que sabe y no estar dispuesta a revisarlo. Me parece divisar esta postura en Sócrates cuando afirma, en forma rotunda durante su defensa ante el tribunal, que sabe que desobedecer a Apolo habría sido moralmente reprochable. Con esta afirmación está justificando su vida entera y, además, rebatiendo indirectamente la acusación de impiedad. Sócrates no muestra ninguna vacilación. Sabe y dice saber.

En otras ocasiones, Sócrates da a entender que sabe algo pero que

28. Woodruff (1992) p. 91.
29. *Eutifrón* 11e - 12e.

está dispuesto a revisarlo. La prueba textual más clara que confirma esta actitud es la sucesión de acuerdos acerca de los fundamentos de la ética logrados en el *Critón* :

> Sóc.: Observa ... si aún permanece firme para nosotros, o no permanece [la tesis de] que no hay que poner por sobre todo el vivir, sino el vivir bien.
> Crit.: Sí, permanece.
> Sóc.: Y que el vivir bien, vivir noblemente y vivir justamente es lo mismo ¿permanece o no permanece?
> Crit.: Permanece.[30]

El verbo *menein*, "permanecer" debe entenderse aquí como sinónimo de "aun tener por verdadero". No se trata de una mera creencia, sino de proposiciones aceptadas en el pasado por razones valederas y que juegan un papel fundante para Sócrates. Lo que introduce el verbo *menein* es la idea de que, pese a todo, dichas proposiciones podrían ser sometidas a nueva revisión y examen crítico. De hecho, dentro del texto se omite la revisión y Critón las acepta tal cual. Esto es plenamente comprensible dado el contexto dramático del diálogo. Sócrates tiene que tomar a la brevedad posible la decisión de escapar o de permanecer en su celda. No hay tiempo para un diálogo filosófico pausado y abierto. Lo importante es que Sócrates se muestra en principio dispuesto a modificar su posición. Sabe, pero está abierto a la posibilidad de que le muestren que no sabe.

El Libro I de la *República* se desarrolla en un contexto dramático totalmente distinto. Hay tiempo para una larga y relajada conversación. Sócrates no se está defendiendo ante un jurado, ni tiene que tomar, apresuradamente una decisión. Hay tiempo para examinar si lo que piensa que sabe efectivamente lo sabe. ¿Qué mejor manera de indicar esto que sugerir, irónicamente, que no sabe?

Me parece que he logrado mostrar que la interpretación (5) de la ironía socrática aclara aquellos casos de los cuales no dan cuenta las interpretaciones (3) y (4). Las interpretaciones (1) y (2), las que suponen escepticismo e hipocresía, respectivamente, fueron rechazadas.

Si aplicamos la interpretación (5) al párrafo que cierra *Rep.* I y hacemos la sustitución correspondiente al contenido proposicional dentro del esquema tripartito que habíamos propuesto, tenemos lo siguiente:

30. *Critón* 48b.

(b') Sócrates sabe que la justicia es un bien.
(c') Sócrates teme que es posible que no sepa que la justicia es un bien.

Es decir, está abierto a una revisión del tema, por lo tanto:

(a') Sócrates dice que no sabe si la justicia es un bien.

La eliminación de la incertidumbre generada por (c') es, me atrevería a sugerir, lo que indujo a Platón a escribir los Libros II - X de la *República*.

Georgetown University, U.S.A.

BIBLIOGRAFÍA

Gómez-Lobo, A. (1989). *La Etica de Sócrates*. México.
Gulley, N. (1962). *Plato's Theory of Knowledge*. London.
Lesher, J. (1975) "Socrates' disavowal of knowledge." *Journal of the History of Philosophy* 25: 275-288.
Long, A. (1986), *Hellenistic Philosophy*. 2nd. ed. Berkeley.
Long, A. A. & Sedley, D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 Vols. New York/Cambridge.
Vlastos, G (1985). "Socrates' disavowal of knowledge." *Philosophical Quarterly* 35: 1-31.
Vlastos, G (1991). *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca.
Woodruff, P. (1992). "Plato's early theory of knowledge." in Benson, H (1992). *Essays on the Philosophy of Socrates*. New York/Oxford, 86-106.

ABSTRACT

Five interpretations of Socratic irony are offered. The first two (irony as a form of scepticism and irony as hypocrisy) are rejected. The third interpretation holds that disavowals of knowledge in physics, rhetoric, (everyday) politics, poetry, the crafts and the evaluation of death are genuine and hence not strictly instances of irony. The forth interpretation concentrates on ethical beliefs and takes the term "irony" in the meaning it has in Western rhetorical tradition: a use of words to signify the opposite of what they mean without intending to deceive. It is argued that this interpretation accounts for various instances of Socratic irony. The final interpretation rejects the need to distinguish different forms of knowledge and emphasizes the subjective attitude two individuals may have vis-à-vis the same known item: one of them may be open to revise her knowledge, the other one may not. The former was Socrates' attitude.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

¿PUEDE HABER INTERPRETACIONES DEFINITIVAS?

Jorge J. E. Gracia

Una de las ideas más influyentes de la filosofía europea contemporánea en la filosofía en América es la idea de que no puede haber interpretaciones definitivas. En la consabida fórmula de Foucault: "La interpretación se ha convertido en una tarea sin fin".[1] Muchos adoptan esta idea sin reservas; otros, sin embargo, la consideran como anatema. Mi propósito aquí será mostrar tanto que aquellos que adoptan esta idea como aquellos que la repudian, no toman en cuenta dos distinciones importantes con respecto a las interpretaciones. Argüiré que si se tienen en cuenta esas distinciones, la tesis de que no puede haber interpretaciones definitivas pierde su aspecto controversial y por ende puede encontrar lugar dentro de una teoría hermenéutica de sentido común. Esto servirá, además, para mostrar indirectamente una verdad sobre la literatura filosófica producida por los miembros de lo que un comentarista reciente ha llamado el estructuralismo nietzscheano.[2] Me refiero al hecho de que esa literatura frecuentemente contiene truismos obvios que parecen extraños y paradójicos sólo por el ropaje retórico que los cubre. Desnudados de ese ropaje, algunos de estos truismos resultan ser banalidades, pero en ciertos casos indican principios importantes que hay que incorporar en toda teoría hermenéutica.

Permitaseme, entonces, presentar las distinciones en cuestión. Primero una distinción entre tres funciones diferentes de las interpretaciones textuales y, segundo, una distinción entre las interpretaciones textuales y las interpretaciones no textuales.

Antes de comenzar el análisis de estas distinciones, sin embargo, conviene aclarar dos cosas. La primera es lo que quiero decir con

1. Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx", *Nietzsche* , in *Cahiers de* Royaumont Philosophie No. VI, VII Colloque. 4-8 Juillet 1964 (Paris: Les Editions de Minuit, 1967), p.187.
2. Pascal Engel, "The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism", *Monist*, en prensa.

'interpretación'. El término se usa de diversas maneras en la literatura. Con frecuencia una interpretación es simplemente un acto de entendimiento.[3] Otras veces una interpretación es el proceso por el cual un acto de entendimiento se desarrolla, y aun otras veces una interpretación se concibe como una explicación.[4] Debido a las limitaciones necesariamente impuestas a un artículo de esta naturaleza, sin embargo, limitaré la noción de interpretación a la de un texto T_3 compuesto de un texto T_2 que se añade a otro texto T_1 para producir actos de entendimiento en una audiencia en relación con T_1.[5] En este sentido, una interpretación incluye tanto el *interpretandum* como el *interpretans*, de la misma manera que una definición incluye el *definiendum* y el *definiens*.[6]

La segunda cosa que conviene aclarar es que para comenzar el análisis asumo que, si puede haber interpretaciones definitivas de textos, puede haber sólo una interpretación definitiva por texto. Esto es así sea cual fuere la concepción de interpretación definitiva de texto que se tenga. Ahora permitaseme comenzar con la primera de las tres funciones de las interpretaciones textuales que deseo distinguir.

A esta función la llamo Función Histórica, y tiene por fin recrear en una audiencia contemporánea los actos de entendimiento del autor histórico y de la audiencia histórica del texto que se interpreta. El fin del

3. Además de los sentidos de 'interpretación' que mencionare, existen otros que no son tan obvios o claros, pero que se pueden documentar en los análisis hermenéuticos. Por ejemplo, la frase, " hay lugar para una interpretación" sugiere que una interpretación es un tipo de entendimiento diferente de uno esperado o canónico. Cf. Paul Ricoeur, "Creativity in Language: Word, Polysemy, Metaphor", en Charles E. Regan y David Stewart, eds., *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work* (Boston: Beacon Press, 1978), p. 128. De manera similar, una interpretación se puede tomar como un entendimiento que va más allá del garantizado por fenómenos observables. Véase mi *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography* (Albany, NY: SUNY Press, 1992), p. 48. Algunas veces 'interpretación' se usa como sinónimo de 'significado'. J. W. Meiland, "Interpretation as a Cognitive Discipline", *Philosophy and Literature* 2 (1978), 25.
4. Vease Morris Weitz, *Hamlet and the Philosophy of Literary Criticism*, cap. 15 (Chicago: University of Chicago Press, 1964).
5. Véase el análisis de Brice Wachterhauser en "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986), 443.
6. Véase mi "Texts and Their Interpretation" 43 (1990), 533 ff. Algunos postmodernistas rechazan la idea de un texto que sea el referente de una interpretación o que esté separado de ella, de la misma manera que rechazan que un texto anteceda, sea el referente del entendimiento, o esté separado de él.La noción de que una interpretación involucra una adicion a un texto original, modificándolo de alguna forma, la sugiere Abrams en "The Deconstructive Angel", *Critical Inquiry* 3 (1977), 426, pero él no distingue claramente entre interpretación como entendimiento e interpretación en el sentido propuesto en este artículo.

intérprete en este caso es tratar de que una audiencia contemporánea entienda un texto como lo entendieron la audiencia y el autor históricos. Este fin es obviamente un fin puramente histórico, cuyo propósito no sobrepasa los parámetros de entendimiento que experimentaron la audiencia y el autor históricos. Si el efecto de la interpretación es crear en la audiencia contemporánea actos de entendimiento que ni el autor histórico ni la audiencia histórica experimentaron, y que implican un significado que es esencialmente diferente del significado implicado por los actos de entendimiento que tuvieron, entonces la interpretación es mala, no habiendo producido actos de entendimiento y habiendo producido actos de malentendimiento en su lugar. En este sentido, la tarea del intérprete es añadir un texto al texto que se interpreta para contrarrestar las diferencias de cultura, circunstancias y demás entre la audiencia y el autor históricos de un texto por un lado y su audiencia contemporánea por otro.

La segunda función específica de las interpretaciones es la Función Significativa. Esta función consiste en producir en las audiencias contemporáneas actos de entendimiento que sobrepasan los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos del texto, revelando aspectos de significado del texto que la audiencia y el autor históricos no conocían.[7] Obviamente, el fin de este tipo de interpretación no es la recreación de los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos, y la medida del éxito de la interpretación no tiene nada que ver con esos actos de entendimiento. Además, asume que el texto en cuestión tiene un significado que es más amplio, y quizás más profundo, que el significado que la audiencia y el autor históricos del texto pensaban que tenía.

Por último, la tercera función específica de las interpretaciones, que llamaré la Función Implicativa, consiste en producir en audiencias contemporáneas actos de entendimiento por los cuales esas audiencias entienden las implicaciones del significado de los textos, aparte de si la audiencia y el autor históricos conocían tales implicaciones. De nuevo, el fin del intérprete en este caso no es histórico en el sentido implicado por la primera función, y el éxito de la interpretación no se puede medir en términos de cuán cerca está de reproducir en la audiencia contemporánea los actos de entendimiento que la audiencia y el autor históricos del texto tuvieron.

7. Algunos postmodernistas tendrían que rechazar esta función porque no consideran que las interpretaciones capturan el significado. Véase Roland Barthes, *S/Z* (Paris: Editions du Seuil, 1970), pp. 11-12.

Dos puntos se siguen de lo que se ha dicho. El primero es que las tres funciones mencionadas no son mutuamente exclusivas. Una interpretación puede tener todas estas funciones simultáneamente, aunque en la práctica las interpretaciones que tratan de hacerlo generalmente crean más confusión que entendimiento. En efecto, la mezcla desapercibida de estas funciones por los intérpretes constituye el problema fundamental de las interpretaciones textuales. Los intérpretes que no toman en consideración las diferencias entre estas funciones las mezclan de tal manera que confunden a sus audiencias con respecto a lo que entienden que la audiencia y el autor históricos entendieron, al significado del texto, o a las implicaciones de tal significado. La distinción entre estas funciones es esencial para la producción de interpretaciones efectivas, aun cuando las funciones no sean incompatibles en principio.

El segundo punto es que la preeminencia de una de estas funciones con respecto a un texto particular depende mucho del tipo de texto en cuestión y de la función cultural que tenga. En un texto revelado por la divinidad, por ejemplo, donde lo que el autor entiende determina su significado y el fin de la audiencia es descubrir ese significado, la primera función es la más importante. Pero en el caso de un texto legal, donde el fin es servir como guía de acción, la segunda y la tercera funciones pueden ser más importantes.

Las diferentes funciones de las interpretaciones explica también el hecho de que hayan interpretaciones diferentes pero igualmente efectivas, un punto muy pertinente con respecto a la cuestión de la posibilidad de interpretaciones definitivas. Considérese el texto siguiente:

(1) Envuelto en un periódico, llevaba un libro.

Y considérense las siguientes interpretaciones del texto:

(2) 'Envuelto en un periódico, llevaba un libro' significa que llevaba un libro que estaba envuelto en un periódico.

(3) 'Envuelto en un periódico, llevaba un libro' significa que estaba envuelto en un periódico mientras llevaba un libro.

(4) 'Envuelto en un periódico, llevaba un libro' significa o que llevaba un libro que estaba envuelto en un periódico o que estaba envuelto en un periódico mientras llevaba un libro.

Si la función de una interpretación es reproducir los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos y ellos entendían a (1) como (3), y la función de otra interpretación es producir actos de entendimiento del significado de (1), sea lo que fuere que la audiencia y el autor históricos entendieron, entonces ambos (3) y (4) son interpretaciones efectivas, aun cuando estén en conflicto, siempre que se considere que tienen funciones específicas diferentes. De la misma manera, puede que resulte que la misma interpretación tenga más de una función. Considérese el caso en que el autor histórico de (1) lo entiende como (4). En este caso (4) tendría dos funciones: la recreación en la audiencia contemporánea de los actos de entendimiento del autor histórico y también la producción en esa audiencia de los actos de entendimiento que la hicieron entender el significado de (1).

Muchos de los problemas planteados en la literatura contemporánea sobre la identidad de los textos y la posibilidad de interpretaciones incompatibles que agitan a los llamados estructuralistas nietzscheanos desaparecen cuando se considera la naturaleza de las interpretaciones y sus funciones.[8] De esta manera podemos resolver, por ejemplo, la notoria cuestión de si las interpretaciones involucran construcción y descubrimiento.[9] De lo que se ha dicho se sigue que todas las interpretaciones involucran construcción, o sea, la producción de un texto que a su vez produzca actos de entendimiento en una audiencia. Y las interpretaciones involucran descubrimiento también en cuanto que los intérpretes deben buscar los medios mejores para producir esos actos de entendimiento.

Si lo que he argüido con respecto a la naturaleza y función de las interpretaciones tiene sentido, entonces no es posible que pueda haber más de una interpretación definitiva de un texto, aun en el sentido limitado según el cual su función es reproducir los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos del texto en una audiencia contemporánea (y eso sin contar las otras dos funciones). Esto es así siempre que hayan diferencias culturales y conceptuales entre la audiencia y el autor históricos del texto histórico por un lado y la audiencia contemporánea con el intérprete por el otro.[10] Pues cada

8. Para ejemplo de estos problemas, véase Gregory Currie, "Work and Text", *Mind* 100 (1991), 330-1.
9. Este tema se ha discutido mucho en la literatura. Véase, por ejemplo, Laurent Stern, "Factual Constraints on Interpreting", *Monist* 73 (1990), 205-21.
10. Esto lo entienden bien los deconstruccionistas, aunque por razones diferentes de las

audiencia nueva requerirá una nueva interpretación que sirva como puente entre ella y la audiencia y el autor históricos del texto histórico si hay diferencias culturales, sociales y de otro tipo que la separen de la audiencia y el autor históricos y de las audiencias para las cuales se produjeron otras interpretaciones. La única manera en que podría haber una interpretación definitiva de un texto sería si su audiencia tuviera la misma base conceptual, pero esa, aunque lógicamente posible, no es una alternativa realista.

Naturalmente, no existe ninguna razón por la cual no puedan haber interpretaciones definitivas de un texto para un lugar y tiempo particulares, o sea, una interpretación que sirva mejor como puente entre el texto y la audiencia en ese lugar y tiempo. Y no hay razón tampoco por la que no puedan haber interpretaciones que sean más durables que otras. En efecto, algunas interpretaciones puede que sirvan como puente entre el texto histórico y varias audiencias subsecuentes en lugar de servir de puente en el caso de una sola.

Si la interpretación de un texto no se entiende meramente como histórica, sino ampliamente, incluyendo las funciones significativa e implicativa, entonces está aun más claro que puede haber muchas interpretaciones. Pues en ese caso la función de la interpretación no es la recreación en un audiencia contemporánea de los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos, sino más bien (1) la producción de actos de entendimiento que revelen el significado de un texto, aun cuando la audiencia y el autor históricos no tuvieran esos actos, y (2) la producción de actos que revelen las implicaciones de ese significado. Pues el número de interpretaciones dependerá de la extensión e implicaciones del significado del texto. Además, en algunos casos el significado de los textos está abierto, de acuerdo con su función cultural, dejando abierto también el número de interpretaciones que se le puedan dar a ellos. En estos casos no es posible hablar de una interpretación definitiva de un texto.

Pero esto no es todo. La concepción que tenemos de las interpretaciones está todavía demasiado incompleta para nuestros propósitos. Para completarla necesitamos considerar la segunda distinción mencionada al principio de este artículo. Esta es la distinción entre interpretaciones textuales y no textuales. Esta distinción se basa en la función cultural de las interpretaciones. Una interpretación, tal como la he presentado aquí, es principalmente un intento de producir actos de

que doy aquí. Véase J. Hillis Miller, "Steven's Rock and Criticism as Cure, II" ,*Georgia Review* 30 (1976), 331.

entendimiento en una audiencia en relación con un texto. En algunos casos, la intención de tales actos de entendimiento está relacionada con el significado del texto, pero en otros casos no lo está. En efecto, frecuentemente buscamos producir actos de entendimiento en una audiencia en relación con un text no solamente para entender su significado o las implicaciones de su significado, sino además por otras razones, tales como hacer conocer el significado histórico de los eventos del pasado, el carácter de otras personas, etc. Estos fines diversos producen diversos tipos de interpretaciones.

Las interpretaciones que tienen como propósito principal o único producir actos de entendimiento de los significados de los textos (estén o no esos significados determinados por los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos) y de las implicaciones de esos significados, se pueden distinguir de otras. Esas otras son interpretaciones cuyo propósito principal no es producir tales actos de entendimiento, aun cuando tales actos de entendimiento sean necesarios para la realización del fin principal de las interpretaciones en cuestión. Llamo a las primeras interpretaciones textuales y a las segundas interpretaciones no textuales.[11] Una interpretación textual es precisamente el tipo de interpretación a que me he estado refiriendo en este trabajo. Es una interpretación de un texto que añade al texto todo lo que el intérprete piense necesario para producir ciertos resultados en audiencias contemporáneas en relación con el texto, cuando esos resultados se toman de tres maneras. Primero, como la recreación de los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos, o sea, como el significado que entendieron la audiencia y el autor históricos; segundo, como la producción de actos de entendimiento por los cuales la audiencia contemporánea entiende el significado del texto, coincida esto o no con lo que la audiencia y el autor históricos entendieron; y, tercero, como la producción de actos de entendimiento por los cuales las implicaciones del significado del texto son entendidas por la audiencia contemporánea. Una interpretación no textual es aquella que, a pesar de poder estar basada en una interpretación textual, tiene algo diferente como fin principal, aun cuando tal fin involucre o sea un tipo de entendimiento. En fin, las funciones de las interpretaciones no textuales son diferentes de las tres funciones que las interpretaciones textuales

11. La noción de Abrams de "interpretación lingüística" que contrasta con la interpretación histórica puede que parezca similar a mi noción de "interpretación textual". Pero no son equivalentes, pues su concepción de interpretación está más cercana a la de entendimiento que a la mia. "The Deconstructive Angel", p. 426.

tienen y no están principalmente dirigidas hacia el significado de los textos o de sus implicaciones.

La distinción entre las interpretaciones textuales y las no textuales se puede ilustrar fácilmente contrastando las interpretaciones textuales con las interpretaciones históricas, pues las interpretaciones históricas constituyen un tipo de interpretación no textual. La importancia de este ejemplo se deriva del hecho que la función del intérprete cuyo fin es producir una interpretación textual es generalmente histórica; el intérprete quiere producir actos de entendimiento en una audiencia contemporánea, actos de entendimiento que también la audiencia y el autor históricos tuvieron o que ellos no tuvieron pero que son sin embargo legítimos actos de entendimiento del significado del texto; o el intérprete quiere producir actos de entendimiento de las implicaciones del significado del texto. Y esto se lleva a cabo descubriendo algo sobre el pasado. La tarea del historiador que quiere producir una interpretación histórica, sin embargo, va más allá de la del intérprete; su tarea principal no es producir una interpretación textual, sino dar cuenta del pasado, y ese dar cuenta involucra mucho más que producir una interpretación textual.

Una interpretación histórica es mucho más que una interpretación textual porque busca reconstruir el tapete intrincado de pensamientos, ideas y relaciones que no se revelan en el texto histórico y que no son parte ni de su significado ni de las implicaciones de ese significado.[12] Esto es lo que hace que la historia parezca algo más que meramente una serie de eventos atómicamente discretos.[13] El fin último del historiador es dar cuenta del pasado y ese dar cuenta incluye no sólo interpretaciones textuales, sino la reconstrucción de un contexto más amplio de aquel en que el texto se produjo, de las ideas que el autor histórico no escribió o expresó oralmente, de las relaciones entre diversos textos del mismo autor y de otros autores, de las conexiones causales entre textos, y demás. El fin del historiador es más que la creación de un instrumento que cause la reproducción de los actos de entendimiento de la audiencia y el autor históricos cuando confrontaron el texto, o que ayuda a la audiencia contemporánea a entender el significado del texto de maneras diferentes o a comprender mejor las implicaciones de ese significado. El historiador quiere además producir actos de entendimiento en su audiencia que ni el autor

12. Para una concepcion diferente de las interpretaciones histórica y no histórica, véase Peter Jones, *Philosophy and the Novel* (Oxford: Clarendon Press, 1975), p.184.
13. Gracia, *Philosophy and Its History*, pp. 42 ff.

histórico ni la audiencia histórica tuvieron o podían haber tenido precisamente debido a sus limitaciones históricas (v.g. temporales, culturales, espaciales) y que son posibles para el historiador y su audiencia contemporánea precisamente debido a su perspectiva y localización históricas. Estos actos no son actos de entendimiento de meramente el significado del texto o de las implicaciones de ese significado, sino que va más allá de ellas.

En suma, una interpretación textual es solamente el principio y solamente un elemento de una interpretación histórica. La tarea de los historiadores es mucho más amplia que simplemente ofrecer interpretaciones textuales de textos, a pesar de que si van a tener éxito en ese respecto deben comenzar con ese tipo de interpretación. *Qua* intérpretes textuales, ellos necesitan: (1) reproducir en las mentes de sus audiencias actos de entendimiento similares a los que están presentes en la mente de las audiencias y los autores históricos; (2) producir en esas audiencias un entendimiento mejor de los textos en cuestión, ayudándolas a entender las partes del significado de los textos no entendidas por sus audiencias y autores históricos; y (3) ayudar a esas audiencias a comprender algunas de las implicaciones de ese significado. Pero eso no es todo lo que hacen. *Qua* historiadores, su tarea es ir más allá del texto. Las interpretaciones históricas, como otras interpretaciones no textuales, tienen como fin producir actos de entendimiento que involucran más que el texto, su significado y las implicaciones de ese significado, pues involucran la relación del texto con otras cosas.

Las interpretaciones históricas son meramente un tipo de interpretaciones no textuales. Hay otras muchas, dependiendo de las funciones culturales que las interpretaciones tienen. Por ejemplo, puede haber interpretaciones filosóficas, inspiracionales, legales, políticas, científicas y literarias, entre otras. Y dentro de éstas puede haber muchas otras categorías, además. Hay también interpretaciones sicológicas según las cuales un texto se ve como que revela algo sobre la persona que lo produjo además de los otros significados que tenga. Este tipo de interpretación es muy popular entre los críticos literarios que han adoptado el esquema freudiano y tratan de aplicarlo, algunas veces indiscriminadamente, a todos los textos que analizan.

En términos de nuestros propósitos limitados, el aspecto más importante de la distinción entre las interpretaciones textuales y las no textuales es que aclara, como lo hizo también la distinción entre las tres funciones de las interpretaciones textuales, que no puede haber una y

solamente una interpretación definitiva de un texto. Pues el número de interpretaciones no textuales de un texto son tantas como el número de las funciones que los miembros de una sociedad y cultura puedan inventar. Sobre si puede haber interpretaciones definitivas de un tipo particular, por ejemplo, sicológicas, depende de las reglas que se apliquen a ese tipo particular de interpretación por la sociedad. En algunos casos puede que las haya, pero en otros puede que no.

Conclusión

Concluyo volviendo al texto de Foucault: "La interpretación se ha convertido en una tarea sin fin." En el contexto de las dos distinciones que he presentado, vemos que lo que dice Foucault no es tan extraño como parece a primera vista. La interpretación se ha convertido en una tarea sin fin porque el número de las interpretaciones es potencialmente infinito. Y el número de las interpretaciones es potencialmente infinito porque pueden haber tantas interpretaciones como audiencias que las necesiten y funciones que las sociedades inventen para ellas.

SUNY, Buffalo

ABSTRACT

This article argues that Foucault's controversial view, that "interpretation has become an endless task" and therefore that there can be no definitive interpretations, is not as controversial as it first appears when one considers two distinctions: one is a distinction between textual and nontextual interpretations; the other is a distinction among three different functions textual interpretations may have: historical, meaning, and implicative. The view becomes uncontroversial because when one considers these distinctions it becomes clear that there can be many interpretations of a text, depending on the type of interpretation, the type of text in question, and the function that the interpretation has. This does not mean that there cannot be definitive interpretations of texts for particular audiences or that there cannot be definitive interpretations of a certain type; but it does mean that there can always be more than one interpretation of a text.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, Nº 2 (Primavera 1993)

CETICISMO E ARGUMENTAÇAO

Oswaldo Porchat Pereira

1. Os céticos em geral, mormente os céticos antigos, sempre foram conhecidos como grandes argumentadores. E, se é certo que boa parte das filosofias, em verdade a maioria delas, se desenvolveram sempre sob forma argumentativa, a argumentação parece desempenhar um papel ainda mais central no ceticismo, eternamente empenhado em minar e criticar cada uma das filosofias dogmáticas.

Muito já se disse sobre os procedimentos argumentativos dos céticos. A questão é importante para a boa compreensão do ceticismo, do pirronismo em particular, e merece maior consideração.

2. A crítica pirrônica é dirigida expressamente contra os que pretendem ter encontrado a verdade, são eles os filósofos chamados de dogmáticos (Sextus Empiricus, *H.P.* I, 2-3)[1], os que pensam ter um conhecimento exato de como as coisas são por natureza (*H.P.* II, 11). Os dogmáticos põem como realmente existentes as coisas sobre as quais discorrem (*H.P.* I, 14), seu discurso se pretende a expressão verdadeira de uma realidade como tal conhecida. Esse discurso assume com frequência a forma de um sistema doutrinal, uma *haíresis*, que compõe e articula dogmas uns com os outros e com os fenômenos que se impõem à nossa aceitação comum (*H.P.* I, 16).

Esse discurso dogmático se constitui no mais das vezes através de procedimentos argumentativos, é através da argumentação filosófica que a verdade dos dogmas se nos desvendaria. Podemos dizer que, inventando seu método próprio, cada filosofia dogmática engendra suas teses num movimento do discurso que progride por argumentação. A filosofia dogmática argumenta, ela essencialmente argumenta.

1. Conforme a praxe, usaremos ao longo de todo o texto as siglas *H.P.* e *A.M.*, respectivamente para as *Hipotiposes Pirronianos* e os *Adversus Mathematicos* de Sextus Empiricus.

Na construção argumentada de suas conclusões, a filosofia dogmática em geral se direciona para elevar o discurso filosófico acima do terreno da experiência cotidiana e comum, que é seu ponto costumeiro de partida. Porque o dogmatismo asserta que umas coisas são evidentes (*pródela, enarge*) e se dão de si mesmas a nosso conhecimento, sendo por nós imediatamente apreendidas, enquanto outras são de si mesmas não-evidentes (*ádela*), não se dão por si mesmas à nossa apreensão (*H.P.* II, 97-98; I, 138; *A.M.* VII, 22; VIII, 141, 316). Entende que as coisas que nos são evidentes são diretamente de nós conhecidas por meio de um critério de verdade, que nos permite julgar de sua realidade e reconhecê-las (*A.M.* VII, 25, 29; *H.P.* I, 21;II, 14); quanto às coisas não-evidentes, muitas delas se podem apreender por inferência a partir das coisas evidentes, mediante signos ou demonstrações (*H.P.* II, 95-96; *A.M.* VII, 25): o não-evidente nos pode ser significado e revelado por um signo indicativo (*H.P.* I, 138; II, 101-102; *A.M.* VII, 143, 151, 156; VIII, 273), ou nos pode ser revelado por meio de um argumento verdadeiro e demonstrativo, em que uma conclusão não-evidente é dedutivamente estabelecida a partir de premissas aceitas e evidentes (*H.P.* II, 135, 140, 143; *A.M.* VIII, 310, 314, 385).

O dogmatismo transcende assim o domínio das evidências comuns e lida sobretudo com o *ádelon*, o discurso dogmático se propõe como o veículo dessa almejada transcendência. Se as filosofias frequentemente reconhecem na experiência do mundo comum seu ponto de partida, elas se dispõem a com presteza ultrapassá-lo, no alegado intuito de interpretá-lo, explicá-lo, compreendê-lo. Seu discurso gostosamente se aventura em outros espaços, seus argumentos se incumbem de tornar possível essa missão.

Erigindo-se as filosofias em expressão máxima da racionalidade humana, sua argumentação, por isso mesmo, visa o "auditório universal". [2] Pertence à essência da filosofia dogmática o propor-se como capaz de persuadir e convencer todo homem razoável que seja suficientemente capaz de acompanhar seu processo argumentativo. Uma filosofia se propõe para fazer-se aceitar e se pretende digna de aceitação em razão de sua força argumentativa. É como se, no limite, seu método de argumentação devesse convencer os próprios deuses. [3]

Em geral, é assim que se passam as coisas. Encontrar-se-ão, por

2. A expressão, como se sabe, deve-se a Perelman, cf. Perelman (1958), pp. 40-46.
3. É Perelman (cf. Perelman (1958), p. 9) que assim se exprime, lembrando o *Fedro*, onde Platão fala do esforço do sábio para ser capaz de uma linguagem que seja agradável aos deuses (*Fedro*, 273 e).

certo, algumas doutrinas cujos textos, reconhecidos embora como filosóficos, pareceriam insuscetíveis de dizer-se propriamente argumentativos. Textos que se apresentam, por exemplo, como coleções de aforismos. Em verdade, porém, aqueles que a justo título se reconhecem como filosóficos - e alguns deles se tornaram conhecidos e famosos - não se reduzem a meros ajuntamentos de aforismos. Um estudo mais atento deles descobre com frequência o método que engendra a sequência dos aforismos, torna manifesta uma estrutura argumentativa mais sofisticada que à primeira leitura se disssimula. E resistimos a chamar de filosófica uma mera justaposição de enunciados, qualquer que seja o seu conteúdo. Na medida mesma em que a filosofia não costuma aceitar como filosoficamente relevante a mera enunciação de uma tese singular, quando desacompanhada de argumentos que a sustentem.

Devido à sua rica complexidade e grande abrangência, os sistemas filosóficos com frequência se desenvolvem em textos bastante extensos, nos quais se sucedem intricadas cadeias argumentativas. O que contribui para multiplicar um fenômeno que também se detecta em textos filosóficos de bem menor extensão. Trata-se do número relativamente elevado, em todo discurso filosófico, de enunciados que se poderiam caracterizar como "princípios", retomando a velha linguagem aristotélica. [4] São aquelas proposições que desempenham nos argumentos o papel de premissas, sem que sua verdade se tenha estabelecido como conclusão de argumentos anteriores. Premissas que se pretendem por si mesmas conhecíveis. E, com efeito, nenhuma doutrina filosófica se contém num núcleo restrito de proposições "principiais", de que o discurso argumentativo apenas desenvolveria as consequências. Ao contrário, a cada nova etapa, o progresso do discurso filosófico instaura novos "princípios", frutos de outras tantas "decisões" filosóficas. Esclarece-se com frequência, por certo, o seu sentido, chama-se a atenção sobre sua "evidência", argumenta-se mesmo para preparar o terreno para sua aceitação. Mas elas não decorrem - nem se pretende que decorram - de argumentação anterior, são suportes novos que se acrescentam aos antigos para a produção de novos argumentos. Essa multiplicidade de "princípios" torna possível a riqueza dos discursos filosóficos e a sustenta.

Não se esqueça porém que, se as filosofias não prescindem dos argumentos que estabelecem suas teses e definem seu mesmo

4. A noção de princípio (*arkhé*) é, como se saber fundamental para a doutrina aristotélica do saber epistêmico e é amplamente tematizada do começo ao fim dos *Segundos Analíticos*.

empreendimento por meio deles, não é essa a única função que a argumentação nelas desempenha. Este é tão-somente o seu lado "construtivo". Isto porque, como se tem amiúde reconhecido, as filosofias todas, de índole constitutivamente polêmica, se impõem toda uma tarefa "destrutiva", a de rejeitar e desqualificar as teorias rivais. Visões filosóficas respeitáveis do passado histórico que não podem não enfrentar, filosofias competidoras no presente vivo cujas teses lhes cumpre refutar, objeções eventuais e surgidouras, outras tantas ameaças potenciais que lhes convém desde logo eliminar. Nem poderia ser de outra maneira, se pertence a cada filosofia dogmática o propor-se como edição única e derradeira da realidade, do conhecimento e da verdade. Compreende-se facilmente, então, por que parte considerável das argumentações filosóficas se deva consagrar a combater outras doutrinas.

Se fizermos exceção para alguns aspectos parciais de doutrinas filosóficas anteriores que o pirronismo interpretou como elementos precursores de sua própria postura [5], o ceticismo antigo não conheceu outras filosofias que não filosofias dogmáticas, representadas sobretudo pelos grandes sistemas clássicos e helenísticos. E, ainda que sua leitura da filosofia da Nova Academia possa ser historicamente discutível, é certo que o pirronismo optou por considerá-la como uma outra forma de dogmatismo, como um negativismo epistemológico que assertava a inapreensibilidade da verdade, ao mesmo tempo que, com Carnéades, teria proposto uma noção, inaceitável para os pirrônicos, de verossimilhança ou "probabilidade". [6]

Após os conhecidos desenvolvimentos dogmáticos da filosofia moderna, o panorama, que hoje podemos descortinar, da filosofia contemporânea, é certamente bem diferente. Boa parte das filosofias de há muito já renunciaram a apresentar-se como um conhecimento seguro e verdadeiro do real, já questionaram e puseram em xeque o significado mesmo dessas expressões. Outras são suas propostas e suas metas, outra é a direção de seus discursos e argumentos. Tudo se passa como se, de algum modo, a *epokhé*, ou suspensão cética do juízo, tivesse

5. Sexto Empírico passa essas doutrina em revista na parte final do livro I das *Hipotiposes Pirronianas*, 210-241.

6. Desde o mesmo início das *Hipotiposes* (H.P. 1-3), Sexto distingue entre a filosofia cética e a acadêmica, caracterizando esta por sua resposta conclusiva - e negativa - à problemática da descoberta da verdade, assertando o seu caráter inapreensível; em 226 seg., Sexto enumera os vários pontos que, segundo ele, possibilitam a demarcação entre as posturas acadêmica e cética. Sobre a noção, atribuída a Carnéades, de representação *pithané* (persuasiva, "provável"), cf. *H.P.* I, 226-229; *A.M.* VII, 166-189; 435-439.

historicamente triunfado, mesmo se não explicitamente invocada e reconhecida. [7] Se esse fosse efetivamente sempre o caso, se essas novas propostas filosóficas se fazem de fato capazes de prescindir de qualquer conteúdo dogmático (no sentido pirrônico do termo), então um neopirrônico contemporâneo não teria, nessa exata medida, por que opor-lhes qualquer crítica ou objeção.

Mas esse ponto tem certamente de ser nuançado. Com efeito, muito discurso filosófico que se pretende liberado da postura dogmática em verdade dissimula mal seu intuito de estabelecer de modo irrecusável e absoluto a validade de sua perspectiva; se não mais se pretende revelar a realidade das coisas ou equacionar de modo definitivo a problemática do conhecimento, se se proclama a renúncia à posse absoluta da verdade, constrói-se com frequência no entanto toda uma argumentação que se quer capaz de determinar positivamente a natureza e o escopo da filosofia, o sentido e o alcance do discurso filosófico ou do discurso em geral, ao mesmo tempo que dogmaticamente se criticam e condenam as formas filosóficas do passado. Talvez seja correta a hipótese de que essa reincidência não-propositada nos vícios dogmáticos se deve em boa parte a uma infeliz e generalizada ingnorância do pirronismo histórico e, por isso mesmo, à ausência de uma reflexão atenta sobre sua proposta filosófica. Seja como for, não pode o pirronismo prescindir de igualmente denunciar essas formas não-confessadas de dogmatismo.

É preciso também lembrar que a crítica cética ao dogmatismo não visa apenas as posições filosóficas, mas atinge igualmente os pronunciamentos dogmáticos do homem comum. Este, com efeito, frequentemente erige seus pontos de vista em verdades indiscutíveis e absolutas, condenando como erros e falsidades as opiniões que diferem das suas. Ele também argumenta com frequência em favor de suas teses, ainda que lhe falte a armação argumentativa sofisticada do discurso filosófico.

Cabe-nos agora considerar um pouco mais de perto como o ceticismo pirrônico lida com o discurso filosófico e com sua argumentação.

7. Ernest Gellner escreveu belas páginas a respeito dessa *epokhé* secular e histórica do homem moderno sobre a realidade e o mundo, segundo ele consequência inelutável do primado da epistemologia nos começos da filosofia moderna, cf. Gellner (1974), p. 39-45. Mas Richard Popkin nos mostrou que esse primado do problema do conhecimento decorreu da necessidade e propósito de encontrar uma resposta ao desafio representado pelo pirronismo da Renascença, cf. Popkin (1979).

3. Armas importantes do arsenal cético contra o dogmatismo são os tropos de Agripa (*H.P.* I, 164-177), muito em particular o primeiro deles, o tropo da *diaphonía* (discrepância, controvérsia), de uso extremamente frequente nos textos pirrônicos. O tropo da *diaphonía* é aquele "conforme ao qual, não sendo capazes de escolher ou rejeitar algo, terminamos em *epokhé* (suspensão de juízo)" (*H.P.* I, 165-166). Particularmente entre os filósofos, toda matéria proposta, seja ela de cunho sensível ou inteligível, é sempre objeto de *diaphonía* (*H.P.* I, 170, 178, 185-186), que obviamente se estende aos mais altos temas de que eles se ocupam (*A.M.* VII, 369). [8]

O que o tropo da *diaphonía* assim invoca é a eterna pluralidade conflitante das posições e teses filosóficas sobre qualquer tema, ele faz apelo à experiência inevitável e sempre renovada para quantos se debruçam sobre as questões filosóficas, a experiência da polêmica incessante que divide os filósofos acerca de *toda* questão filosófica - e o que não se torna questão filosófica? - e de quaisquer soluções que para ela se proponham: há uma *diaphonía* inacabada entre os dogmáticos com respeito a cada um dos *ádela* (*H.P.* II, 8). Aliás, a mesma experiência reconhecida dessas controvérsias atesta o caráter não-evidente de seus objetos, das teses que as argumentações filosóficas se propõem validar: "pois as coisas controversas, na medida em que são controvertidas, são não-evidentes" (*H.P.* II, 182).

Assim diagnosticar o estado de coisas filosófico não configura uma opção dos céticos quanto à natureza da filosofia, nem propriamente uma decisão sobre a perspectiva a assumir sobre o fato filosófico. Trata-se tão-somente de ponderar algo que não se furta à visão desarmada de quantos se permitem acompanhar sem preconceito o panorama do pensamento filosófico, algo que a grande maioria dos filósofos, independentemente de sua postura, jamais cogita de negar. Tentar

8. Ao longo das páginas de suas obras, com respeito a cada tema estudado, Sexto insiste incansavelmente na *diaphonía* filosófica. Assim, esta se manifesta, por exemplo, sobre as partes da filosofia (*H.P.* II, 12), sobre por onde começar o seu estudo (*H.P.* II, 13), sobre o critério de verdade (*H.P.* II, 18-20; *A.M.* VII, 27, 46 seg.), sobre o conceito de homem (*H.P.* II, 22), sobre seu corpo e sua alma (*H.P.* II, 31), sobre os sentidos e o intelecto (*H.P.* II, 48 seg.), sobre o verdadeiro e a verdade (*H.P.* II, 85; *A.M.* VIII, 2 seg.), sobre a concepção de signo (*H.P.* II, 119) e sua natureza (*A.M.* VIII, 177, 257), sobre a existência e não-existência de signos indicativos (*H.P.* II, 121), sobre a demonstração (*H.P.* II, 134, 182), sobre a concepção de Deus (*H.P.* III, 3-5) e sobre a existência da divindade (*A.M.* IX, 50 seg.), sobre a concepção de causa (*H.P.* III, 13) e sobre a existência ou não de causas (*A.M.* IX, 195), sobre os princípios materiais (*H.P.* III, 30), sobre os elementos (*A.M.* IX, 359 seg.), sobre a existência ou não do movimento (*H.P.* III, 65; *A.M.* X, 45-49), sobre o conceito do Bem (*H.P.* III, 169-176) etc.

dissolver o problema da *diaphonía*, caracterizando tal forma de problematização como uma opção filosófica particular, equivale de fato a desconsiderar e recusar sentido àquilo mesmo que os filósofos habitualmente se propõem como fim e meta: em argumentando, mostrar que se *tem* de aceitar sua filosofia, que ela é caminho verdadeiro que exclui os outros.

Alguns filósofos houve, por certo, que intentaram de outra forma dissolver o problema da *diaphonía*, integrando as filosofias que se apresentam como conflitantes no quadro de uma concepção globalizante do filosofar, onde cada filosofia tem lugar e função que contribui para a armação estruturada de um como *plenum* filosófico. Em verdade, no entanto, tais propostas metafilosóficas não configuram senão outras tantas visões filosóficas particulares da história das filosofias, dentre muitas possíveis e entre si sempre conflitantes, não menos sujeitas a integrar uma infindável controvérsia "diafônica". E é preciso insistir em que também essas propostas de fato desconsideram aquela meta habitual das filosofias dogmáticas a que se fez acima menção.

O cético se revela particularmente sensível à questão da *diaphonía*, chama continuamente nossa atenção sobre ela, sem permitir que a esqueçamos ou percamos de vista, como é habitual na maioria dos filósofos, que não consentem em sobre ela demorar-se. Ele nos convida com insistência a que consideremos com cuidado e meditemos profundamente sobre o conflito permanente das posições filosóficas, por assim dizer condenadas a desse mesmo conflito se alimentarem e viverem. A que examinemos mais de perto a curiosa natureza desse empreendimento que nos leva a sustentar teses e pontos de vista como eminentemente racionais e verdadeiros, mas que os outros filósofos sempre rejeitam, nunca aceitam nem podem, parece, aceitar. O cético propõe-se a fazer-nos conscientes do inegável desafio que a perpetuação inevitável desse estado de coisas representa para nossos desígnios filosóficos costumeiros. E se esmera em denunciar a estranha obstinação dos filósofos dogmáticos em daí não tirarem as necessárias consequências, nem extraírem a lição que se impõe. O cético a extrai e suspende o seu juízo.

Os dogmáticos não podem, é verdade, reconhecer a indecidibilidade de toda *diaphonía* e, na maior parte dos casos, recorrem à argumentação para fundamentar uma decisão. Mas o cético tem a seu dispor os outros tropos de Agripa. [9] Questionará a aceitabilidade das

9. Sobre os tropos da regressão ao infinito, circularidade e "hipótese", que a seguir

premissas da argumentação proposta e das premisssas dessas premissas, renovadamente exigindo justificação e fundamento, acenando portanto com uma regressão ao infinito. Cuidará também de prevenir qualquer circularidade dissimulada na argumentação adversária, que eventualmente introduza nas premissas matéria decorrente de tese a ser provada. E, sobretudo, não permitirá que os oponentes se proponham a deter o processo de fundamentação, assumindo algo *ex hypothéseos*, isto é, à maneira de um "princípio" ou axioma, pretextando tratar-se de um enunciado indemonstrável e que de si mesmo se impõe à nossa apreensão, de uma verdade que por si mesma se faz aceitar pela razão e que prescinde de fundamento outro. Os dogmáticos, com efeito, pretendem que não somente a demonstração, mas toda a filosofia procede *ex hypothéseos* (*A.M.* VII, 369). Contra-argumentando, porém, o cético lhes replicará que, se merece fé como verdade um enunciado que se assume sem demonstração, não é menos plausível nem merece menos fé o enunciado que o contradita, mesmo que também não se demonstre nem fundamente, bastando que algum filósofo o proponha também e assuma como um "princípio". Argumentará também que, se a verdade de uma conclusão se faz depender, através de uma cadeia argumentativa, de uma premissa simplesmente postulada, essa ausência de fundamento se estenderá a todos os elos da cadeia e à mesma conclusão; mais valeria, então, que esta por si mesma diretamente se postulasse e assumisse, dispensando a argumentação que efetivamente não a fundamenta, o que parece entretanto absurdo.[10] E insistirá, sobretudo, em que as premissas postuladas são, elas próprias, objeto de disputa (*A.M.* VIII, 374), sendo claro que nada por si mesmo se apreende, como mostra a *diaphonía* que divide os dogmáticos a respeito de todos os sensíveis e inteligíveis (*H.P.* I, 178). Aliás, a consideração de quaisquer objetos no-los revela sempre relativos, relativos ao sujeito percipiente se objetos sensíveis, ou ao sujeito que os pensa se objetos inteligíveis (*H.P.* I, 167, 175, 177).[11]

sucintamente expomos, cf. *H.P.* I, 166, 168-169, 171-174, 176-177. Os cinco tropos são extensamente utilizados na crítica ao pensamento dogmático, ao longo de toda a obra de Sexto Empírico.

10. Esses e outros argumentos baseados no tropo da "hipótese" são explicados por Sexto Empírico em *H.P.* I, 173-174 e, mais demoradamente, em *A.M.* VIII, 367-378.

11. O tropo da relatividade, um dos cinco atribuídos a Agripa (*H.P.* I, 164, 167, 175, 177), integra também os tropos de Enesidemo, mais antigos (*H.P.* I, 36-37, 135-140), e é descrito como o gênero superior a que os dez últimos se subordinam (*H.P.* I, 39). A relatividade manifesta de todas as coisas sempre foi reconhecida pelos céticos como uma das razões

Buscando fazer face à arremetida cética (ou mesmo às críticas e objeções de filósofos anteriores cujos procedimentos de contestação total ou parcial de certos dogmatismos prepararam, de algum modo, o advento do ceticismo), tentando sempre tornar decidíveis os conflitos das posturas filosóficas, a filosofia dogmática inventou a teoria do conhecimento: elaborou a temática da verdade, distinguiu entre o evidente e o não-evidente e formulou uma noção de evidência, introduziu a noção de critério da realidade e verdade e distinguiu espécies de critérios, construiu uma concepção do ser humano enquanto sujeito do conhecimento e procedeu ao estudo de suas faculdades, demorou-se na análise da sensibilidade e entendimento enquanto fontes privilegiadas do nosso alegado conhecimento e apreensão do real, desenvolveu uma doutrina da representação e, particularmente, da representação "apreensiva", analisou cuidadosamente os procedimentos inferenciais que alegadamente nos conduzem da esfera da evidência comum ao domínio das realidades não-evidentes, por meio de signos ou de demonstrações. E construiu toda uma teoria dos signos e toda uma lógica da demonstração.

O pirronismo impôs-se, então, a tarefa de enfrentar o dogmatismo nesse terreno mesmo de sua escolha, no interior de sua "lógica".[12] Contra os argumentos dogmáticos que intentavam estabelecer positivamente aqueles vários pontos, alinhou, com respeito a cada um deles, toda uma série impressionante de argumentos contrários, estabelecendo precisamente as teses opostas: que não existe a verdade, tal qual os dogmáticos a conceberam (*H.P.* II, 80), nem há algo verdadeiro (*H.P.* II, 94; *A.M.* VIII, 31); que não há realidade evidente, que nada é evidente (*A.M.* VII, 354-368); que não há critério de verdade, porque nenhuma das espécies de critério propostas pelos dogmáticos nos provê de conhecimento seguro (*A.M.* VII, 439); que é inconcebível e inapreensível o sujeito humano, como o entendem os dogmáticos (*H.P.* II, 22 seg.; *A.M.* VII, 263-264; 282-283); que não se pode descobrir a verdade nem julgar as coisas pela sensibilidade ou pelo entendimento, ou pela operação conjunta de uma e outro (H.P. II, 48; A.M. VII, 343), isto é, por nenhuma de nossas faculdades pretensamente cognitivas; que a representação (*phantasía*) dogmática é inconcebível,

determinantes que os induziam a suspender o juízo sobre a verdade e a realidade absoluta delas.

12. A "lógica" helenística englobava, como se sabe, além da teoria do silogismo e da demonstração, todas aquelas questões que viriam no futuro a dizer respeito à teoria do conhecimento. Sexto Empírico consagrou à exposição e crítica minuciosa da "lógica" seus dois livros *Contra os Lógicos* (*A.M.* VII e VIII) e o livro II das *Hipotipose*s.

inapreensível, nem se podem julgar por ela os objetos (*H.P.* II, 70-78); que o signo, tal como o dogmatismo o define, é inconcebível (*H.P.* II, 104), irreal (*H.P.* II, 129), não existe signo (*A.M.* VIII, 275); que argumentos conclusivos são inapreensíveis (*H.P.* II, 145-146), que não se podem descobrir argumentos verdadeiros (*H.P.* II, 168), nem é possível descobrir um argumento que deduza algo *ádelon* (não-evidente) a partir de premissas evidentes, dada a relação mesma que conecta conclusão e premissas (*H.P.* II, 169-170); que não há realmente demonstrações e as demonstrações são portanto irreais (*H.P.* II, 170 seg.), são nada (*H.P.* II, 179; *A.M.* VIII, 395); que a demonstração é, de fato, inconcebível (*A.M.* VIII, 390), é algo não-evidente e, ela própria, matéria de *diaphonía* (*H.P.* II, 180-182; *A.M.* VIII, 322-328).

O domínio da *diaphonía*, aliás, recobre toda essa temática da "lógica" dogmática: estende-se às questões do verdadeiro e da verdade, do crítério, do homem, de sua sensibilidade e entendimento, do signo, da demonstração.[13] A todos os instrumentos, portanto, que a filosofia dogmática excogitou para tentar superar o desafio representado pela mesma *diaphonía*, buscando parâmetros seguros dentro dos quais pudesse definir e decidir suas controvérsias. A impotência de toda essa armação, à primeira vista impressionante, e o insucesso inevitável de todo discurso e argumentação dogmática se tornam patentes na perpetuação da situação "diafônica", em que pese aos argumentos, signos, provas ou demonstrações. Inferências e argumentos envolvem dogmas e os que continuam a questionar e controverter esses dogmas estão necessariamente questionando e controvertendo os argumentos e provas que alegadamente os sustentam (*H.P.* II, 181). E estão de fato questionando e controvertendo as próprias premissas utilizadas, se as conclusões delas se seguem efetivamente (*A.M.* VIII, 329-334).

O desenvolvimento e a riqueza do discurso dogmático exigem a introdução continuada de novos "princípios", que ensejam a progressão argumentativa; mas, porque a *diaphonía* se estende a todos eles - e, por isso mesmo, também a investigação questionadora dos céticos -, sua postulação se barra e, assim, a jornada dogmática não progride. Por outro lado, o dogmatismo não se sustenta sem argumentação conclusiva, mas o ceticismo mostrou que nenhuma argumentação é conclusivamente verdadeira. A argumentação dogmática se atribui uma força de persuasão absoluta, o dogmático deveria reconhecer o caráter eminentemente relativo de seus argumentos, que persuadem tão-somente alguns poucos auditórios

13. Cf. nota 7, acima, para referências.

particulares. O ideal do consenso universal dos homens de razão, obtido por via de argumentos, se revela um mito. O filósofo tem por meta convencer os próprios deuses, ele não convence a maioria dos colegas... Ele julga ser capaz de desvelar, através de seus argumentos, a verdade de suas teses, mas ninguém a vê. Os fatos filosóficos parecem conformar um permanente desmentido à meta confessada da argumentação dogmática. A racionalidade humana, parece temerário querer encarná-la nos argumentos dos filósofos.

Entretanto, não obstante tudo o que se pode dizer contra as pretensões e os propósitos do discurso dogmático, ainda assim poderíamos ser eventualmente sensibilizados por uma argumentação filosófica que se nos manifestasse fortemente persuasiva, impondo-se à nossa preferência contra rivais menos convincentes. É certo que não cabe, em filosofia, invocar sentimentos pessoais de convicção, fazer apelo ao fato eventual de que uma argumentação particular subjetivamente nos persuada. Não costuma a filosofia condescender com evidências subjetivas e seu mesmo estilo de discurso argumentativo manifesta a universalidade de suas propostas. Por isso mesmo, a falência do consenso intersubjetivo no mundo filosófico constitui para ela tão premente desafio. Diante, porém, de uma argumentação que nos fascina, o demônio dogmático poderá sempre tentar-nos, magnificando sua força de persuasão, instando-nos a que nos assumamos como encarnação do auditório universal, como uma instância dele representativa. E seremos tentados também a postular alguma explicação para a recusa pelos outros da doutrina que nos seduz, desqualificando essa recusa e minimizando sua significação. É, aliás, o procedimento a que os filósofos habitualmente recorrem, ao "explicar" o comportamento dos seus oponentes.

O pirronismo, entretanto, não permitirá que assim se proceda e invalidará o estratagema dogmático. Para tanto, lançará mão de uma de suas mais potentes armas, utilizando um princípio a que podemos chamar "o princípio cético das antinomias": opor a todo discurso um discurso igual. Sexto Empírico o apresenta, mesmo, como o princípio máximo da ordenação cética (*H.P.* I, 12) e define a *Sképsis* pela prática mesma do método das antinomias (*H.P.* I, 8 seg.). Os céticos descobriram por experiência a validade e o significado do dito de Protágoras, para quem, sobre todo objeto, há dois discursos que um ao outro se opõem [14]; descobriram que à argumentação bem articulada de

14. Cf. Diógenes Laércio, IX, 51, a respeito de Protágoras: "E foi o primeiro a dizer que, sobre todo objeto, há dois discursos que um ao outro se opõem".

qualquer discurso sempre se pode opor, com argumentação não menos articulada nem menos persuasiva, um outro discurso frontalmente contrário àquele. A repetição renovada dessa experiência levou-os a desenvolver a arte de construir antinomias, instituiu o *éthos* cético de dispor discursos conflitantes de modo a conduzir toda investigação a essa posição de equilíbrio das forças em disputa, de *isosthéneia* (*A.M.* VIII, 159); essa igualdade dos discursos concerne a sua credibilidade e não-credibilidade (*katà pístin kai apistían*), nenhum deles levando vantagem sobre o outro como mais digno de fé (*H.P.* I, 10; 202-205 etc.). Os filósofos da nova Academia, Arcésilas e Carnéades em particular, usaram amplamente o método das antinomias, os pirrônicos seguiram os seus passos. [15] Recolhendo na própria literatura filosófica discursos uns com os outros em direto conflito, ou impondo-se a si próprios a tarefa, em face de um dado discurso dogmático, de elaborar o discurso oposto, seja explicitando e aprofundando elementos e doutrinas filosóficas já propostas, seja construindo um discurso inteiramente novo.

A manifestação da *isosthéneia* dos discursos conflitantes impele o cético, como se sabe, à suspensão de juízo ou *epokhé* (*H.P.* I, 8, 26; *A.M.* VIII, 159-160), estado de repouso do entendimento devido ao qual nada negamos nem assertamos, impossibilitados de escolher algo como verdadeiro ou falso, o equilíbrio das razões contrárias incapacitando-nos para dogmatizar (*H.P.* I, 12). Em vão exibirão os discursos dogmáticos suas pretensões cognitivas, insinuando-se como expressões adequadas e verdadeiras de uma realidade agora desvelada: o método das antinomias neutraliza seu potencial de persuasão. O caráter eminentemente retórico da argumentação filosófica é posto a nu, quando a "técnica" de sua construção se domina, se exercita e se aprimora na construção da argumentação oposta. Mas, por isso mesmo, a problemática da opção filosófica - da "decisão" filosófica que "instaura" a verdade, o real - se desvanece. A *epokhé* é tão-somente o exercício da não-opção: o assentimento se retém, não havendo por que nem como assentir.

No platonismo, a prática socrática dos discursos antinômicos preparava a intuição das essências ou Formas, servindo para combater o apego dos interlocutores de Sócrates a seus dogmas e preconceitos; no

15. Sobre a prática da argumentação contraditória na nova Academia, cf., no que concerne a Arcésilas, Diógenes Laércio IV, 28; Cícero, *Academica* I, 45-46; *De Natura Deorum* I, V, 11. Neste último texto, Cícero nos diz que tal método, originado por Sócrates e revivido por Arcésilas, foi aperfeiçoado por Carnéades.

aristotelismo, a dialética, igualmente lançando mão de discursos "construtivos" e "destrutivos" que mutuamente se contradiziam, se propunha como arte propedêutica a preparar a intuição segura dos princípios verdadeiros sobre os quais o saber epistêmico se poderia com firmeza erigir[16]. Com o pirronismo, a dialética perde essa função propedêutica, ela não mais prepara o surgimento da verdade, a manifestação do real, a constituição do conhecimento; muito ao contrário, ela se torna instrumento de denúncia e desmistificação dos discursos dogmáticos e de suas pretensões.

Poder-se-ia dizer que, mais que os filósofos dogmáticos, em verdade infinitamente mais do que eles, os céticos pirrônicos descobriram a força, o potencial, a riqueza, mas também o escopo da argumentação. Se os filósofos se tivessem permitido demorar-se mais na consideração e análise dos recursos discursivos que quiseram fazer servir à sustentação de seus dogmas, se tivessem condescendido em melhor examinar e explorar a natureza de seu mesmo poder de argumentar, se teriam talvez apercebido de que não cabia impor a argumentos o ônus que lhes impuseram, nem a meta que lhes traçaram: não é a argumentação veículo que nos transporte à visão do *ádelon*. E foi particularmente na construção de suas antinomias que o cético trouxe à luz a impropriedade do uso dogmático da argumentação pelas filosofias.

Natural é, então, que a adesão do filósofo a tal ou qual dogma ou doutrina lhe apareça como testemunho da *propéteia*, da precipitação, um dos mais frequentes vícios em que incorre o dogmatismo.[17] Precipitação que consiste em dar assentimento a uma argumentação aparentemente conclusiva, em deixar-se seduzir por ela, ao invés de continuar a investigação e aprofundá-la. O que, ao contrário do dogmático, o cético sempre fará, habituado à prática do método das antinomias; não se deixará fascinar por uma doutrina que exiba argumentos aparentemente convincentes, mesmo se ele não dispõe no momento de argumentos a opor-lhes; não cairá em pecado de

16. A doutrina aristotélica da dialética como disciplina propedêutica ao saber epistêmico é desenvolvida, como se sabe, nos *Tópicos*. Neles diz Aristóteles que, por sua natureza perquiridora, a dialética possui o caminho que leva aos princípios de todas as disciplinas científicas (Aristóteles, *Tópicos* I, 2, 101 b2-4)

17. Sexto menciona com grande frequência a *propéteia* dos dogmáticos, cf., por exemplo, H.P. I, 20, 177, 186; II, 21, 37-38 etc. E explica que a formulação do princípio das antinomias como uma injunção ("a todo discurso opor discurso igual") visa advertir o cético a que não se deixe enganar pelo dogmático, aderindo a um dogma qualquer e perdendo, por precipitação, a quietude que acompanha a suspensão do juízo (*H.P.* I, 204-205).

precipitação. O luz de toda sua experiência passada, sua expectativa não é mais a da descoberta da verdade, mas tão-somente a da tranquilidade que segue a suspensão do juízo. E esta renovação da *epokhé*, o cético a espera, uma vez mais, da conformação de uma situação de *isosthéneia*: porque tudo indica que, como sempre aconteceu no passado, à doutrina que ora aparece atraente e válida, outra virá a opor-se, que ainda não se consegue no momento articular (*H.P.* I, 33-34). Antinomias sempre se podem construir, a *isosthéneia* entre um e outro lado de uma antinomia sempre se acaba por alcançar, dar preferência à argumentação que favorece um dos lados é sempre cometer injustiça para com o lado oposto (*A.M.* VIII, 160-161).

Sexto Empírico pratica extensamente o método das antinomias ao longo da sua obra. Os onze livros *Adversus Mathematicos* expõem exaustivamente argumentos que os céticos descobriram poder opor-se aos argumentos dogmáticos em cada divisão de cada uma das ciências reconhecidas, acerca de cada um de seus tópicos; algumas poucas vezes, Sexto consente também em expor os argumentos "construtivos" utilizados pelos filósofos dogmáticos. Uma leitura superficial desses textos poderia eventualmente dar a impressão de que aqueles argumentos "destrutivos" que procuram estabelecer, por exemplo, a irrealidade da causa, ou do movimento, ou do tempo, são argumentos céticos, representam posições e pontos de vista pirrônicos. Entretanto, tudo quanto acima dissemos sobre a dialética cética das antinomias mostra a inadequação e incorreção básica de uma tal leitura. Os argumentos "destrutivos" são construídos no melhor estilo dogmático, seguem os padrões da lógica e da demonstração dogmática, *são argumentos dogmáticos*, sob esse prisma em nada se distinguem em natureza dos argumentos dogmáticos "construtivos" com os quais se fazem conflitar. Porque o que importa aos pirrônicos mostrar é precisamente esta ambivalência fundamental e constitutiva da argumentação dogmática, que implica em sua autodestruição, graças à manifestação da *isosthéneia* e à subsequente inevitabilidade da *epokhé*. O pirronismo faz o dogmatismo assim servir à denúncia do dogmatismo, ele usa o dogmatismo instrumentalmente.

Todas essas considerações também valem evidentemente para todos aqueles argumentos "destrutivos" que há pouco lembramos, opostos pelo pirronismo contra a teoria do conhecimento ou "lógica" dogmática: contra a existência da verdade, da evidência, do critério, do signo, da demonstração etc. Porque, também aqui, não se trata de expor e desenvolver teses céticas - não há teses céticas -, mas de jogar o jogo

das antinomias. E Sexto foi muito explícito a esse respeito. Por exemplo, após expor argumentos contra a existência de um critério de verdade, assim ele se exprime: "Mas é preciso saber que não é nosso desígnio assertar que é irreal o critério da verdade (isso seria dogmático); porém, já que os dogmáticos parecem ter estabelecido de modo persuasivo que há um critério da verdade, nós lhes opusemos argumentos que parecem ser persuasivos, nem sustentando que são verdadeiros nem que são mais persuasivos que seus contrários, mas inferindo a suspensão de juízo em virtude da aparente igual persuasividade desses argumentos e dos que foram expostos pelos dogmáticos." (*H.P.* II, 79; cf. também *A.M.* VII, 443-444) Também a respeito do signo Sexto se refere ao aparente equilíbrio "isostênico" entre os argumentos favoráveis à tese de sua realidade e os a ela contrários e mostra como não resta aos céticos, reconhecendo a força e solidez de uns e de outros, senão suspender o juízo e abster-se de uma definição sobre a matéria investigada (*H.P.* II, 103; *A.M.* VIII, 160-161, 298). De modo análogo, em face dos fortes argumentos dogmáticos que sustentam a teoria da demonstração e dos argumentos não menos persuasivos que se formularam contra a existência de demonstrações, não aderirá o cético nem a uns nem a outros, mas consentirá na *epokhé* (*H.P.* II, 192; *A.M.* VIII, 477-478). Os argumentos "céticos" contra as demonstrações, ao "demonstrarem" não haver demonstrações, operam como purgantes que, ao expelirem para fora do corpo os humores maléficos, se expelem juntamente com eles; ou como uma escada, que se pode jogar fora após ter-se por ela subido (*A.M.* VIII, 480-481).

Em outras palavras, o cético pirrônico não tem a nenhum momento o propósito de formular teses epistemológicas negativas, não envereda por nenhum negativismo epistemológico, o que equivaleria a propor uma outra forma de dogmatismo, apenas com os sinais trocados, conforme o próprio Sexto nos adverte. Em verdade, ele acusa a filosofia acadêmica de ter erroneamente tomado essa direção, o que precisamente a distingue da filosofia cética e a torna com esta incompatível. Por isso mesmo, não há como duvidar de que os pirrônicos condenariam com igual veemência a perspectiva epistemológica do assim chamado ceticismo moderno, indissoluvelmente solidário de suas teses negativistas e tão confiante na força demolidora de seus argumentos, como a própria doutrina de Hume sobejamente nos evidencia.

Seja como for, nossa confiança no discurso dogmático e no seu desempenho argumentativo foi posta, parece, definitivamente em

xeque. Não mais vemos como validar suas pretensões, por isso mesmo não temos mais como acalentá-las. Não mais tranquilamente acreditamos que argumentos nos possam transportar da esfera de nossas vivências cotidianas e comuns para o domínio sonhado de alguma transcendência. O *lógos* inventivo e instaurador de mundos e verdades, os pirrônicos, à luz de nossa experiência filosófica, somente podemos tê-lo em suspeição. Sobre suas alegadas conquistas e resultados, temos necessariamente suspenso o nosso juízo. O dogmatismo dos filósofos - e, não menos, o dos homens comuns - nos aparece claramente como uma enfermidade da razão e da linguagem, para a qual somente o pirronismo constitui a adequada terapêutica. [18] Porque ele faz com que se quebre o vínculo místico entre a argumentação e a verdade.

4. Se o cético retém repetidamente seu juízo sobre todo discurso apofântico, todo discurso que nos quer desvelar e fazer ver a realidade mesma das coisas, se ele renuncia a todo dogma, ele nos faz, no entanto, compreender também que nem tudo cai sob o escopo de sua *epokhé*: porque ele não rejeita - nem teria como rejeitar - o que lhe aparece, os fenomênos (*tà phainómena*)[19], isto é, tudo quanto "o conduz involuntariamente ao assentimento conforme à representação passiva" (*H.P.* I, 19; cf. I, 193; II, 10); "o cético assente às experiências (*páthési*) que para ele se produzem de modo necessário, conforme a representação" (*H.P.* I, 13). Essas experiências, o dado fenomênico, são, enquanto tais, inquestionáveis (*H.P.* I, 19-20). Elas recobrem o domínio do sensível e do inteligível. [20] Esses fenômenos, pode dizer-se que o cético neles crê, se por "crer" se entende simplesmente "o não resistir, mas simplesmente seguir, sem impulso e inclinação intensa" (*H.P.* I, 229-230), o simplesmente ceder ao que se reconhece e tem de reconhecer. Crer nos fenômenos é apenas reconhecer que eles se experienciam. Essa aceitação dos fenômenos não lhes confere nenhum estatuto ontológico, não se reveste de nenhum caráter epistemológico, "os fenômenos, com efeito, apenas isto estabelecendo, que eles aparecem, não tendo força a

18. Como diz Sexto: "O cético, porque ama a humanidade, quer curar pelo discurso, tanto quanto possível, a presunção e a precipitação (*propéteian*) dos dogmáticos" (*H.P.* I, 280).
19. A doutrina pirrônica dos fenômenos foi objeto de diferentes interpretações na literatura historiográfica contemporânea. A interpretação que sucintamente expomos a seguir foi por nós desenvolvida num artigo recente, cf. Porchat Pereira (1991).
20. Sobre a extensão do conceito de *phainómenon* em Sexto, que, ao contrário do que pensaram muitos intérpretes, de nenhum modo se reduz ao domínio das impressões sensíveis, cf. Burnyeat (1980), p. 31-37.

mais para mostrar que são também reais" (*A.M.* VIII, 368). A filosofia dogmática discute infindavelmente sobre sua realidade ou irrealidade[21], o cético também sobre isso está obviamente em *epokhé*. O discurso dogmático sobre o fenômeno é, por certo, questionável, mas o cético não *fala sobre o fenômeno*: ele apenas *diz o fenômeno*, ele o relata, ele conta a sua experiência.[22] Esse discurso não se quer apofântico, ele é não-tético. Ele não se associa a uma leitura dogmática dessa experiência, muito menos a uma interpretação filosófica dela. A *epokhé* confere ao discurso cético um índice epistêmico zero.

Tomando o fenômeno como critério para a ação (seu juízo está suspenso sobre critérios de realidade ou verdade) e a ele conformando-se, o cético vive *adoxástos*, isto é, sem crença dogmática, a vida comum e sua observância da vida se orienta pela indicações da natureza, isto é, por seu sentir e pensar naturais, pela necessidade de suas afecções e impulsos, tanto quanto pela tradição das leis e costumes de sua comunidade e pelo ensinamento das artes (*tekhnōn*) (*H.P.* I, 21-24, 231, 237-238). Essa vida comum por certo representa um ingrediente importante da experiência fenomênica do cético e ele se aparece como um homem entre os homens, com eles comungando da experiência cotidiana de um mundo comum, com eles compartilhando de uma visão relativamente comum dessa experiência e desse mundo. Em verdade, não é o cético senão um homem comum, mas um homem comum que logrou libertar-se da servidão do dogma, que vive sua experiência de homem e a diz *adoxástos*, que vê "naturalmente" o mundo sem interpretações filosóficas ou filosofantes, um homem comum, enfim, que não vive sob o signo da Verdade.

Como um homem qualquer, o cético naturalmente se serve, na vida cotidiana, da linguagem ordinária e comum. Seu linguajar habitual é o mesmo de todos os homens, ele usa das mesmas expressões corriqueiras que todo o mundo utiliza. Não empresta significação

21. Sobre a problemática filosófica da realidade ou irrealidade do que aparece, cf. entre outros textos, *A.M.* VIII, 357 seg.; em 368, Sexto nos diz, referindo-se aos fenômenos, que "pretender estabelecer que não apenas aparecem, mas são também reais, é proprio de homens que não se contentam com o necessário para as coisas práticas, mas se empenham em arrebatar também o possível".
22. Cf. *H.P.* I, 19-20: "Quando cuestionamos se o objeto é tal como aparece, concedemos que aparece, questionamos não sobre o fenômeno, mas sobre aquilo que se diz do fenômeno; mas isso é diferente de questionar sobre o próprio fenômeno". Sobre o uso cético da linguagem como expressão do *páthos*, cf. entre outros textos *H.P.* I, 15, 187, 193, 197, 201, etc. Assim, em 203, Sexto explica que o cético diz que a todo discurso se opõe um discurso igual "de modo que a proferição da frase não é dogmática, mas o anuncio de uma experiência (*pathos*) humana, que é fenômeno para quem a expêriencia".

absoluta e precisa a suas palavras, nem entende que convenha a um cético brigar por elas (isso vale mesmo para suas formulações da própria postura cética, cf. *H.P.* I, 195, 207). Mas, se a ocasião o exige, está sempre disposto a explicar como e por que não se devem ler seus usos linguísticos sob um prisma dogmático, mas como mera expressão da experiência fenomênica. Assim, se o cético diz que "das coisas existentes umas são boas, outras más, outras estão entre aquelas e estas", o uso de "são" nessa sentença não denota a existência real, mas somente o fenômeno, o verbo comportando esses dois significados (*A.M.* XI, 18-19). Aqui, como em toda parte, o cético usa "é" por "aparece" (*H.P.* I, 135). Podemos mesmo conjecturar que, na prática cotidiana, o cético se permita falar em "verdade", "realidade", "conhecimento" (dizendo, ocasionalmente, por exemplo: "o que ele disse é verdade"), entendendo que essas palavras, "em seu uso vulgar, remetem primordialmente à armação interna do mundo fenomênico, não têm peso ontológico ou epistemológico" (Porchat Pereira (1991), p. 219). O cético não se proibirá o uso corrente da linguagem, por temor de interpretações filosóficas impertinentes. Se a questão filosófica entra porém em pauta, o cético insistirá em que seu discurso se compreenda sempre ao modo cético, isto é, referido sempre à fenomenicidade. Porque ele não entende, como os dogmáticos, que as palavras sejam significativas por natureza, enquanto palavras, mas tão somente como signos rememorativos, que de novo trazem eventualmente à mente as experiências a que se associaram (*A.M.* I, 37-38; VIII, 134, 289-290): a *epokhé* cética diz apenas respeito à doutrina dogmática dos signos indicativos, que pretensamente nos remeteriam a realidades (*H.P.* II, 100-102; *A.M.* VIII, 154 seg.).

Essa problemática toda dos signos é, aliás, fundamental para uma compreensão adequada da postura cética no que concerne à sua concepção do mundo fenomênico. Enquanto os dogmáticos têm a pretensão de conhecer coisas naturalmente não-evidentes (*ádela*) por meio de signos indicativos (*endeiktiká*), em virtude da própria natureza e constituição particular destes últimos (a realidade da alma, por exemplo, a partir dos movimentos corporais) (*H.P.* II, 101; *A.M.* VIII, 154-155), as pessoas ordinárias confiam todas nos signos rememorativos (*hypomnestiká*), os homens acreditam em geral em sua utilidade (*H.P.* II, 102; *A.M.* VIII, 156). Uma coisa se diz um signo rememorativo de uma outra quando, tendo sido frequentemente observada em conexão com ela em nossa experiência passada, passa então a significar-nos essa outra e nô-la traz de novo à memória e à

consideração, ao fazer-se eventualmente presente em nosso campo de percepção, na ausência ocasional da outra: é o caso da fumaça a significar-nos o fogo, da cicatriz a significar-nos e fazer saber de uma ferida anterior, de um ferimento no coração a significar-nos e fazer-nos prever a morte iminente (*H.P.* II, 100, 102; *A.M.* VIII, 152-153, 157). [23] Toda a nossa experiência e raciocínio cotidiano se articulam conforme nosso uso dos signos rememorativos, de que os céticos obviamente compartilham. Porque, ao contrário do que alguns caluniosamente disseram, os céticos não conflitam com as preconcepções comuns dos homens, não subvertem a vida ordinária nem combatem contra ela, mas combatem a seu lado e advogam a seu favor, dando assentimento *adoxástos*, sem crença dogmática, àquilo em que ela acredita (*A.M.* VIII, 157-158; *H.P.* II, 102).

Torna-se-nos então claro e compreensível como e por que pode o cético, que denuncia e questiona com veemência a postura dogmática da velha *epistéme*, tornar-se um apologista da *tékhne* (arte), assimilar seus ensinamentos e, eventualmente, contribuir mesmo para o seu desenvolvimento.[24] Por um lado, as *tékhnai* visam a utilidade para a vida, evitando o que lhe é nocivo e descobrindo o que lhe é benéfico: a medicina e a arte da navegação são disso bons exemplos (*A.M.* I, 50-52). Por outro lado, os signos rememorativos são seu grande instrumento e, sob esse prisma, as *tékhnai* não são mais que uma sistematização e metodização dos procedimentos da vida comum. Porque, no que respeita aos fenômenos, o homem tem algo como um senso retentivo espontâneo das sequências observadas, que põe a serviço de sua prática suas observações cotidianas das conexões entre os eventos, as regularidades que ele eventualmente detecta no curso natural das coisas (*A.M.* VIII, 288-289). Ora, a *tékhne* que lida com os fenômenos apenas aperfeiçoa e sofistica esse procedimento espontâneo, compondo suas regras a partir da observação frequente e repetida que caracteriza o homem experiente, mas não qualquer um (*A.M.* VIII, 291). A observação e o estudo das conexões regulares entre os fenômenos

23. A doutrina do signo rememorativo, tal sobretudo como o pirronismo a entende, é extraordinariamente próxima à doutrina humeana da causalidade como conjunção constante, até mesmo exemplos e explicações sendo bastante semelhantes. E, rejeitando embora a concepção dogmática de causa, não hesita o pirrônico em usar o vocabulário habitual da causalidade a propósito da conexão constante entre eventos (*A.M.* V, 103-104).
24. É conhecida e estudada a associação entre a Medicina Empírica e Metódica grega nos primeiros séculos de nossa era e o ceticismo pirrônico. Sexto Empírico, como se sabe, era médico, escreveu sobre medicina e dedicou um capítulo das *Hipotiposes* à relação entre o empirismo médico e o ceticismo (*H.P.* I, 236-241).

ensejam predições confiáveis, que distinguem precisamente as *tékhnai*, também nisso aperfeiçoando a prática comum (*A.M.* V, 1-2, 103-104). E favorecem a utilização e domínio adequado das convenções da linguagem, capacitando o homem da *tékhne* a resolver os sofismas que desafiam a argúcia inútil dos dialéticos (*H.P.* II, 236 seg., part. 237-240, 256-258). [25] O ceticismo endossa plenamente, assim, toda uma concepção empirista da ciência. Se fala tão somente em *tékhne* e não em *epistéme*, se não ousa propor para este último termo um novo uso, desvinculado de conotações dogmáticas, terá sido, talvez, por julgá-lo por demais comprometido com as tradições do saber epistêmico clássica e helenística.

5. É hora de voltarmos a nosso tema da argumentação. Entendemos como pode o cético "viver empiricamente (*empeíros*) e sem crença dogmática (*adoxástos*), conforme as observâncias e as preconcepções comuns" (*H.P.* II, 246). Vimos que, tal como qualquer homem comum, o cético discorre e raciocina, interage com os outros homens e dialoga com eles, eventualmente investiga também e pesquisa, servindo-se tranquilamente da linguagem ordinária, no interior do cenário que lhe oferece sua experiência da fenomenicidade.

Ora, na vida comum, os homens todos argumentam sempre, em verdade o fazem a cada passo. A argumentação subordina-se com grande frequência às necessidades da ação e serve aos fins práticos da vida; ela serve aos propósitos do diálogo e comunicação entre os homens; ela contribui para induzir o interlocutor à ação que dele esperamos, ou para explicar-lhe nossos pontos de vista, ou para levá-lo eventualmente a compartilhá-los. Divergências sempre possíveis, de fato aliás inevitáveis em meio à experiência comum cotidiana, se tentam resolver por argumentos, tendo-se em vista estabelecer consensos relativos, sobre o pano de fundo de concepções e pontos de vista relativamente compartilhados. A cada um, a argumentação serve também para concatenar e articular seus distintos pontos de vista, para sistematizar e racionalizar sua visão do mundo.

Estas considerações são trivialmente verdadeiras. Mas deveria ser óbvio, então, que o cético pirrônico, integrado à vida comum e tendo por critério de ação o fenômeno, nela argumenta como qualquer

25. Questionando a concepção dogmática naturalista do significado, o pirronismo faz sua a doutrina convencionalista, articulada com a noção de signo rememorativo, a associação significativa entre palavras e coisas configurando um caso particular da associação fenomênica entre eventos, introduzida embora pela mediação humana. Sobre esse "convencionalismo" pirrônico, cf. *H.P.* II, 214, 256-257; *A.M.* I, 37-38.

homem. Não há por que imaginar que o cético se proibiu de argumentar em consequência de sua postura filosófica. Aliás, seria insensato pretender que pudesse homem que com os outros dialoga e consigo mesmo pensa prescindir de argumentos. E toda a nossa exposição acima, no que concerne ao posicionamento do pirrônico em face do fenômeno e da vida, deveria fazer esse ponto evidente.

Porque a *epokhé* cética diz apenas respeito ao uso tético do discurso, somente este o cético questiona e somente a este ele renuncia. Ele subtraiu ao discurso toda referência a um conhecimento, uma verdade, uma realidade absoluta, ele não tem a pretensão de dizer com suas palavras a verdade sobre a realidade das coisas. Ele usa a linguagem sem crença dogmática, ele prescinde de acrescentar-lhe uma interpretação transcendente, ele a toma como expressão convencional da experiência fenomênica. Assim procedendo, seu uso da linguagem é tranquilo, não lhe oferece problema. Ora, isso que vale, em geral, para o discurso como um todo vale também para a argumentação. O cético usa argumentos, mas eles não são téticos, não pretendem estabelecer verdades, suas conclusões não visam exprimir realidades, o discurso que propõe não se quer cognitivo. A *epokhé* confere um índice epistêmico zero também à argumentação.

O homem comum é, por vezes, dogmático em seu discurso, portanto também em seus argumentos. Quando ele o é, ele lê seus argumentos sob a ótica da realidade e da verdade, ele lida também com o *ádelon*, o não-evidente. O cético, que usa a linguagem *adoxástos*, não o faz nunca: seus pronunciamentos e argumentos não afirmam nem negam *ádela*, não se devem ler nunca sob a perspectiva dogmática. Mas, quanto ao resto, eles em nada se distinguem dos pronunciamentos e argumentos do homem comum.

Eles dizem, então, respeito à *empeiría* e às coisas práticas da vida, interessam à esfera da ação. Utilizam-se para desenvolver e expor pontos de vista e hipóteses, que articulam fenômenos. Para sistematizar e dar coerência à visão fenomênica do mundo. Para levar o interlocutor à ação ou para persuadi-lo da "verdade" da conclusão, isto é, para fazê-lo reconhecer que ela adequadamente exprime uma situação fenomênica que se impõe a seu reconhecimento. Num mundo filosoficamente não-interpretado, onde a ameaça da Verdade não paira sobre o horizonte, a argumentação desempenha funções importantes e tem um lugar privilegiado.

A argumentação, sob esse prisma fenomênico, confessa tranquilamente sua relatividade, que não é estorvo para os fins não-

dogmáticos que persegue. Confessa-se sem rebuço que a força de um argumento é relativa à habilidade retórica de quem o sabe articular, dando expressão linguística às vivências comuns que com o interlocutor compartilha. É relativa aos interlocutores determinados que se busca persuadir, já que se abandonou a ficção do auditório universal, representante ideal da razão. É relativa às condiçñoes e circunstâncias particulares em que o argumento se emprega. E a argumentação toda é sempre relativa a uma visão de mundo relativamente comum aos interlocutores, que fornece pano de fundo e horizonte, mas a base também para a construção de seu diálogo: é sobre essa base que um consenso relativo sobre as premissas pode ter lugar, é contra esse pano de fundo que as divergências naturais e inevitáveis na descrição dos fenômenos da experiência comum são suscetíveis de uma eventual conciliação (enquanto prescindem de conteúdo dogmático, elas não caem sob o escopo do tropo cético da *diaphonía* e a *empeiría*, que um consenso relativo reconhece, lhes serve de ponto de referência).

Essa relatividade reconhecida de todo discurso argumentativo não obsta, então, a que ele se faça o cimento da interação comunicacional e do diálogo entre os homens, se se consente em viver o mundo *empeíros* e *adoxástos*, tendo apenas o fenômeno por critério. Como tampouco estorva o desenvolvimento amplo de uma ciência empirista, que vimos o pirrônico aceitar e prescrever, a qual obviamente não prescinde do discurso argumentativo: o uso de argumentos é trivialmente necessário para a formulação, explicação e aplicação do discurso científico, mesmo entendido como discurso da *tékhne*. O médico Sexto Empírico, por certo, deles continuamente se servia.

A boa inteligência desses pontos parece-nos absolutamente fundamental para uma compreensão adequada da concepção pirrônica da linguagem e do fenômeno e da relação entre eles. A questão do uso da argumentação ao nível fenomênico se insere na problemática mais ampla do discurso não-tético e uma das contribuições mais profundas, originais e fecundas da filosofia cética para o pensamento humano parece-nos precisamente residir na maneira com que ela lidou com essa problemática. É nossa convicção, por outro lado, que a incapacidade de compreender, às vezes mesmo de conceber, um uso não-tético da linguagem condena muitos, não somente a uma incompreensão do pirronismo, mas também, ousamos dizê-lo, a uma visão distorcida dos problemas básicos da filosofia da linguagem. Ainda que invoquem a seu favor, como aliados, nomes venerandos da história da filosofia (afinal, todos lemos o livro Gama da *Metafísica* de Aristóteles...). Em

verdade, a descoberta pirrônica do uso não-tético da linguagem é um passo decisivo em sua ruptura com as matrizes tradicionais da racionalidade.

De qualquer modo, no que concerne à argumentação propriamente dita, ficou-nos claro como e por que o pirronismo não condenou a argumentação - não o poderia ter feito -, ele condenou a argumentação dogmática. A argumentação, enquanto tal, ele a nenhum momento a vinculou ao discurso dogmático e tético. Os dogmáticos o fizeram, coube aos céticos cortar esses vínculos. E poderia dizer-se que, ao cortá-los, os céticos recuperaran para a argumentação sua plenitude, devolveram-na a seu lugar "natural", revalorizaram seu significado "natural" para o homem, repuseram-na a serviço do homem, não mais da Verdade. Expurgada de enxertos dogmáticos e referida sempre à *empeiría*, a argumentação não mais se enreda em problemas que à sua natureza sempre foram, em verdade, estranhos e que não lhe dizem, portanto, respeito. Ela recupera integralmente seu sentido comunicacional. Exorcizado o fantasma da Verdade, valorizam-se o diálogo e o consenso intersubjetivo, mesmo se apenas prático, temporário, relativo. E a argumentação, por eles trabalhando, integra os discursos das subjetividades na trama da racionalidade intersubjetiva.

Todas estas nossas sucintas considerações sobre o uso "fenomênico" da argumentação pelo cético não apenas são conformes com a lógica interna da postura cética, mas nos parecem também dela decorrer. Elas contribuem também - e muito - para compor um quadro consistente do posicionamento cético com respeito ao discurso ordinário e à vida comum. E poderíamos acrescentar que são de bom senso. É verdade que Sexto Empírico não distinguiu explicitamente entre o uso dialético de argumentos dogmáticos pelos céticos conforme o método das antinomias e o uso "fenomênico" da argumentação, nem se explicou sobre este último. Neste, como em outros tópicos, sua exposição nos deixa insatisfeitos. De qualquer modo, seus textos nos oferecem exemplos numerosos e suficientemente indicativos de tal uso e isto ocorre na exposição mesma do comportamento filosófico dos céticos. A questão merece de nossa parte uma atenção particular, porque sua elucidação permite dissipar dificuldades de interpretação que têm causado um certo mal-estar aos estudiosos do pirronismo.

6. Tomemos alguns poucos desses exemplos a que nos estamos referindo, lembrando que eles são bastante frequentes na longa exposição sextiana dos tropos ou Modos de Enesidemo (*H.P.* I, 40-163).

Comecemos pelo primeiro desses Modos, segundo o qual os mesmos objetos não produzem as mesmas representações, devido à diferença entre os animais (*H.P.* I, 40 seg.). Essa diferença entre as representações, nós a inferimos (*epilogizómetha*) da diferença entre as origens dos animais e da variedade de suas estruturas corporais. Lembram-se as diferentes formas de geração dos animais, para concluir ser provável (*eikós*) que tais dissemelhanças produzam também grandes diferenças nas afecções (*H.P.* I, 43). Em seguida, numerosos argumentos são expostos, baseados nas diferenças dos órgãos sensoriais dos animais e em analogias várias, para também concluir ser provável que os objetos externos sejam vistos de modo diferente, devido à estrutura diferente dos animais que experienciam as representações (*H.P.* I, 54). Passam-se depois em revista as preferências e aversões dos animais e se conclui que, "se as mesmas coisas são desagradáveis a uns e agradáveis a outros, mas o agradável e o desagradável estão na representação, produzem-se diferentes representações para os animais a partir dos objetos" (*H.P.* I, 58). Uma vez estabelecida a diferença das representações, tem-se então que "poderemos dizer como o objeto é percebido por nós, mas suspenderemos o juízo sobre como é por natureza" (*H.P.* I, 59). Explica-se a seguir por que se segue essa suspensão de juízo: não podemos decidir entre nossas representações e as dos outros animais, por estarmos envolvidos na disputa, mais precisando de um juíz do que sendo capazes de julgar. Nem vemos como poderíamos demonstrar serem nossas representações preferíveis às dos outros animais; pois, deixando de lado a questionabilidade da própria existência de demonstrações, uma demonstração ou não seria algo que nos aparece e se faz por nós reconhecer (mas não confiaríamos então nela) ou seria algo que nos aparece e se impõe a nós. Mas, neste caso, como o que está em questão é precisamente o que aparece aos distintos animais e a demonstração nos aparece e se impõe a nós que somos animais, haveria aqui um caso óbvio de falácia por petição de princípio. Donde se segue que não poderíamos ter uma demonstração da preferibilidade de nossas representações. "Se, portanto, devido à variedade dos animais, se produzem diferentes as representações, entre as quais é impraticável decidir, há necesidade de suspender o juízo (*epékhein anágke*) acerca dos objetos exteriores". (*H.P.* I, 61).

Passemos ao quarto tropo ou Modo (*H.P.* I, 100-117), baseado nas "circunstâncias", isto é nas nossas disposições ou condições (*diathéseis*), tais como o estado natural ou não-natural, o sonho ou a vigília, as condições de idade, o amor ou o ódio, a embriaguês ou a sobriedade, a

tristeza ou a alegria etc. Examina-se como são diferentes nossas representações conforme estejamos numa ou noutra dessas várias condições. E, tendo-se estabelecido que uma tão grande divergência naquelas se deve a essa variedade, ao mesmo tempo que se reconhece que, em momentos diferentes, os homens se acham em diferentes condições, conclui-se que, sendo indecidível aquela divergência, será fácil talvez dizer como cada um dos objetos aparece a cada homem, mas não como ele é. Que a divergência é indecidível decorre do fato de que aquele que se dispõe a decidi-la necessariamente está numa certa condição (seria absurdo dizer que não está em nenhuma). Mas, se assim é, se ele vai julgar das representações relativas às diferentes condições, enquanto se encontra numa delas, ele é parte da *diaphonía* a ser julgada e não será juiz imparcial (*H.P.* 112-113).

Consideremos um último exemplo, tomado agora do oitavo Modo, o da relação (*H.P.* I, 135-140); por esse modo "concluímos (*synágomen*) que, uma vez que todas as coisas são relativas, suspenderemos o juízo sobre que coisas são reais em sentido absoluto e por natureza" (*H.P.* I, 135). Sexto nos lembra que se deve entender "todas as coisas são relativas" no sentido de "todas as coisas aparecem relativas", já que "este ponto é preciso notar, que aqui, como também em outros lugares, usamos "é" por "aparece"". E explica que essa relatividade das coisas se entende, de um lado, com respeito àquele que julga, de outro, com respeito ao que juntamente com uma coisa se considera (como o direito com respeito ao esquerdo). Acrescenta que, nos Modos anteriores, já se inferiu (*epelogisámetha*) a relatividade com respeito ao que julga - com respeito a um animal particular (1o. Modo) ou ao homem (2o. Modo) ou a um sentido (3o. Modo) ou a tal e tal "circunstância" (4o. Modo) - assim como também a relatividade com respeito ao que se considera juntamente com uma coisa - com respeito a uma posição particular (5o. Modo) ou a uma mistura (6o. Modo) ou a uma composição ou quantidade (7o. Modo) (*H.P.* I, 135-136). Alguns argumentos especiais são ainda acrescentados pelos quais se pode também concluir (*synágein*) que todas as coisas são relativas. Assim estabelecida a relatividade das coisas, "resta claramente como resultado que não seremos capazes de dizer como é cada um dos objetos conforme sua própria natureza e em sentido absoluto, mas somente como aparece em seu caráter relativo. Segue-se (*akolouthei*) ser preciso que suspendamos o juízo sobre a natureza das coisas" (*H.P.* I, 140).

Nos dois primeiros exemplos considerados, estabelece-se primeiramente, relembrando simplesmente nossa experiência corrente

(4o. Modo) ou recorrendo a analogias e inferências (1o. Modo), a ocorrência de representações divergentes, seja no mesmo homem, seja nos homens com relação aos animais. Num segundo passo, argumenta-se para mostrar a indecidibilidade de um tal conflito de representações, donde se conclui pela necessidade da *epokhé*. Quanto ao 8o. Modo, nele se estabelece, relembrando-se e relendo-se os Modos anteriores sob o prisma da noção de relação, a relatividade de todas as coisas, portanto a divergência de suas representações conforme os contextos relacionais, concluindo-se diretamente uma vez mais pela necessidade da *epokhé*. O vocabulário lógico ("inferir", "concluir", "seguir-se") é usado sem rebuço.

Por outro lado, conhecemos a crítica pirrônica à postura da Nova Academia e a seu dogmatismo epistemológico negativo [26], o que nos proíbe de interpretar os procedimentos argumentativos dos Modos como a defesa de uma teoria dogmática da indecidibilidade das representações, da relatividade das coisas ou da necessidade da suspensão do juízo. Se inexiste no pirronismo uma tal teoria e se aqueles argumentos são, entretanto, de teor dogmático e a propõem, pareceria não haver outra solução para a aparente inconsistência que não a de tomar essa argumentação dos Modos como uma instanciação, dentro da epistemologia, do método das antinomias [27]: Sexto não estaria expondo ou explicando o procedimento cético, mas propondo dialeticamente argumentos dogmáticos negativos em oposição a uma teoria dogmática do conhecimento.

A solução é engenhosa e pode parecer tentadora, mas ela se constrói para dar resposta a um problema que nos parece inexistente. Porque ela explicitamente pressupõe o caráter dogmático dos argumentos empregados nos Modos, quando não se trata, em verdade, de uma argumentação dogmática. Se bem se atenta nos exemplos que acima aduzimos, percebe-se claramente que a nenhum momento se lança mão de um discurso tético, que nenhuma argumentação tética se propõe. E vimos que o cético não tem por que proibir-se o uso da argumentação não-tética e "fenomênica".

Naqueles Modos, coligem-se fatos da experiência cotidiana, por exemplo sobre os vários processos de geração de animais, sobre a

26. Cf. acima, n.6.

27. Foi a solução proposta por Michael Williams, cf. Williams (1988), p. 578-579 particularmente. O autor designa por "método da oposição" o que chamamos de método das antinomias. Gisela Striker (cf. Striker (1983), p. 112) vê uma "inconsistência aparente", que confessa não saber como resolver, entre a "doutrina" da argumentação antinômica e a utilização sextiana do argumento da relatividade.

diferença de suas estruturas corporais, sobre a conhecida variação de nossas representações conforme as condições em que nos encontramos etc. Com base em fatos experienciados, constroem-se raciocínios analógicos e argumentos "prováveis". Deixando-se explicitamente de lado a polêmica sobre a existência ou não de demonstrações - e, portanto, sem utilizar-se argumentos dogmáticos negativos contra a existência de demonstrações -, mostra-se a inaceitabilidade de um recurso a uma pretensa demonstração com a finalidade de decidir entre as representações divergentes em questão, denunciando-se o vício de raciocínio (*petitio principii*) em que se incorreria. Quando se argumenta para mostrar a relatividade das coisas, tem-se o cuidado de insistir em que a argumentação se desenvolve ao nível fenomênico, em que é do aparecer relativo das coisas que se fala e não de seu ser. E se indica como todos os sete primeiros Modos se podem ler sob o prisma dessa noção fenomênica de relação. Em face de toda essa argumentação, conclui-se não haver fundamento para uma atitude dogmática, isto é, para a pretensão de dizer como são as coisas em sentido absoluto e por natureza, preferindo-se tal representação a tal outra como se a natureza mesma do real nela se exprimisse. Conclui-se que se impõe recusar e reter o assentimento, isto é, suspender o juízo.

Assim, ao invés de argumentos dogmáticos em favor de teses negativas, têm-se desenvolvimentos argumentativos que não concluem verdades, mas encaminham o pensamento para a *epokhé*, ao manifestar precisamente a inadequação de uma escolha dogmática. Por um procedimento inferencial desenvolvido unicamente ao nível da experiência dos fenômenos, inibe-se qualquer tentação de dogmatizar, a necessidade se impõe de resistir à *propéteia* (precipitação), que alimenta o discurso tético, e uma retenção ativa do juízo tem lugar. A dificuldade dos intérpretes com os textos parece-nos decorrer precisamente de eles não se terem plenamente apercebido de que um dos grandes feitos filosóficos do pirronismo foi descobrir e filosoficamente valorizar o uso não-tético, "fenomênico", da linguagem e da argumentação.

Mas nada obsta, por certo, a que o cético, se a necessidade se impõe de enfrentar um discurso dogmático "construtivo", rearticule argumentos "fenomênicos" e os faça integrar uma argumentação dialética negativa. Assim, um argumento que mostre a relatividade das coisas poderá vir a ser utilizado para "provar" que elas são relativas, contra uma teoria que proclame sua realidade absoluta; assim como um argumento que mostre nossa incapacidade de decidir entre

representações conflitantes pode vir a integrar uma "demonstração" da inexistência de critérios da verdade. Reformulações aparentemente superficiais da linguagem argumentativa podem modificar substancialmente, se não a natureza do argumento, pelo menos o sentido de seu uso.

Outra questão envolvida em obscuridade pela desatenção ao uso pirrônico da argumentação não-tética (ou, mesmo, pela ignorância de ser o uso de uma tal argumentação totalmente compatível com a postura pirrônica) concerne à presença ou ausência de elementos "teóricos" ou "doutrinários" no pirronismo. Sexto Empírico foi, no entanto, bastante claro e explícito a esse respeito: se por "doutrina" (*haíresis*) se entende a adesão a dogmas articulados uns com os outros e com os fenômenos, é óbvio que o pirrônico não tem uma doutrina; mas, se o termo se usa com referência a um "procedimento que, em conformidade com o fenômeno, segue um certo discurso, esse discurso indicando como é possível viver corretamente (...) e tendendo a capacitar-nos a suspender o juízo, dizemos que ele tem uma doutrina" (*H.P.* I, 16-17). Com isso em mente, não temos, então, por que não falar em uma doutrina cética, referindo-nos à exposição argumentada dos diferentes aspectos da postura cética, à sistematização argumentada de princípios e regras gerais que coordenam a prática argumentativa cética, por exemplo. Assim, elementos "doutrinários" contidos nos Modos se deverão ler, também, sob essa perspectiva [28]. Talvez seja, entretanto, mais prudente evitar falar em "teoria", mesmo nesse sentido mais frouxo, já que esse termo se tem associado de modo muito estreito a conotações dogmáticas. Lembrando que as palavras costumam ser, de si mesmas, inocentes, mas o uso dogmático com frequência as perverte.

7. Se nossa leitura do pirronismo é correta - e acima procuramos mostrar que ela o é -, o perfil do cético que para nós se desenha é o de um filósofo que, forjado na prática habitual da *epokhé*, se encontra mergulhado na fenomenicidade e vive a vida comum como um homem qualquer, despojado embora de seus vícios dogmáticos. E, como um

28. Foi a presença desses elementos "doutrinarios", lidos como enunciados dogmáticos, que levou M. Williams, para preservar a consistência do pirronismo, à interpretação acima mencionada, cf. nota anterior. Por outro lado, quer-nos parecer que certas considerações pertinentes de M. Frede (cf. Frede (1984)) sobre a distinção pirrônica entre duas espécies de assentimento se veriam grandemente iluminadas, uma vez distinguidas as duas espécies de argumentos céticos, os dialéticos e os "fenomênicos", e uma vez reconhecida a distinção pirrônica entre duas espécies de doutrina, a dogmática e a cética.

homem qualquer, ele se serve da linguagem ordinária, ele pensa, discorre e argumenta, mas sempre *adoxástos* e de modo não-tético.

Mirando retrospectivamente esse terreno da vida e da linguagem comum, após suspensões do juízo sempre repetidas, o filósofo que se fez cético pode agora dizer que é nele, nesse espaço fenomênico e pré-dogmático recuperado pela prática cética, que se dá o embate das filosofias dogmáticas, que homens filósofos propõem; nele se constroem e desenvolvem os jogos argumentativos que pretendem sustentar dogmas e verdades. Aí também o cético percebeu e tematizou a *diaphonía*, fez a experiência da *isosthéneia* dos discursos opostos e suspendeu o juízo, isto é, não fez a opção dogmática. As filosofias dogmáticas alimentaram o sonho de transcender esse terreno fenomênico, nele se consumou o seu fracasso. Nele, os discursos dogmáticos se podem ter agora por meros discursos, comportamentos linguísticos de filósofos enfeitiçados por suas próprias palavras.

Porque o dogmatismo sempre renasce e seus recursos são inexauríveis, o cético reconhece que sua luta contra ele não tem fim, que se deve mobilizar em caráter permanente para o uso dialético da argumentação antinômica; enfim, que a *crítica* do discurso (dogmático) é uma dimensão fundamental e, por assim dizer, constitutiva de sua postura filosófica. No exercício desse empreendimento crítico, a filosofia cética se proporá a detectar um dogmatismo onipresente, manifesto ou dissimulado sob múltiplos disfarces. Fazê-lo pressupõe toda uma tarefa de *análise* do discurso humano, não menos do discurso do senso comum que do discurso filosófico ou científico. A argumentação não-tética será obviamente um instrumento constante dessa análise, como o é daquela crítica, conjugada com o método das antinomias, conforme vimos. Caberia perguntar se, ao lado da análise ou da crítica, alguma outra dimensão ainda se poderia vislumbrar numa filosofia concebida sob a ótica do pirronismo. É certo que o pirronismo antigo nada elaborou sobre esse ponto.

No entanto, parece-nos inegável, a partir de quanto acima dissemos, sobretudo das considerações que fizemos sobre o uso cético do discurso fenomênico, que toda uma ampla perspectiva se abre para o pirrônico, a de tentar uma *descrição* coerente e sistemática de sua (nossa) experiência humana do mundo (fenomênico), a de tentar "racionalizar" nossa visão do mundo. "Racionalização" que se reconhece tranquilamente como precária, provisória, relativa. Visão do mundo que se reconhece sujeita a uma evolução permanente, que exigirá por isso mesmo uma revisão constante. Na execução de um tal programa,

o uso da argumentação não-tética desempenhará manifestamente um papel fundamental.

A natureza mesma de um tal empreendimento, que certamente visa a obtenção de resultados relativamente consensuais, se acomoda sem maior problema ao pluralismo de pontos de vista e de perspectivas fenomênicas diferentes. Ao antigo conflito das verdades se substitui agora o diálogo desses pontos de vista e dessas perspectivas. Mantém-se a aposta no caráter intersubjetivo da racionalidade. Mercê de sua postura cética, a filosofia se pode pensar sob o prisma da comunicação, da conversa, do diálogo, do consenso e ... da relatividade. E, assim pensada, ela pode contribuir - e muito - para favorecer o entendimento entre os homens: tendo destruído as suas verdades, ela poderá eventualmente ensiná-los a conviver com as suas diferenças.

Uma parte considerável do pensamento filosófico contemporâneo parece, aliás, ter-se direcionado em tal sentido, após ter diagnosticado, uma vez mais, a crise da filosofia. Não nos parece, entretanto, que se deva falar numa crise da filosofia mas, antes, numa certa crise da filosofia dogmática (o que, por certo, não impede que novos dogmatismos venham a despontar no horizonte, mais aguerridos talvez e virulentos). Ocorre, porém, que vinte e tantos séculos de dogmatismo nos levaram a pensar a filosofia somente em termos de razão dogmática e a identificar o discurso com o discurso tético. Não é menos verdade, no entanto, que nosso século tem mais e mais manifestado um certo cansaço com respeito a dogmas e discursos que os sustentam. São fortes os indícios de uma valorização crescente do discurso argumentativo como tal, dissociado de seu emprego dogmático. A comunicação, a conversa, o diálogo, o consenso se tornaram temas preferenciais para muitos círculos filosóficos. É nossa firme convicção que essas novas perspectivas que se abrem para a pesquisa filosófica teriam muito a ganhar e seriam grandemente iluminadas à luz de uma investigação mais profunda do velho pirronismo. Particularmente, à luz da concepção pirrônica do discurso não-tético do fenômeno.

Universidade de São Paulo, Brasil

BIBLIOGRAFIA

Aristóteles, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (ed. por W.D. Ross), Oxford, at the Clarendon Press, 1949.

Aristóteles, *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi* (ed. por W.D. Ross), Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, MCMLVIII.

Burnyeat, M.F., "Can the Skeptic Live His Skepticism?" in *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, (ed. por M. Schofield, M. Burnyeat e J. Barnes), Clarendon Press, Oxford, 1980.

Cicero, *De Natura Deorum - Academica*, Harvard University Press, William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachusetts-London.

Diógenes Laércio, *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum* (ed. por H. S. Long), Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1964.

Frede, M., "The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge" in *Philosophy of History* (ed. por R.Rorty, J.B. Schneewind e Q. Skinner), Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

Gellner, E., *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

Perelman, Ch. e Olbrechts-Tyteca, L., *Traité de l'Argumentation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

Platão, *Phèdre* (ed. por L. Robin), in Platon, *Oeuvres Completes*, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1954.

Popkin, R., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles-London, 1979.

Porchat Pereira, O., "Sobre o que Aparece", *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol. XVII, No. 2, Primavera 1991.

Sextus Empiricus - *Sextus Empiricus*, in four volumes (ed. por R.G. Bury), Harvard University Press- William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachusets-London, MCMLXXVI. Vol. 1: *Outlines of Pyrrhonism* (*H.P.*); vol. 2-4: *Adversus Mathematicos* (A.M.).

Striker, G., "The Ten Tropes of Aenesidemus", in *The Skeptical Tradition* (ed. por M. Burnyeat), University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1983.

Williams, M., "Scepticism without Theory", *The Review of Metaphysics*, vol. XLI, No. 3, March 1988.

ABSTRACT

Ancient skepticism gives argumentation an outstanding place. On one side, it denounces the argumentative procedures of the dogmatic discourse, while allowing for the dialectical use of arguments which are similar to those of the dogmatists, even if their conclusions are the opposite ones. The necessary

consequence of this method is a reciprocal neutralisation of the arguments, the skeptic being then induced to suspend his judgement on the debated matter. On the other side, and as a result of his repeated suspensions of judgement, the skeptic finds himself confined to the phenomenic world of ordinary life, which he has expurged from every dogmatic ingredient. But, in spite of that, argumentation still preserves its privileged status and is now entirely subjected to the practical ends of everyday life, as much as to the rationalisation of the phenomenic world-view. Keeping in sight such a skeptical understanding of the use of arguments at the phenomenic level enables us to solve many apparent difficulties of the ancient skeptical texts. But it makes also possible to view the philosophical enterprise itself from a perspective which is very familiar to our contemporary thought, while being plainly compatible with ancient pyrrhonism.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

ILUSTRACION POLITICA Y TEORIA DEL ESTADO EN LEIBNIZ (MATERIALES PARA UNA REFLEXION CONTEMPORANEA)

Quintín Racionero

El estudio de la filosofía de Leibniz ocupa un lugar central, desde los tiempos de su tesis de doctorado, en la rica y versátil obra de Ezequiel de Olaso. Seguramente ninguno de los grandes tópicos que configuran esa filosofía le ha sido ajeno y en todos ellos ha venido dejando la marca de una lúcida y admirablemente sugestiva interpretación. Pero donde su impronta ha resultado más eficaz es en el examen de dos grandes áreas, en las que sus análisis han puesto en marcha otras tantas líneas de investigación, prácticamente vírgenes hasta que él se ocupó de ellas y hoy moneda corriente entre los investigadores de Leibniz. Me refiero, de una parte, al impacto del escepticismo sobre la teoría leibniziana del conocimiento, tema éste con relación al cual fue él el primero en advertir la transcendencia de los correspondientes manuscritos de Hannover; y, de otra parte, a la lógica de las discusiones, desatendida por Couturat en su célebre trabajo de 1900 y en gran medida ella también enterrada en materiales inéditos de archivo, pero de cuyo interés da buena prueba en la actualidad el ancho campo de la investigación pragmática. Naturalmente, no es preciso que yo pondere el valor de las contribuciones de Olaso en estas dos áreas de estudio, cuya importancia se halla, de hecho, internacionalmente reconocida. En cambio, sí considero oportuno decir que, de todos modos, dichas dos áreas apuntan a una de las máximas preocupaciones que ha sentido Leibniz; a saber: la de construir argumentos a propósito de asuntos que involucran la contingencia y son, por ello mismo, rebeldes a la consideración racional. Miradas las cosas con la perspectiva suficiente, la refutación de los tropos escépticos y la disolución de las confusiones que adhieren a las disputas sobre cuestiones debatibles forman parte de un proyecto común, que en realidad responde a un ideal ético y que no es otro, en definitiva, que el de acceder a un conocimiento tan

justificadamente potente del mundo como para descubrir en él, sin aporías ni paradojas (y siquiera sea por hipótesis) las líneas en que se identifican el ser y el deber ser. Por eso, el ámbito en el que esas áreas de análisis encuentran una aplicación más rigurosa y decisiva es el que se refiere a la conformación racional del mundo práctico. Ahora bien, en lo que sigue voy a presentar algunas reflexiones sobre la teoría política de Leibniz, que, aunque probablemente alejadas, al menos en su configuración concreta, de los intereses investigadores de Ezequiel de Olaso, pretenden ser, en un sentido profundo, una posible prolongación de ellos.

I

La idea (de origen hegeliano y amplia resonancia en la historiografía positivista), según la cual sólo los acontecimientos que han tenido una influencia efectiva en el curso de la historia pertenecen propiamente a ésta, parte del prejuicio de considerar que la historia comporta un flujo de sentido único, por lo demás estructurado conforme a una dirección definida sin fracturas. Importa poco que tales "sentido" y "dirección" se conciban como resultantes de una supuesta *ley del progreso*, o que, al contrario, en vista de los peculiares y tenaces datos de la memoria empírica, se utilicen otros modelos de análisis basados en metáforas de *culpabilidad* o de *decadencia*. En realidad, lo que importa es que de la comprobación de que ciertas producciones, de naturaleza teórica o práctica, han sobrevivido con más fuerza que otras, o de que han llegado a generar conceptos autocomprensivos capaces de dirigir por un tiempo más largo la acción de los hombres, no se sigue que tuviesen a su favor el coincidir con una suerte de inexorabilidad semejante a la que preside las leyes de la física, ni tampoco que fueran mejores o peores en el plano de una valoración moral de la historia. Se sigue sólo que, en un contexto constatable de producciones plurales, fueron ésas y no otras las que determinaron más específicamente el curso de los acontecimientos, lo cual obliga a considerarlas en constructos cerrados de análisis, sólo requeridos de explicación causal.

El triunfo de ciertas secuencias de hechos, a las que responden determinados discursos de autojustificación y comprensión, forma la historia de los paradigmas dominantes en el desarrollo humano. Y, ciertamente, no es discutible que la historia real del mundo es la historia de sus paradigmas dominantes. Con todo, tal historia lo es también -y eso es de lo que se quiere dejar constancia aquí- de un sinfín de

posibilidades, que, sin alcanzar una completa eficacia en la economía de las *res gestae*, se abrieron igualmente en el seno de las tradiciones históricas y pertenecen por ello mismo al acervo de sus contenidos propios. En rigor, nada impide explorar la hipótesis, no meramente contrafáctica, de que de las posibilidades, cuyo cumplimiento fue desviado o sofocado por motivos que asimismo interesan a una explicación causal, podrían aún surgir materias de reflexión, válidas para nuevas secuencias de hechos o nuevos discursos de autocomprensión. Y, a la inversa, sólo al precio de considerar el éxito histórico como medida de la inevitabilidad y bondad de las *res gestae* (lo que, por cierto, no significa sino una transposición al ámbito de la historiografía de ideas procedentes de la moral protestante) puede llegarse a la conclusión de que los fracasos o los olvidos de cualesquiera otras producciones históricas constituyen pérdidas irremediables que llevan implícitas el estigma de la superfluidad o el error. Juicios de esta clase no pertenecen, en todo caso, a la sustancia de la historia, sino a la discusión ideológica sobre ella. Y es bastante claro que forman parte del aparato representativo de los paradigmas dominantes, para quienes tales juicios significan, no ya sólo una coartada útil en pro de su posición histórica, sino más aún un argumento de persuasión frente a cualquier propuesta de cambio.

En una no desdeñable medida, la reflexión actual se halla dominada por problemas derivados de esta reducción de la historia a su representación ideológica. Así lo prueban, por ejemplo, las discusiones en torno al concepto polémico de Postmodernidad, como si a la crítica de aspectos sustantivos de la autocomprensión contemporánea debiera responderse (según lo ha hecho, *v. gr.*, Habermas) con una noción excluyente de Ilustración, cuyas fragmentaciones interiores no podrían poner en duda el sentido unitario, moralmente superior y aún inacabado del discurso de la Modernidad. O también algunas de las presentaciones que ahora se hacen del derrumbe del socialismo real, como si del análisis de sus causas concretas pudiera deducirse la mayor excelencia de los modelos capitalistas, o como si, confrontados con una situación necesariamente bipolar (lo que de suyo traduce ya una interpretación ideológica), de aquel derrumbe se desprendiese inevitablemente la tesis del acabamiento de los conflictos entre paradigmas y, por lo tanto, del final de la historia. Frente a este tipo de argumentaciones me parece importante reivindicar la idea de que la historia constituye un proceso contingente y abierto, cuya clausura no se halla decidida de antemano por la posición dominante de

cualesquiera representaciones, o, dicho de otro modo, cuyas eventuales líneas de significación futura deberán entenderse como consecuencia de la intervención de los agentes y no como resultado de ninguna inevitabilidad impresa en el curso de la propia historia.

En lo que se refiere al mundo contemporáneo, esta reivindicación es especialmente exigible, no sólo porque los esfuerzos por construir comunidades supranacionales (así en Europa como en América, o en los países árabes) demandan un nuevo discurso de autocomprensión, cuyos referentes son rigurosamente inéditos, sino también, y tal vez sobre todo, porque los rápidos cambios acontecidos en los países socialistas, con sus inevitables secuelas de deslegitimación e incertidumbre ideológicas, dejan por primera vez un espacio libre, no condicionado en principio, para la búsqueda y dilucidación de nuevas representaciones del desarrollo histórico. Seguramente es ésta la responsabilidad fundamental que compete ahora mismo al pensamiento, sobre cuya oportunidad y conveniencia no es lícito albergar dudas. Ahora bien, es precisamente para tal búsqueda y dilucidación para lo que el análisis de las posibilidades abiertas y no realizadas en el pasado de nuestras tradiciones ofrece un material que, por proceder del fondo de nuestras experiencias significativas propias, se incribe para nosotros en un horizonte no desarraigado de comprensión. La tarea de *renombrar*, de *pensar de nuevo* (por decirlo con palabras de Heidegger) tales posibilidades no significa, ciertamente, que éstas sean transponibles al marco de las circunstancias contemporáneas. Se ofrecen más bien como un mecanismo de proyección de *significaciones virtuales*, cuya semántica ha de ajustarse desde luego a la sintaxis de nuestra época, pero cuya pluralidad e inefectuamiento sitúan a la historia en las coordenadas de su efectiva contingencia y, en este sentido, de su libertad real. Dichas posibilidades pertenecen, así pues, a las raíces culturales de las comunidades humanas en el doble respecto de formar parte del depósito positivo de sus producciones teóricas y prácticas, a la vez que de brindarse como criterio no clausurado para la provisión de nuevos diseños de autocomprensión histórica. Y es precisamente de una de estas posibilidades abiertas -de un punto particular, según he dicho, de la teoría política de Leibniz- de lo que querría ocuparme aquí.

II

La vida de Leibniz se extiende entre dos fechas claves de la historia

de Europa. Nace en 1646, dos años antes de la firma de la Paz de Westfalia, con la que se pone fin a la guerra de los Treinta años, y muere en 1716, tres y dos años, respectivamente, despues de la Paz de Utrech y de los tratados de Rastatt y Baden, que cierran el conflicto por la sucesión española y fijan establemente las fronteras continentales por casi una centuria. Para Europa, estas siete décadas constituyen uno de los periodos más fértiles y efervescentes en la producción de ideas, hasta el punto que puede decirse que es en ese tiempo cuando se fragua la variante específicamente moderna del paradigma de la Ilustración. Con todo, la dirección y los perfiles particulares que tal variante habrá de adoptar en el inmediato futuro no aparecen todavía decididos en estos años y más bien forman parte de un vasto conjunto de tentativas teóricas en conflicto. En lo que atañe a la filosofía política, es evidente que la posición de Leibniz corresponde a una de esas tentativas que, por relación al modelo que resultó dominante, hay que calificar de fracasadas. Ahora bien, al analizar este fracaso, lo que sorprende no es, como suele decirse, la falta de sintonía de Leibniz con "la concepción moderna de la filosofía política" (cf. Hermann, 1958, pp. 40ss; de donde también Salas, 1984, p. 70); muy al contrario, lo que sorprende es su aguda consciencia de tal concepción y, *en este mismo sentido*, su explícita y frontal oposición a ella.

Los motivos de esta oposición son complejos y se desarrollan a varios niveles. Pero el fundamental -que es también la fuente de todos los malentendidos posteriores- reside en el rechazo de Leibniz al modelo antropológico que subyace a esa "concepción moderna" y que no es otro que el que justificó y sostuvo el triunfo del liberalismo en conexión con la idea del Estado nacional. En cierto modo, tal modelo antropológico no era sino una consecuencia de la filosofía cartesiana, cuya recepción había llegado precisamente en estos años a su más alta cota. Mediante la aplicación sistemática de la duda, Descartes había logrado acceder, como se sabe, a un punto de partida radical, desde el que, frente a la hojarasca de conceptos obscuros o incomprensibles heredados del pasado, parecía poder obtenerse un cuerpo riguroso de proposiciones claras y simples, fundadas en la aplicación de un método seguro. Como ya Huygens hizo notar en un célebre escrito, fue ciertamente este aspecto de limpieza y simplicidad de su filosofía lo que motivó el inmediato éxito de Descartes. Ahora bien, lo que bajo tal aspecto venía a proponer la duda cartesiana no era sino una desafección, una ruptura del hombre con sus tradiciones, frente a las cuales el método obligaba a "tomar las cosas dudosas como falsas"

(*Principia*, §2). Todo ensayo de recuperación del sentido antropológico tendría que proceder, a partir de aquí, de la aplicación pura del razonamiento sobre la base de un completo vacío. Y entonces, desarraigado de sus referentes significativos, del depósito entero de sus configuraciones existenciales y axiológicas, del hombre no podía quedar más que la imagen, puramente abstracta, de una *sustancia pensante*, sin límite en su libertad, unida a la *máquina de un cuerpo*, sin excepción en la necesidad.

Leibniz rechaza el "espíritu de duda" por múltiples razones, pero, sobre todo, por virtud de este planteamiento antropológico que introduce y que, en su opinión, aboca necesariamente a dos consecuencias paralogísticas. De una parte, en efecto, como quiera que en la *res cogitans* nada puede condicionar el ejercicio de su voluntad de decisión, de ahí resulta que el hombre sólo alcanza la condición de tal cuando hace uso de su libre albedrío, que es lo único que lo asemeja a Dios. Y puesto que dispone de la previsión y el cálculo que le proporciona el pensamiento, será entonces feliz, actuará moralmente, se comportará, en definitiva, como buen ciudadano, cuando de todos los usos posibles de su libertad elija precisamente aquéllos que la razón le presente como mejores. La imagen del hombre que se desprende de este análisis es la de un ser a solas consigo mismo, autosuficiente en su conducta y con completo dominio sobre sus decisiones. Pero, de otra parte, como la *res cogitans* se halla a su vez unida a la máquina del cuerpo y, por ello mismo, al orden de necesidades que éste inquiere, de aquí se sigue, en cambio, que aquella libertad del pensamiento no puede actuar, de todos modos, sino en los límites que le prescribe la naturaleza física. Desde esta conclusión, se comprende bien el juicio de Leibniz sobre que el concepto cartesiano de libre albedrío es puramente formal, puesto que no incluye el dominio sobre "lo que aparece", para lo que "no disponemos de libre arbitrio y sólo compete a la conciencia examinarlo" (*Animadversiones* ad §6; GP IV, 356). Y aunque es cierto que, en opinión de Descartes, las pasiones no obligan necesariamente y que pueden ser dominadas a través de los *espíritus animales* por el control racional del alma sobre el cuerpo, también es verdad que, en todo caso, esta presencia turbadora de las pasiones introduce una drástica rebaja en la pretensión de autonomía implicada en el uso sin restricciones del libre albedrío, dando lugar ahora a una imagen del hombre como un ser permanentemente ocupado en el dominio de las pulsiones corporales y en la aspiración, siempre frágil e insegura, de su propia autosuficiencia. La focalización prioritaria, pero sólo formal, del *libre albedrío* como componente básico de la descripción del hombre, y la *desconfianza hacia el cuerpo*, considerado como obstáculo a la autosuficiencia humana, comportan, así pues, los elementos sobre los que se apoya la antropología de Descartes. Sin embargo, esos elementos no constituyen únicamente, para Leibniz, piezas erróneas de una filosofía imbuída por el "espíritu de duda" -ese arte cosmético, sólo útil "para obtener aplausos en vez de certidumbres" (*ibid.* ad §1; GP IV, 355). Son también, a su juicio, los elementos que configuran, como dije antes, la antropología de la concepción política moderna. Y esto es lo decisivo de la cuestión.

III

Hay muchos motivos para afirmar que la antropología cartesiana, tal como acabamos de analizarla, encontró un fácil eco en la moral protestante -sobre todo, en la de inspiración calvinista-, con la que, por lo demás, confluyó rápidamente. Una idea de hombre, en el ejercicio de cuya libertad la acción de la *cogitatio* encuentra permanentemente obstáculos nacidos de la esfera de la *extensio*, se avenía muy bien con el concepto de naturaleza corrompida por el pecado, que era, como se sabe, uno de los tópicos centrales de la Reforma. Mas, por otra parte, toda vez que en el cartesianismo el control sobre las pasiones había quedado instalado en el ámbito de los individuos, nada podía asegurar que, aun siendo posible, dicho control fuera a producirse en la práctica. De la afirmación sin restricciones del libre albedrío como constitutivo antropológico básico, no se sigue -no tenía, en realidad, por qué seguirse- que el bien más racional fuera a ser el mayormente elegido; y aún lo sería el menos, si se consideraban las cosas desde la naturaleza corrompida del hombre, como, por su parte, parecía demostrarlo la situación del mundo, caracterizada por el predominio fáctico de las tendencias y pulsiones resistentes al imperio de la razón. Si quería invertirse este estado de las cosas, el control racional habría de colocarse, así pues, en una instancia distinta de los individuos y suficientemente poderosa como para garantizar de modo coercitivo el triunfo sobre las pasiones. Ahora bien, desde este punto de vista, las dificultades formuladas por este planteamiento no podían ya mantenerse en un plano de resolución exclusivamente antropológico; era preciso determinar, 1°, qué o quién habría de ejercer ese control racional, puesto al margen de los individuos; y, 2°, cómo y en virtud de qué procedimientos objetivos podría realizarse el traspaso de una tal

competencia, a partir, con todo, de los individuos mismos. Las respuestas a estas preguntas apuntaban, como es patente, a la figura del Estado y a la intervención derivada de la libertad individual. Con lo que resultaba finalmente claro que el planteamiento antropológico del problema debía dejar paso a un planteamiento político.

Todas las mallas que articulan la teoría política del s. XVII aparecen trenzadas con estos hilos problemáticos y no es lo menos que sorprende de la reflexión de Leibniz el que haya comprendido su conexión ineludible. Las descripciones de Hobbes sobre el estado de naturaleza, manifiestamente emparentadas con la idea de una naturaleza humana corrompida, sólo adquieren sus precisos contornos a la luz de una *antropología del vacío*, donde el contenido del derecho natural se reduce a la libertad de acción de los individuos en defensa de su vida y bienes propios. Nada, salvo el egoísmo y el entendimiento formalmente resolutivo de la libertad individual, tiene por qué ser considerado aquí. Y esto explica que, para Hobbes, el programa de racionalización de las sociedades se reduzca a postular la existencia de un pacto o *contrato* entre seres particulares considerados abstractamente, cuyas condiciones reales de vida no importan, pero de los que se espera el traspaso de todas aquellas competencias susceptibles de generar conflictos (*Leviathan*, II, 13-14). Por eso, el *contrato* hobbesiano, como con razón se ha dicho muchas veces, no limita la soberanía, sino que la funda juntamente con la creación del Leviatán del Estado (Touchard, 1979, p. 261). Y por eso también, el único objetivo que justifica la existencia de ese Leviatán es la regulación y preservación, sin límite posible, de los intereses particulares, cuya suma él mismo representa y para los que instaura la figura jurídica de la *propiedad* (*Leviathan* II, 17; cfr. también, *Elem. of Law nat. and pol.* II, 3). Lo que distingue el estado de naturaleza del estado propio de la sociedad política es, pues, la creación y normativización del concepto positivo de propiedad. De suerte que todo ataque al Estado es, en definitiva, un ataque a la propiedad, o, lo que es lo mismo, un regreso a la sociedad natural, entendida exclusivamente como carencia de protección ante el allanamiento de los bienes propios.

Leibniz responde a estas argumentaciones en múltiples escritos, pero, sobre todo, en el titulado *Meditation sur la notion commune de justice*, que hay que situar en torno a 1703. Un planteamiento como el de Hobbes -he aquí la sustancia de su objeción- destruye todo concepto objetivo de justicia; pues, de seguirse, nada obligaría, en efecto, a calificar de ilícitas las agresiones entre particulares no conocidas o

reguladas por el Estado, así como tampoco las que procedieran eventualmente del Estado mismo (Mollat, 58). Ahora bien, si este punto de vista apela a la necesidad de no deshacer el vínculo tradicional entre moral y política, el fondo del argumento leibniziano no es, como con tanta frecuencia se oye (cfr. por ej. Schneiders, 1977, p. 16) la apuesta a favor de una moralización de la política, sino, al revés, el llamamiento a un programa de politización de la moral, en cuya virtud deben tomarse en cuenta y someterse a crítica racional y a regulación jurídica *todas* las categorías que comprehenden las relaciones entre los hombres y cumplen una función en la vida de las sociedades. Frente a la postulación del *contrato* como origen de la sociedad política, Leibniz opone, en consecuencia, la tesis, tomada de Aristóteles, sobre que la sociedad política es connatural al hombre y nace del apoyo en la satisfacción de sus necesidades mutuas (*Sur Thomasius*, 1664, AA VI i 44 y 64; y *Meditation...*, Mollat 65). Positivamente, esta tesis devuelve el planteamiento político a su contexto arquitectónico como discurso que identifica el orden objetivo de aquellas necesidades y fija el criterio de moralidad de las acciones. Pero, negativamente, tiene un referente mucho más terminante; a saber: oponerse a la reducción del hombre a la sola condición de "sujeto de intereses" -oponerse a la idea del *homo rei dominus* u *homo oeconomicus*.

En el marco de esta posición de partida, es fácil comprender, no ya el juicio que Leibniz sostiene sobre Hobbes, sino, más aún, el que considere adecuado extenderlo, sin ulteriores matices, también a la teoría política de Locke. Ciertamente, como en el Leviatán hobbesiano la transferencia de poder que el particular hace en favor del Estado parte, sin más, de su libre arbitrio, Hobbes apareció como un teórico del liberalismo a los ojos de los absolutistas; pero, como la libertad aquí comprometida es puramente formal, vacía de todo contenido antropológico, aquella transferencia lo es absolutamente, sin restricción alguna: nada puede oponerse a la soberanía del Estado y, por lo tanto, a la inversa de lo que estimaban los absolutistas, Hobbes pasó ante los liberales como un teórico del absolutismo. Para Locke, para quien los acontecimientos revolucionarios de 1688 aportaban ya un criterio empírico suficiente, la superación de este paralogismo no podía sino resultar crucial a los efectos de la clarificación ideológica; pero, en rigor, tal superación no requería alterar drásticamente las bases del sistema hobbesiano: bastaba con invertir su planteamiento, esto es, con dar al derecho natural el contenido sustantivo de lo que Hobbes le había asignado sólo formalmente. De este modo, si, para Hobbes, el estado de

naturaleza no reconoce otro *derecho natural* que la salvaguardia de intereses puros, cuya asignación material concreta otorga el Estado mediante el *derecho positivo* de la propiedad, para Locke ésta última es ya, desde su origen, un *derecho natural*, pasando el Estado a constituirse como la suma de los *derechos positivos* que han de defender la propiedad (*II Treat. of civil Govern. I 7; II 5.*)

Formulada así la cuestión, el problema de quién personifica la soberanía -los particulares representados en el Parlamento, como titulares del derecho natural de la propiedad, o el Estado absoluto, encarnado por el Rey, como fuente del otorgamiento positivo de ese mismo derecho de propiedad- deviene un problema decisivo, hasta el punto de haber centrado el interés de la teoría política moderna; en él se juegan, en efecto, las bases de la legitimación y organización del Estado bajo una forma dilemática. Pero es un dilema sólo aparente y, en realidad, la cuestión que se debate en ambos casos es una sola y la misma; o sea, una vez más, la reducción del hombre a un ser sin otro contenido que el que ponen sus intereses particulares, a partir de los cuales la política no puede jugar otro papel que el de la regulación y defensa de tales intereses bajo la figura -primaria o derivada-de la propiedad. Una tal concepción de la política lo único que pretende, por lo tanto, es transferir al interior de los Estados las condiciones del conflicto entre particulares, con las miras puestas en que, de ese modo, se pondrá fin a la violencia. Pero, con ello, opina Leibniz, lo que logra es instalar la violencia en el centro de la vida política; y, en ese caso, "todo estará preparado para la revolución general que amenaza a Europa" (*Nouv.Ess.* IV, 16; AA VI 6 462). Estas palabras, dirigidas contra Locke y extrañamente proféticas si se juzgan por el destino de la Ilustración europea, se producen en el marco de las tensiones entre los ideales del cristianismo y los del racionalismo político en ascenso (Skalveit, 1980, 83). Pero su referente profundo es otro: la advertencia de que a la política no le es lícito restringir el programa de la Ilustración al campo único de la regulación de los conflictos entre intereses económicos -la advertencia, pues, de que no es posible desentenderse de las otras realidades antropológicas que deciden igualmente la actividad de los hombres.

IV

Frente a la antropología del vacío, hecha de ruptura con cuanto no es razón consciente, hiperestésica de una libertad con todo solamente

formal, y articulada, en definitiva, sobre la escisión de pensamiento y cuerpo, Leibniz opone una *antropología de lo lleno*, que entiende que la consciencia es *memoria*, integración del pasado en un flujo que dota al presente y al futuro de continuidad y que, por ello mismo, ni puede prescindir del cuerpo ni entregar a la duda -al olvido- ninguna experiencia humana. "La consciencia -escribe Leibniz en un opúsculo de su primera juventud- es la memoria de nuestras acciones" (*De oblig. credendi*, Grua, 181). Y todavía en 1710, en carta a Hoffman, vuelve a repetir: "La consciencia es reflexión para la acción, o sea, memoria de nuestras acciones pensadas precisamente como nuestras" (GP VII, 329). Esta memoria no está requerida de contar sólo con ideas claras y distintas, como si cada nueva vez -o cada nuevo yo- hubiera de comenzar el mundo. La habitan, por el contrario, percepciones de distinto grado, unas claras e intensas, otras confusas y débiles "que forman los gustos, las imágines, las cualidades de los sentidos..." (*Nouv. Ess, Pref.*, AA VI 6 66); y la habitan, además, "sin que el alma pueda conocer su entera naturaleza y sin que pueda apercibirse tampoco de cómo ese número infinito de pequeñas percepciones se forma en realidad" (*A Bayle*, 5.12.1702; GP III, 72).

Es, sin duda, en este concentrado de percepciones, en esta compacta y claroscura sucesión de acontecimientos que pueblan la memoria, donde se fragua la armonía entre el espíritu y el cuerpo: las inclinaciones del alma fuerzan los hábitos y los movimientos corporales; las necesidades del cuerpo determinan los deseos y los intereses del alma. Nunca hay hiato o quiebra en estas pulsiones mutuas y, por ello, puede asegurarse que todas las posibilidades de todas las variantes imaginables están dispuestas en el tiempo finito y que "la eternidad no producirá nada nuevo" (*Reflex. sur une lettre a Nicaise*, GP IV, 340-41). Pero, en cambio, el juego que organiza las estructuras, las combinatorias imperceptibles de estos elementos es siempre distinto. Varía según las edades para un mismo hombre, forma costumbres diferenciadas en las diversas tierras y climas, compone tradiciones, se ofrece en forma de hechos singulares, a "cuyo conjunto ... llamamos historia" (*Division de la Phil.*, 1698, Cout. 524). No cabe juzgar abstractamente de todos estos *cogitata*, como si sólo un repertorio de ideas fuera pensable o exigible: cada mónada -cada hombre, cada cultura-"representa el universo a su manera"; y, ciertamente, "un hotentote no es el Señor Descartes ni tampoco Alejandro Magno" (*A Jaquelot*, 9.2.1702; GP III, 465). La pretensión, pues, de que es posible penetrar, sin pérdida del dominio de las razones, la totalidad de estos

elementos constituye únicamente un sueño: el sueño "d'être une Divinité" (*Monad.* §60; gp VI, 617). Pero, a la inversa, su negación sin más, su rechazo en nombre de una certidumbre absoluta, implica algo peor: implica la parálisis del conocimiento y de la acción moral, sólo en cuya quietud puede cumplirse (porque en ello consiste) el ideal cartesiano de la autosuficiencia.

Desde el punto de vista de esta integración de lo vario, de lo singular, de lo diferente, es obvio que el concepto de Ilustración cambia de sentido. Por lo que a la ciencia se refiere, no se trata ya, en efecto, de dar por falso todo lo que es susceptible de duda. Ahora se trata justamente de la actitud opuesta; o sea, de acoger el máximum de datos, de fenómenos -aun cuando los puntos de partida no sean completamente seguros-, en la seguridad de que el avance en las investigaciones irá procurando los criterios de legitimación precisos (*Précepts pour avancer les sciences*, GP VII, 165; cfr. también *Disc. touchant la méth. de la certitude*, GP VII, 180, y *Praef. Clavis Mathem. arcanae*, GM VII, 251). En el modelo epistemológico que así se nos ofrece, el objetivo no reside, pues, en *excluir* lo confuso a fin de *substituirlo* por el orden de las razones; reside en *traer a conciencia* lo dado en lo confuso a fin de *juzgarlo* por ese mismo orden, esto es, por "el conocimiento de las verdades necesarias, que es lo que que nos distingue de los animales y nos proporciona la razón y las ciencias" (*Monad.* §29; GP VI, 611). Para esta operación no hace falta, consecuentemente, que la realidad aparezca como perteneciendo a dicho orden de razones: el pensamiento es quien lo construye por el análisis y combinación de las verdades necesarias, puramente lógicas, que en sí mismo descubre; y el pensamiento es también quien lo aplica al mundo, bajo la suposición de una *necesidad hipotética* que permite investigar los fenómenos como si su condición racional estuviera asegurada. Esta necesidad hipotética exige verificarse continuamente en el curso de un proceso en el que nada se halla decidido de antemano y en el que el riesgo del error subsiste siempre. Pero, a cambio de ello, somete todo lo real a una criba de racionalidad que guía las investigaciones en el sentido del ajuste, del perfecto acoplamiento de las verdades empíricas e históricas a las verdades necesarias de la razón (cfr. Racionero, 1991, 75; 1992, 100-1).

Tal ajuste o acoplamiento se mueve, así pues, por intereses que no están definidos en la realidad ni pueden proceder *ex datis*. Los define la razón misma, según lo que busca en la realidad o lo que requiere de ella. Y, por eso, a juicio de Leibniz -y en contraste, definitivamente, con el modelo mecanicista de la Ilustración moderna-, corresponde a la

ciencia una configuración *teleológica*, que la estructura, no por las *observaciones* que fija inductivamente o por los *teoremas* que logra descubrir por medio de razonamientos, sino por los *problemas* que formula de antemano y a cuya resolución aquellas observaciones y teoremas se dirigen (*Consil. de Encycl. nova*, 1679, Cout. 33). Tales "problemas" se definen en atención a la *utilitas* del conocimiento (*Enmend. del'Encycl. d'Alsted*, Dut. V, 183) y ésta, a su vez, por referencia a la *praxis*; "por lo que finalmente ha de hacerse notar que todas las otras conclusiones deben ordenarse a los problemas, es decir, al establecimiento de prácticas útiles para la vida" (*Consil. de Encycl. nova, loc. cit.*). Ahora bien, si esto coloca en la determinación de la "utilidad para la praxis" el momento fundamental de la estructuración teleológica de la ciencia, por su parte tal determinación confiere también todo su auténtico significado a la concepción leibniziana de la política. Pues la política es eso precisamente: el "conocimiento de lo útil" (*Nova Meth.* 1669, AA VI, 1, 287); la "actividad que nos permite conocer lo que es más útil al hombre" (*Projet sur l'erect. d'une Acad. royale à Berlin*, DUT. V, 175).

V

A partir de esta idea de la política, la posición de Leibniz se torna transparente. Pues, en efecto, la cuestión que con ella se formula es que la libertad no puede ser entendida, a la manera cartesiana, desde el *acto* puro de elegir, sino desde los *motivos* reales que inclinan la elección y mueven la praxis de los hombres. Dichos motivos no son otros que la representación anticipada del bien que puede derivarse (*Remarq. sur le livre de l'origine du mal*, GP VI, 401; cfr. *Theod.* §45, GP VI, 128); y precisamente el averiguar si tal bien es el verdadero bien, y, en ese caso, seguirlo, es lo que constituye "el objetivo fundamental de la razón" (*Nouv. Ess.*, II, 21; AA VI 6 199). Este enunciado es el que, de un modo constante, utiliza Leibniz para definir a la libertad: "el poder de seguir a la razón" (*A Burnett*, 1701; GP III, 278), la elección "conforme a las inclinaciones racionales" (*Disc. Metaph.* §3; GP IV, 429). Pero entonces, consideradas así las cosas, se comprende bien que, frente a la concepción sólo *formal* de la libertad, entendida como acto absoluto y abstracto, que, al traspasar el dominio, funda el Estado por la vía *negativa* de la eliminación de los conflictos, Leibniz sostenga y, sobre todo, se interese por una concepción *positiva* y *material* de la libertad, que se despliega de modo concreto en el interior de las sociedades y que,

mediante la selección de intereses y criterios racionales, se ordena a la realización de actos definidos, susceptibles de satisfacer las necesidades de los hombres.

Para el ejercicio de esta libertad, las llamadas a intervenir son las ciencias, puesto que es de ellas de lo que depende la identificación y solución de los *problemas* de la vida individual y social. Y esto es lo que explica el interés de Leibniz por fundar Academias a lo largo y ancho de Europa, cuya misión ha de ser fijar el orden y hacer posible el progreso de los conocimientos. Pero se trata aquí, en todo caso, de un uso *político* de la libertad, puesto que, a su vez, para la consecución de tal fin, de nada sirve el incremento indiscriminado de los saberes, si éstos no se hallan teleológicamente dirigidos por la "medicina del alma" o "ciencia de lo útil", en que consiste la política. Como se lee en los *Elementos del derecho y la equidad*, de 1677/78, la conquista del mundo por la ciencia, de la que el avance de los tiempos ofrece signos cada vez más firmes, constituirá sólo una nueva forma de barbarie, a menos que "se obre con rectitud", estructurando y organizando la ciencia en pro de "hacer feliz a la mayor parte de la humanidad ... *a partir de los principios de la verdadera política*" (Mollat, 1885, 23). Esta, pues, la *verdadera política* tiene por objeto, no la evitación de los conflictos, sino la promoción de la felicidad de los hombres. Tal es el núcleo del asunto. Y como quiera que, a juicio de Leibniz, el cálculo de la utilidad real es posible, dicha política puede razonarse y ponerse en práctica, puesto que sólo una libertad enloquecida podría inclinarse por una opción distinta de la que le propone la comprensión racional de su interés (cfr. Racionero, 92, 102).

Desde la consideración de este cálculo de la utilidad o medicina del alma la política se confirma, en suma, como *necessitas hypothetica* en el ámbito de los actos, según lo enuncia la terminante definición de una *Tabula iuris* de 1695/96: "*necessitas hypothetica ... circa res est physica, circa personas et actus ethico-politica*" (Grua, 792). Y, en realidad, lo que le compete hacer, el destino que le corresponde, es elaborar modelos teóricos conforme a las verdades racionales, que sirvan de pauta a una organización práctica adecuada de la vida social empírica, puesto que, *por hipótesis*, las verdades fácticas que forman ésta no pueden incumplir la necesidad de aquellas otras verdades, a las que finalmente, de uno u otro modo, han de ajustarse. Tal "organización adecuada" de las sociedades, cree Leibniz que ha de tener lugar mediante una aplicación extensiva del derecho, esto es, mediante la materialización de un cuadro claro y ordenado de relaciones ideales, sobrepuestas al cuerpo confuso de las relaciones humanas empíricas; y, por eso, la "verdadera

política" es la *Jurisprudencia racional*. Pero, dejando al margen este asunto, del que me he ocupado en otro sitio (*art. cit.*, 1992, *passim*), lo importante es que tal materialización no es concebida por Leibniz, ni de hecho es concebible, si presupone la ruptura con las circunstancias reales, históricas, del hombre, que configuran su *verdad de hecho*. Se trata de hacer crecer, en el interior de esas mismas circunstancias, las zonas de racionalidad que le pertenecen propiamente y que pueden ser llevadas a claridad y distinción por el análisis de las verdades necesarias. Se trata de hacer esto, en vez de lo contrario; o sea en vez de atrincherarse en lo confuso que no significa sino la permanencia en la irracionalidad de las pasiones. Pero se trata, en todo caso, de pasar de lo confuso a lo distinto, manteniendo al hombre en su naturaleza antropológica plena; nunca de partir de una definición desencarnada y abstracta de lo claro y distinto, cuya falta de conexión con lo real sólo puede traducirse en el vaciamiento de la imagen del hombre o en el vasallaje del ser humano singular por la instancia que detenta el poder de generar e imponer aquella definición. Y, por ello, Leibniz aboga por un proyecto de intervención racional, que no se detiene ante una presunta naturaleza culpable del hombre o ante el vértigo de una apuesta única y absoluta, sino que prescribe permanecer satisfechos ante los males del pasado, puesto que "si han tenido lugar es que ... eran los mejores"; pero, al mismo tiempo influir activamente en los hechos presentes y futuros, puesto que "el que se interroga por algún defecto o algún mal ... tendrá por seguro que ese defecto no debía ser corregido ayer, de modo que presumirá que debe ser corregido mañana" (*Conf. Phil.*, ed. Belaval, 92)

VI

Ahora bien, con esto llegamos al núcleo de lo que estas páginas quieren plantear y para lo que la pregunta por el significado de la "acción política" constituye no más que un punto de partida. A saber: la crítica leibniziana de la teoría moderna del Estado y su opción (bien que no efectuada) en favor de una distinta estructuración política de la sociedad. El problema del que parte Leibniz es el de la necesidad de tomar conciencia sobre que a la idea de libertad formal no puede sino ajustarse una idea de Estado asimismo formal y, por lo tanto, indiferente a las condiciones reales, singularizadoras, de las sociedades empíricas. Como vimos, lo único que a un tal planteamiento incumbe, es la disputa en torno a la génesis y legitimidad de la soberanía, sobre

la base, en todo caso, de una común descripción de ésta. De modo que, consecuentemente, corresponde a este planteamiento, en cualquiera de sus variantes, una pretensión universalista que se desarrolla en un doble sentido: en la *extensión*, puesto que presenta sus conclusiones como válidas para todos los Estados, con independencia de sus circunstancias determinantes; y en la *intensión*, puesto que aspira a regir indivisiblemente todas las instancias del dominio social, identificándose entonces con la propia soberanía y con la comunidad nacional que le sirve de soporte. Hay que admitir que estas dos tendencias han determinado la historia política de occidente y, por generalización (cuando tales tendencias formaron cuerpo real con las ideologías nacionalistas), el destino también del mundo. Ahora bien, es por relación a tales dos tendencias como se comprenden de modo riguroso los motivos de la oposición de Leibniz.

Desde la integración de las tradiciones, de las culturas, de todo aquello que hemos definido como resultante de una antropología de lo lleno, la idea de un modelo único de Estado, atenido sólo a su caracterización formal e identificado con la noción de soberanía, constituye una idea absurda y falta de lógica. Leibniz se ocupa de este problema, teóricamente, con ocasión de los esfuerzos de Pufendorf por convertir el Imperio alemán en una confederación de Estados; y, prácticamente, con motivo del rechazo a aceptar a los representantes de los Príncipes alemanes no-electores como embajadores en las conversaciones que dieron lugar, en 1677, a la Paz de Nimega. Si la idea del Estado -he aquí sucintamente el argumento de Leibniz- debe juzgarse por la soberanía, es decir, por el ejercicio del dominio y el monopolio de la autoridad, entonces es incoherente negar la condición de soberanas a todas aquellas comunidades organizadas bajo la autoridad de un gobernante legítimo. Privar a los Principados alemanes de su condición de Estados soberanos es incurrir entonces en contradicción, puesto que, desde el punto de vista aducido, a los Príncipes no les falta soberanía (*Entr. de Phil. et Eug.*, 1677, AA IV 2 320; *Caes. Furst.*, 1677, cap. 33-34, AA IV 2 139-42). Pero, a la inversa, la idea de que el Estado debe identificarse estrictamente a la soberanía significa confundirlo todo, puesto que supone traer a primer plano una característica abstracta, olvidando la dimensión real del problema; o sea, el derecho de las comunidades a mantener sus señas de identidad bajo cualesquiera formas políticas, diferenciadamente de las otras comunidades en concurso y, no por ello, en completa independencia mutua. "Propio del buen cuidado -exclama Leibniz- es pensar en los

verdaderos remedios para los males públicos; y estos males con estos gritos no se curan, sino que se agravan" (*De libero territorio*, AA IV 2 400).

Porque, para que haya soberanía, basta con que los pueblos reconozcan la potestad de sus gobernantes, sea por razones históricas, esto es, "porque tal potestad ha sido reconocida por nuestros mayores" (*De lib. terr., loc. cit.*), sea, si se prolonga *a fortiori* este argumento, porque deciden aceptar tal potestad no importa qué pueblos en un momento dado. Nunca, piensa Leibniz, debería causar este asunto problema alguno, si no fuese porque se confunde soberanía y Estado y se identifica éste con el presupuesto de una total independencia y un absoluto control sobre el poder. Es esta identificación la que critica Leibniz; y, por eso, decir que ignora "la concepción moderna de la soberanía" sólo porque no la acepta, es un completo dislate que únicamente puede proceder de considerar el decurso histórico como obligatorio e infalible. La verdad es, sin embargo, que Leibniz opone a esa noción de soberanía otra que entiende por tal únicamente la *jurisdictio* o "derecho ordinario del *poder civil*" (*Entr. de Phil. et Eug., loc. cit.*, 305), con exclusión del *poder militar* o derecho a declarar la guerra. La soberanía resulta, así, compatible con una idea del Estado, que, si en parte se cumple en el ejercicio de esa misma soberanía, en parte se proyecta fuera de sus límites, introduciendo la noción suprasoberana de la *Majesté* como polo de referencia del poder supremo (*ibid.*, 308).

La *Majesté* es la llamada a dirimir los conflictos entre las comunidades soberanas históricas, sin otra función que el poder de arbitraje y el control efectivo de la fuerza. No es importante, para este planteamiento, quién sea el llamado a ejercer la *Majesté*, que Leibniz ofrece unas veces a Francia (*Securitas. publica*, 1670, AA IV 1 133ss), por razones de realismo político, y otras veces al Emperador, por razones de tradición o de facilidad (*Jetzige Bilance von Europa*, 1669, AA IV 1 497ss; y *Caes. Furst., loc cit.*, cap. 36). Lo importante es que esta idea, que actualiza (sin confundirse con ella) la vieja literatura del *Imperium* o *Respublica christiana*, rompe el dogma moderno de la unidad estricta entre soberanía, Estado y nación, dejando libres estos atributos a combinaciones más complejas, pero también más pacíficas y más susceptibles de proporcionar la felicidad de los hombres. Es decisivo comprender, por ello mismo, como enérgicamente razona Leibniz contra Pufendorf, que el concepto de la *Majesté* no es asimilable a una confederación de Estados (y, en este sentido, de naciones soberanas). En realidad, constituye únicamente la provisión de un *centro*, limitado en sus atribuciones, que unifica y armoniza partes diferenciadas, todas las

cuales mantienen sus caracteres propios. El Estado lo forman, así pues, el centro y las partes. No se define por la indivisibilidad de la soberanía, sino por el reparto, precisamente divisible, de sus funciones. Y, por lo tanto, no tiene por qué reducirse a o identificarse con ninguna comunidad nacional -término éste con el que las más de las veces no se hace más que legitimar un infinito número de violencias sobre los pueblos concretos subsumidos en él-, sino que se abre a nuevas incorporaciones en marcos geográficos cada vez más amplios, como los que Leibniz soñó al intentar incorporar a la unidad de Europa a los pueblos procedentes del imperio ruso o de la lejana China.

Lo que se dirime, en suma, bajo el concepto de la *Majesté* es la ruptura de la identidad entre los conceptos de Nación, Soberanía y Estado, a los que, de hecho, nada exige considerarlos coextensivos. Y hay que admitir que es ésta una ruptura en modo alguno indeseable, si se juzga por sus consecuencias en las relaciones internacionales durante los tres últimos siglos, tan cargados de guerras inútiles, o también si se toman en consideración los problemas, tan apremiantes hoy como en el pasado, de la asimilación forzosa de pueblos de distintas tradiciones y culturas, cuyo derecho a la soberanía sólo una realidad tan avasalladora y de pretensiones tan universalistas como el Estado moderno ha hecho incomprensiblemente imposible. Unos y otro de estos problemas podrían haber encontrado -seguramente pueden encontrar todavía- una vía de solución, si se hubiera dejado libre el camino a una idea de Estado suprasoberano y plurifuncional, en el que la soberanía remite *exclusivamente* a la potestad civil y no sirve de absurdo obstáculo cada vez que se trata de dar voz a las comunidades tradicionales (aunque carentes de Estado en sentido moderno) o de poner en marcha efectivas instituciones de arbitraje, que sólo podrán ser eficaces, si detentan el patrimonio de la fuerza.

Aun si con múltiples dificultades y con futuro incierto, ésta puede ser ahora la dirección en la que, al menos en Europa occidental y en parte de América latina, caminen los acontecimientos y en la que tal vez también cabría que encontrasen solución los problemas nacionales del mundo árabe y los ahora surgidos en la Europa del Este tras la caída del marxismo. Hace falta que esta dirección no derive una vez más hacia la idea de la confederación de Estados y que los procesos de unidad en curso adopten definitivamente la figura -de raíces occidentales, como se ve, aunque desde luego antimodernas- de una asociación de comunidades, no necesariamente coincidentes con las actuales naciones, unidas *motu proprio* por el reconocimiento de un cuerpo de

instituciones comunes. Sólo bajo esta condición podrá pensarse quizás en una superación de los conflictos que sofocan a nuestro mundo, tanto en el contexto de sus actuales realidades internacionales, como, con no menor intensidad, en el interior de sus Estados históricos. Pero es importante advertir que, a los ojos de Leibniz, una tal condición no es, de todas formas, más que eso: un requisito, un supuesto. Algo, pues, de lo que únicamente cabrá esperar que despliegue su eficacia interna, si se orienta a la luz de otro elemento de análisis que asimismo procede de la teoría del Estado.

VII

Porque, en realidad, la pretensión universalista en sentido extensional del Estado moderno no es más que una consecuencia del universalismo intensional de su concepto, esto es, de su aspiración a integrar bajo el constructo de la soberanía la totalidad de las funciones que integran la vida de las sociedades. Este es el punto exacto en el que Leibniz asimila, según vimos antes, la naturaleza de los modelos hobbesiano y lockeano, sometiéndolos a una crítica común. Y, ciertamente, a los efectos de tal universalismo, en nada se distingue el que la soberanía se concentre en unas solas manos -de lo que los diversos regímenes totalitarios de nuestro siglo han dado muestras mucho más refinadas que cualquier absolutismo anterior-o que se reparta en instancias varias bajo el principio de la división de poderes, si en ambos casos se da por admitida la capacidad del Estado para penetrar íntegramente el tejido social sin límite alguno. La identificación de soberanía, nación y Estado no es más, en este sentido, que el *analogatum* de una identificación más compacta, cuyo proceso es simplemente el proceso seguido en la modernidad por la Ilustración política; a saber: la identificación, o su progresivo intento, de Estado y sociedad civil.

Como quiera que, desde una antropología del vacío, los hombres son considerados como meras individualidades, de cuya agregación, supuestamente pactada, nace la sociedad civil, ésta no tiene significación alguna si no es en los términos que le confieren las condiciones mismas del pacto por el que se traspasa la soberanía; o sea, si no es en los términos que estructura y organiza el Estado. De ahí que todo, todo absolutamente cuanto cumple una función en la sociedad, adquiera el significado que le es propio sólo en la medida en que el Estado lo reconoce. Se es familia, miembro de una sociedad científica o

económica, se puede ejercer una profesión o incluso meramente viajar de un país a otro, siempre que -y únicamente así- el Estado otorgue el permiso oportuno en forma de ley o de título administrativo o de pasaporte, etc. Ahora bien, esta penetración en todas las actividades (conocidas o por explorar) de la sociedad civil implica competencias sobre las cuales, por ello mismo, actúa el concepto de soberanía. Cualquier cuestión -comercial, científica, religiosa- pasa a ser, así, una cuestión *de Estado*: algo, pues, cuya legitimidad, conveniencia, o simple posibilidad deben decidirse, no en el marco donde esa cuestión se propone y con respecto al cual tiene sentido, sino en el interior del Estado y, eventualmente, en oposición o conflicto de intereses con otros Estados. Ahora bien, de un tal planteamiento no puede esperarse más que la generación de violencia. Y nadie podía tener más motivos para comprenderlo (aunque, en definitiva, optase por la locura) que la Europa que había visto transformarse las disputas religiosas en guerras cruentas entre Estados.

Leibniz piensa que nada justifica la identificación entre sociedad civil y Estado y sí, al contrario, que, de su diferenciación rigurosa, ahora también como en el caso de la soberanía, se sigue la posibilidad de otras distinciones, a partir de las cuales cabe objetivar, no disolver, la figura del Estado en un modelo plural de competencias. Precisamente porque él cree, con Aristóteles, que la sociedad política es connatural al hombre -dicho de otra manera: porque parte de una concepción antropológica, que no vacía al hombre convirtiéndolo en mero individuo, sino que lo juzga miembro de una comunidad a la que aporta el contenido positivo de su acción-, precisamente por ello estima que el Estado es una institución convencional (*civilis, juridica persona*), sujeta a cambios, a estructuraciones diversas o, incluso, bajo determinadas circunstancias, a su disolución. (cfr. Riley, 1972, 26; Hermann, 1958, 42). En el opúsculo publicado por Gurhauer bajo el título *Von Naturrecht*, de hacia 1678, la sociedad civil (*Buergerliche gemeinschaft*) aparece citada como una de las "*Natuerliche gemeinschaften*"-juntamente con las relaciones de hombre y mujer, padres e hijos,etc-, justificándose entonces el Estado sólo "umb zur glueckseeligkeit desto eher zu gelangen und dadurch sicherer zu bleiben" (Gurhauer 416 / Grua 603). Lo natural es, pues, la sociedad civil, no el Estado, que constituye únicamente una forma de organización de aquélla. Y, en efecto, ya desde el primero de los escritos que Leibniz dirige contra Pufendorf, seguramente de la tempranísima fecha de 1672, los datos del problema quedan claramente definidos: la *sociedad* es "una clase de muchos individuos que han estipulado un

acuerdo para emprender determinadas cosas"; por su parte, podemos llamar *universalidad* a cualquier persona jurídica resultante de muchas personas naturales"; y, en ese caso, cabe distinguir entre "universalidades formadas por transferencia de algunos derechos", lo que tradicionalmente recibe el nombre de *collegii*, y "universalidades formadas por la transferencia de todos los derechos, que es lo que se llama ahora Estado" (*In Sever. de Mozambano*, AA IV 1 501-2). En estos límites se comprende bien que "todo Estado es una sociedad, pero no a la inversa" (*ibid.*); pero también, y sobre todo, que no es preciso que el Estado se forme por transferencia de *todos* los derechos como sucede *ahora* (es decir, en el Estado moderno): puede asímismo formarse por transferencia indirecta, a través y por coordinación de los *collegii*. Nada impide esto último, como tampoco fuerza nada a lo primero. Todo depende de la cuestión anterior y más básica de saber qué resulta mayormente capacitado para proporcionar "felicidad" y "seguridad". Y tal es, como sabemos, el punto, el tema único que interesa a la política, según Leibniz.

Así, pues, lo que podemos pensar del Estado procede de la concepción de la actividad política que le sirve de base, de igual manera que esta última procede, a su vez, de la concepción antropológica de la que toma su origen. El *homo oeconomicus* se satisface con la existencia de un poder único bien definido, eventualmente contrapesado -en realidad, coordinado- con un solo Parlamento, puesto que no concibe la función estatal sino por referencia a los bienes que posee, y no necesita que se regulen otras zonas de su acción que las relativas al derecho de propiedad y a sus conflictos. Pero entonces es lógico que a esta unidad semántica corresponda la sintaxis de un *Estado unitario*, tanto en su configuración formal, como en su tarea de penetrar materialmente la sociedad civil bajo el respecto de este exclusivo fin. Esta imagen del Estado no es, con todo, necesaria, si no es partiendo de aquella restricción antropológica; y, como lo dice Leibniz contra Hobbes, sólo puede considerarla como la única posible aquél para quien "resulte insoportable todo lo que puede acarrear algún inconveniente, lo cual es, sin embargo, ajeno a la naturaleza de las cosas humanas" (*Caes. Furst.*, cap. 11; AA IV 2 58). Si se estima, por el contrario, que el reconocimiento de la complejidad es el verdadero punto de partida para el análisis del hombre y que las actividades reales de éste se objetivan pluralmente en el seno de la sociedad civil, entonces la fórmula más adecuada de organización, aunque genere más dificultades, será aquélla que multiplique conforme a esa misma pluralidad los centros de poder y las

instancias de regulación o Parlamentos, a los cuales corresponderá, por ello mismo, una potencia relativa de penetración de la sociedad civil, limitada a los aspectos que propiamente le conciernen. Y esta es la imagen del Estado que propone Leibniz. Por decirlo con sus propias palabras: la de un *unum per accidens* o "agregado" (cfr. *A Sophie-Charlotte*, s. f., Klopp X, 184) de instituciones horizontales, independientes pero coordinadas, que atraviesan el cuerpo de la sociedad civil sin miedo a que "de esta división del poder supremo se sigan muchas disensiones o incluso la guerra ... ya que lo que enseña aquí la experiencia es que <dividido aquel poder> los hombres siempre tienen en sus manos vías intermedias antes de confiar a este supremo riesgo la solución de los problemas" (*Caes. Furst., loc. cit.*).

Al escribir estas palabras, Leibniz está pensando en la organización del Estado que rige, con sus instituciones electivas y deliberantes, en Polonia y en la República de Holanda. Sus referentes críticos son el centralismo absolutista de Luis XIV, pero, más aún, la dirección de los acontecimientos que ve venir en Inglaterra. Y su objetivo último es encontrar un modelo de Estado que pueda aplicarse, sin pérdida de sus particularidades, a la realidad compleja del Imperio alemán. Esto hace plausible pensar que la división en el sentido intensional del Estado a que acabo de referirme, debe ser entendida en los términos de la división entre *soberanía* y *majestad* a que remite la estructuración del Estado en sentido extensional. Y entonces, un tal punto de vista parece abrirse a la posibilidad teórica de un Estado en el que, de una parte, sus diferentes instituciones horizontales recorran la sociedad civil a través, no ya de cada una de las naciones históricas tomadas por separado, sino de los pueblos en conjunto (los realmente existentes y voluntariamente mantenidos), sin otro límite que la aplicación particular de la soberanía jurisdiccional; y en el que, de otra parte, todas esas instituciones horizontales aparezcan, de todos modos, sometidas al arbitraje de centros suprasoberanos, únicos capaces de ejercer la fuerza y, por ello mismo, susceptible de encauzar o suspender los conflictos.

Un tal modelo no es ciertamente el que guía ahora los diferentes proyectos de unidad en marcha, para los que los planteamientos reductivamente economicistas y el peso de las Naciones históricas siguen constituyendo lastres difíciles de superar. Pero es un modelo que habrá que tomar en cuenta, si finalmente se abre paso la idea de las civilizaciones son sus hombres y sus pueblos, en vez de sus mercaderes y sus Estados.

Universidad Complutense de Madrid

BIBLIOGRAFIA

Burgelin, P.: Dieu comme architecte et Dieu comme monarque, en: *Leibniz: Aspect de l'homme et de l'oeuvre*, Paris, 1968, pp. 217-226

Gollwitzer, H.:"Leibniz als weltpolitischer Denker", en: *Systemprinzip und Vielheit der Wissenschaften, Stud. Leibn.*, Wiesbaden, 1969, pp. 12-37

Hermann, K.: *Das Staatsdenken bei Leibniz*, Bonn, 1958

Hostler, J.: *Leibniz's Moral Philosophy*, Londres, 1975

Naert, E.: *Memoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, 1961

Id. : *La pensée politique de Leibniz*, Paris, 1964

Parkinsson, G.: Leibniz on human Freedom, *Stud. Leibn.*, Wiesbaden, 1970

Racionero, Q.: "Theoretische und politische Vernunft bei Leibniz", en: *Akten des V. Intern. Kongress*, Hannover, 1989, pp. 1064-80

Id. : " Wissenschaft und Geschichte bei Leibniz", *Stud. Leibn.*, 1991, pp. 57-78

Id. : "Los derechos de Adam. Crítica del iusnaturalismo y concepción moral de la racionalidad en Leibniz", *El Basilisco*, Oviedo, 1993, pp. 89-94

Riley, P.: *The political Writings of Leibniz*, Cambridge, 1972; Introduction, pp. 1-44

Salas, J.: *Leibniz. Escritos de Filosofía jurídica y política*, Madrid, 1984; Introducción, pp. 9-79.

Schneiders, W.: "Respublica Optima. Zur metaphysischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz", *Stud. Leibn.*, 1977, pp. 3-26

Schreker, P.: "Leibniz: Ses idées sur l'organisation des Relations Internationales", *Proc. of the British Academy*, 23, 1937, pp. 193-229

Skalveit, S.: *El pensamiento político*, en: *The New Cambridge modern History*, V, ed. de 1980

Touchard, J.: *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 6ª ed., 1979

ABSTRACT

Modern political philosophy and, in particular, modern state theory are commonly presented in the context of a single process, dominated by the historiographical principle of necessity and casual connection between events. This principle is, anyhow, debatable. Analysis shows that the ideological options which have determined occidental history are a result of a contingent set of circumstances, whose suspension or change leaves open the possibility to draw other options to the foreground, which have been likewise generated in the course of history and are open to offer to the contemporary world's necessities new maters to be considered. The present essay examines from the Leibniz's critical point of view, the pattern of political self-comprehension that has been dominant in the european modernity, and whose effective basis have

only been men's reduction to "homo oeconomicus" and the subsequent postulation of a state's concept that carries out the reconciliation between the particular conflicts, by means of a complete absorption of sovereignty within the framework of his absolute identity with national community. Leibniz's critique, insofar as it proposes a political theory which takes as a principle the complexity of an anthropology of differences, on which a non-unificated notion of the state is based, can appear to be useful in the new conditions of a world, that is defined by the double urgency to overcome the economicist pattern of political action and to accede to new formulas that would make national identities relative.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

LA CONCEPCION Y PRAXIS NOVELISTICA DE GARCIA MARQUEZ EN *CIEN AÑOS DE SOLEDAD*

David Sobrevilla

1. *La concepción novelística en la época de* Cien años de soledad

Gabriel García Márquez no ha formulado explícitamente sus ideas sobre la novela. No obstante, en algunas ocasiones se ha pronunciado al respecto, aunque muy brevemente, sobre todo en conversaciones y entrevistas, lo que nos permite reconstruir su concepción novelística.

Una de esas ocasiones fue el diálogo que sostuvo con Mario Vargas Llosa en la Universidad Nacional de Ingeniería del Perú, en Lima, el 5 de setiembre de 1967. Ante la pregunta de Vargas Llosa de si escribía movido por sus ideas o por sus obsesiones, García Márquez respondió:

> "Yo creo que esa es pregunta para críticos, porque como ya te dije, yo lo que quería era sólo contar un buen cuento. Siempre tuve conciencia de estar contando un buen cuento, contándolo como yo creo que ese cuento debería ser y cuando digo "creo" yo estoy hablando de todas las verdades: políticas, sociales, literarias, todo. Yo buscaba la novela total y creo que todos nosotros en América Latina estamos buscando la novela total; y en una novela tiene que ir todo: las convicciones, obsesiones, tradiciones, leyendas; pero ahí me pierdo ya porque yo soy un mal crítico de mis propios libros; soy un poco inconsciente, porque pongo en una novela cosas que sólo después trato de analizar y encuentro que están de acuerdo con mis convicciones, con mis obsesiones; lo que quiero decir es que soy absolutamente sincero y soy incapaz de engañarme a mí mismo en ningún momento y tengo la convicción que mientras más sincero sea, más impacto y más poder de comunicación tiene la novela".
>
> (García Márquez/Vargas Llosa, *La novela en América. Diálogo*. Lima: Milla Batres/UNI, 1968; pp.44-45).

Otra ocasión fueron las conversaciones de García Márquez con Plinio Apuleyo Mendoza. Allí se lee:

" -*Has dicho que toda buena novela es una transposición poética de la realidad. ¿Podrías explicar este concepto?*
-Sí, creo que una novela es una expresión cifrada de la realidad, una especie de adivinanza del mundo. La realidad que se maneja en una novela es diferente a la realidad de la vida, aunque se apoye en ella. Como ocurre en los sueños".

(Gabriel García Márquez/Plinio Apuleyo Mendoza, *El olor de la guayaba*. Lima: Oveja Negra, 1982; pp. 35-36)

Sobre la base de estas declaraciones podemos reconstruir la concepción novelística de García Márquez: por su género la novela consiste en contar un buen cuento (y podemos agregar: un cuento largo, para distinguir, como habitualmente se hace, entre el cuento y la novela). En este sentido la concepción novelística garcíamarquezca se diferencia de otras que consideran a la novela como un experimento lingüístico o como un relato psicológico, digamos por caso. Por la manera como este cuento se cuenta, el Premio Nobel señala que en él hay un ingrediente poético o lírico muy considerable.[1] Y en cuanto a su referente, la novela apunta a un mundo y se apoya en la vida, pero distinguiéndose de ella. Finalmente, la novela debe ser total: abarcar no sólo lo histórico y concreto, sino también las obsesiones, tradiciones, leyendas, etc.[2]

1. García Márquez manifestó a J. G. Cobo Borda que adquirió "una novelería por la poesía" y "un sistema de metaforizar" leyendo a los poetas del grupo colombiano "Piedra y Cielo" (Cf. "Cuatro horas de comadreo literario con Gabriel García Márquez", en: *La otra literatura colombiana*. Bogotá: Colcultura, 1982; pp.221-231; esp. 224-225). La importancia fundamental que García Márquez asigna a la presencia de la poesía en su obra, se deduce de su discurso al final del banquete que le ofreció el Rey de Suecia con motivo del otorgamiento del Premio Nobel "La poesía nos rescata". Allí indagando por "las verdades más esenciales que conforman nuestra identidad" y "el sustento constante de mi obra", sostiene:

"En cada línea que escribo trato siempre, con mayor o menor fortuna de invocar los espíritus esquivos de la poesía, y trato de dejar en cada palabra el testimonio de mi devoción por sus virtudes de adivinación y por su permanente victoria contra los sordos poderes de la muerte" (*Gabriel García Márquez, nuestro primer premio Nobel*. Bogotá: Secretaría de Información y Prensa de la Presidencia de la República, 1983; p.24)

2. La noción de "novela total" parece ser común a los novelistas principales del "boom": García Márquez, Carlos fuentes y Mario Vargas Llosa. Parece encontrarse por primera vez en éste (Cf. su conferencia de 1966 "La novela", en: M. Vargas Llosa/J.M. Arguedas, *La novela*. Buenos Aires; América Nueva, 1974). Luego fue puesta en circulación por Carlos Fuentes en su ensayo *La nueva novela hispanoamericana*. (México: Joaquín Mortiz, 1969). Cf. sobre el impulso totalizante de la novela en el escritor peruano el artículo de Robert Brody "Mario Vargas Llosa and the Totalization Impulse" (en: Charles Rossman/A.M. Friedman (Ed.) *Mario Vargas Llosa. Estudios críticos*. Madrid, 1983; pp.120-127).

En cuanto a la relación del escritor y su obra con la política, García Márquez declaraba a Vargas Llosa:

"yo creo que la gran contribución política del escritor es no evadirse ni de sus convicciones ni de la realidad, sino ayudar a que a través de su obra, el lector entienda mejor cuál es la realidad política y social de su país o de su continente, de su sociedad y creo que ésa es la función política del escritor".

(*La novela en América Latina*, p.43)

Ampliando este concepto, en sus conversaciones con Plinio Apuleyo Mendoza, García Márquez añadía lo siguiente:

"tengo muchas reservas sobre lo que entre nosotros se dio en llamar literatura comprometida, o más exactamente la novela social, que es el punto culminante de esta literatura, porque me parece que su visión limitada del mundo y de la vida no ha servido, políticamente hablando, de nada. Lejos de apresurar un proceso de toma de conciencia, lo demora...Pienso que una novela de amor es tan válida como cualquier otra. En realidad, el deber de un escritor -y el deber revolucionario si se quiere- es el de escribir bien"

(*El olor de la guayaba*, p.61)

Pero todavía debemos precisar cuál es el mundo al que se refiere la obra novelística de García Márquez. Este mundo es no tanto Colombia, sino el mundo caribeño. Según García Márquez:

"En la región donde nací hay formas culturales de raíces africanas muy distintas a las de las zonas del altiplano donde se manifestaron culturas indígenas. En el Caribe, al que pertenezco, se mezcló la imaginación desbordada de los esclavos negros africanos con la de los nativos precolombinos y luego con la fantasía de los andaluces y el culto de los gallegos por lo sobrenatural. Esa aptitud para mirar la realidad de cierta manera mágica es propia del Caribe y también del Brasil. De allí ha surgido una literatura, una música y una pintura como la de Wilfredo Lam que son expresión estética de esta región del mundo.
-Plinio Apuleyo Mendoza: -*En suma, la influencia más fuerte que has recibido -más fuerte que cualquier otra adquirida en tu formación literaria- es la que proviene de tu identidad cultural y geográfica, la del Caribe. Es tu*

mundo, y el mundo que expresas. ¿Cómo se traduce esta influencia en tus libros?
-Yo creo que el Caribe me enseñó a ver la realidad de otra manera, a aceptar los elementos sobrenaturales como algo que forma parte de nuestra vida cotidiana...,la historia del Caribe está llena de magia, una magia traída por los esclavos negros del Africa, pero también traída por los piratas suecos, holandeses e ingleses...La síntesis humana y los contrastes que hay en el Caribe no se ven en otro lugar del mundo...No sólo es el mundo que me enseñó a escribir, sino también la única región donde yo no me siento extranjero"
(*El olor de la guayaba*, pp.54-55)

¿Existe en verdad un mundo caribe como una región con un apreciable grado de autonomía en América Latina, un mundo que haya determinado en correspondencia una tradición cultural caribe también autónoma? Ha sido Angel Rama quien mejor lo ha estudiado, y a quien aquí seguiremos. Rama recuerda inicialmente que según Charles Wagley (en: *The Latin American Tradition. Essays on the unity and the diversity of Latin American culture.* Nueva York: Columbia University Press, 1968) hay tres grandes regiones en Latinoamérica: Afroamérica (costa atlántica, zonas bajas, cultivos en haciendas, esclavitud, aportaciones cultural negra y fuerte disminución de los indígenas, régimen señorial), Indoamérica (cordillera de los Andes, pisos términos de zonas templadas y frías, fuerte composición indígena, agricultura y minería, dominación hispánica, religión católica) e Iberoamérica (región templada del sur, tardía colonización, inmigración europea, escaso aporte indígena y africano, ganadería y agricultura, régimen de explotación burguesa). Y menciona también la división por Darcy Ribeyro de América Latina en tres tipos de pueblos (en su libro *As Americas e a civilizaçao. Estudos de Antropologie da civilizaçao.* Petrópolis: Vozes, 1979): Pueblos-Testimonio (mesoamericanos y andinos), Pueblos-Nuevos (brasileños, grancolombianos, antillanos y chilenos) y Pueblos-Trasplantados (rioplatenses) (Cf. el libro de Rama, *Transculturación narrativa de América Latina*. México: Siglo XXI, 1982; p.59). Por consiguiente, desde un punto de vista antropológico es perfectamente defendible la existencia de un área caribe con un alto grado de autonomía.

Pero además Rama encuentra que ya se ha observado que esta área ha dado lugar a una tradición cultural relativamente autónoma también, y que esto es hoy por entero sostenible, En efecto, fue nadie

menor que Pedro Henríquez Ureña quien detectaba la existencia del área antillana o caríbica con un similar comportamiento lingüístico en las múltiples islas de lengua española (Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico), y en las costas que rodean el Mar de las Antillas. Estudios posteriores han permitido verificar que aquí conviven en efecto diversas lenguas (dos románicas: el español y el francés, dos dialectos: el "créole" y el papiamento; y lenguas nórdicas como el inglés y el holandés), portadoras de ricas literaturas y que se han desarrollado dentro de estructuras sociales parecidas.

Rama proponía la hipótesis de que el carácter histórico del comportamiento literario caríbico radica "en la facilidad y rapidez con que se abre a la influencia externa y en la idéntica facilidad y rapidez para trasmutarla en un producto enteramente distinto que no alude a su origen ni tampoco a las materias locales anteriores" (La *novela latinoamericana 1920-1980*. Bogotá: Procultura, 1982; p.195). Esta conducta literaria tendría como fundamento "la libertad casi impensable de la imaginación":

> "Se trata de un aguzado poder asociativo sumergido en una red de cambiantes analogías, tan vasto que para él la asociación de un paraguas y una máquina de coser apenas si conforma una metáfora vulgar; lo alimenta una concepción metafórica de la realidad que utiliza la literatura para estatuir su fijeza, en un punto siempre inestable por las tensiones que lo sacuden; genera un toque psíquico sobre las cosas, de las que tiene apetencia, que las enciende, las apropia epidérmicamente, las enlaza y desata, las vuelve a dejar en libertad" (*La novela latinoamericana*, p.196)

La literatura caribeña se habría gestado inicialmente a partir de una incitación externa: el impacto del *Primer manifiesto surrealista* (1924); y dentro de ella cabría distinguir con posteridad cuatro ciclos hasta ahora. La primera generación habría estado conformada por Arturo Uslar Pietri, Miguel Angel Asturias, Alejo Carpentier, Luis Cardoza y Aragón y Jacques Roumain. En la segunda generación sobresalen José Lezama Lima y Virgilio Piñera. De la tercera generación hay que mencionar a Jacques Stephan Alexis, Gabriel García Márquez, Guillermo Cabrera Infante y Pablo Armando Fernández. La última generación está integrada por escritores como Fernán Espinoza y Reynaldo Arenas. Estas generaciones se polarizan entre dos tendencias: la de lo "real-maravilloso" de Carpentier, y la de lo "fantástico" de Lezama Lima. en

García Márquez se entrelazan libremente ambas tendencias (Id., pp.195-200).

2. *La praxis novelística de "Cien años de soledad"*

Según ha declarado García Márquez a Plinio Apuleyo Mendoza el tema único de su obra, lo que hace de ella en cierta medida un libro único, es la soledad (*El olor de la guayaba*, p.57). Inicialmente el autor pensaba que ésta es una característica metafísica del hombre en general, pero frente a Vargas Llosa admite que en verdad bien podría ser una marca sólo del hombre latinoamericano como resultado de su incomunicación (*La novela en América Latina*, pp.11-13). Posteriormente, en su discurso de recepción del Premio Nobel "La soledad de América Latina" ha declarado que el nudo de aquella soledad es "la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida" (*Gabriel García Márquez, nuestro primer premio Nobel*, p.17).

El libro único de García Márquez sobre la soledad se ha articulado en múltiples obras, de las que nosotros sólo analizaremos *Cien años de soledad*. En lo que sigue nos ocupamos de su temática, lenguaje y estrategias narrativas, estructura y visión del mundo y de la vida.

a) La temática.

Podemos tomar como tema específico de esta novela la narración de los cien años de soledad de la familia Buendía. Proviene de la carencia de amor reinante en ella:

> "En el libro se advierte que el Aureliano con la cola de cerdo era el único de los Buendía que en un siglo había sido concebido con amor. Los Buendía no eran capaces de amar, y ahí está el secreto de su soledad, de su frustración. La soledad para mí es lo contrario de la solidaridad" (El *olor de la guayaba*, p.78)

Pero se puede considerar también como su tema la historia de Macondo desde su fundación por José Arcadio Buendía, hasta su destrucción por una tormenta cuando nace el último Aureliano.

Por último, se puede contemplar la historia contada en *Cien años de soledad* como un símil de la historia de América Latina, de los pueblos oprimidos de la tierra, o hasta de la humanidad en su conjunto. Lo primero está autorizado por la siguiente declaración de Gabriel García

Márquez a Plinio Apuleyo Mendoza:

> "- *¿No dijiste alguna vez que la historia de los Buendía podía ser una versión de la historia de América Latina?*.
> - Sí, lo creo. La historia de América Latina es también una suma de esfuerzos desmesurados e inútiles y de drama condenado de antemano al olvido. La peste del olvido existe también entre nosotros. Pasado el tiempo nadie reconoce por cierto la masacre de los trabajadores de la compañía bananera, ni nadie se acuerda del Coronel Aureliano Buendía".
> (*El olor de la guayaba*, p.76)

Una interpretación de *Cien años de soledad* como un caso de la historia de los pueblos oprimidos del mundo, se encuentra legitimada por el final del discurso de recepción del Premio Nobel por parte de García Márquez:

> "(No es demasiado tarde para) Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra".
> (*Gabriel García Márquez, nuestro primer Premio Nobel*, p.20)

García Márquez ha negado ante Plinio Apuleyo Mendoza que se pueda considerar *Cien años de soledad* como un símil de la historia de la humanidad (*El olor de la guayaba*, p.75), como una parábola de los esfuerzos inútiles de ésta para crear algo duradero, como se dice en la octava *Elegía Duinesa* de Rilke:

> Uns ueberfuellts. Wir ordnens. Es zerfaellt.
> Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.
> (Nos desborda. Lo ordenamos. Cae.
> Lo volvemos a ordenar y caemos nosotros mismos)

Sin embargo, es posible interpretar *Cien años de soledad* de esta manera. De un lado, la novela tiene como uno de sus temas centrales el incesto, que es uno de los grandes tópicos en la historia de las sociedades humanas (Cf. el artículo de Suzanne Jill Levine, "La maldición del incesto en *Cien años de soledad*", en: *Revista Iberoamericana*.

Pittsburg, Vol. XXXVII, Nos. 76-77, jul.-dic. de 1971; pp.711-724). De otro lado, fue el propio García Márquez quien inicialmente señaló que la soledad a la que se refiere su novela es la condición radical del individuo humano:

> Vargas Llosa: "...quisiera hacerte una pregunta más personal, porque al hablar de la soledad yo recordaba que es un tema constante de todos tus libros; incluso el último se llama, precisamente, *Cien años de soledad*, y es curioso, porque tus libros están muy poblados o son muy populosos, están llenos de gente; sin embargo, son libros cuya materia profunda es, en cierto modo, la soledad..."
> García Márquez: "...En realidad no conozco a nadie que en cierta medida no se sienta solo. Este es el significado de la soledad que a mí me interesa. Temo que esto sea metafísico y que sea reaccionario y que parezca todo lo contrario de lo que yo soy, de lo que quiero ser en realidad, pero creo que el hombre está completamente solo".
> (*La novela en América*, pp.10-11)

A un nivel puramente personal, García Márquez ha indicado que la escritura de *Cien años de soledad* fue motivada por el intento de desembarazarse de muchas de sus experiencias infantiles:

> Plinio Apuleyo Mendoza: "-*¿Cuál fue tu propósito cuando te sentaste a escribir "Cien años de soledad"?*
> García Márquez: darle una salida literaria, integral, a todas las experiencias que de algún modo me hubieran afectado durante la infancia.
> ...(Quise) dejar una constancia poética del mundo de mi infancia, que como sabes transcurrió en una casa muy grande, muy triste, con una hermana que comía tierra y una abuela que adivinaba el porvenir, y numerosos parientes de nombres iguales que nunca hicieron mucha distinción entre la felicidad y la demencia".
> (*El olor de la guayaba*, p.75)

García Márquez ha contado también que estuvo en posesión del tema de la novela desde cuando tuvo 17 ó 18 años en Zipaquirá, que se iba a llamar inicialmente *La casa* y que empezó por entonces su escritura, pero que la interrumpió por no haber estado entonces en posición de los recursos técnicos que le hubieran permitido concluirla. Manifiesta: "Mi

gran dificultad siempre fue encontrar el tono y el lenguaje para que esto (lo que estaba contando) se creyera" (*La novela en América*, p.27). Veamos ahora precisamente lo relativo al lenguaje y las estrategias narrativas de *Cien años de soledad*.

b) El lenguaje y las estrategias narrativas.

En forma bastante contradictoria con la última declaración a Vargas Llosa, García Márquez expone a Plinio Apuleyo Mendoza lo siguiente:

> Plinio Apuleyo Mendoza: "-*En "Cien años de soledad" el lenguaje tiene brillo, una riqueza y una profusión que no está en tus libros anteriores, con excepción del cuento "los funerales de la Mama Grande".*
> García Márquez: -Puedo resultar presuntuoso, pero en realidad yo dominaba este lenguaje desde mucho antes, quizás desde que empecé a escribir. Lo que ocurre es que no lo había necesitado.
> ...En *Cien años de soledad* necesitaba un lenguaje más rico (que en los textos anteriores) para darle entrada a esa otra realidad, que hemos convenido en llamar mítica o mágica".
> (*El olor de la guayaba*, pp.62-63)

Bajo el título de "La estrategia narrativa", Mario Vargas Llosa ha estudiado precisamente las características que adopta el lenguaje garcíamarquezco en *Cien años de soledad* a fin de hacer creíble la realidad mítica o mágica. Sus procedimientos principales son: la exageración, la enumeración, la repetición y el trastocamiento de las cualidades de los objetos (Cf. *García Márquez. Historia de un deicidio*. Barcelona: Barral, 1971; pp.577-615).

La exageración de las cualidades y la condición de los objetos es una marca distintiva del lenguaje de *Cien años de soledad*:

> "Este procedimiento permite crear un mundo 'fantástico' sin poner ante el lector seres intrínsecamente imaginarios, como un unicornio o un centauro; objetos familiares, capaces de despertar su credulidad, son transformados mediante el aumento de sus propiedades en mágicas o milagrosas. Pero como esto no ocurre una ni dos veces sino constantemente, el gigantismo no se nota: hay tantos hechos, cosas y personas 'agigantados', que el conjunto da la ilusión de la normalidad".
> (*García Márquez. Historia de un deicidio*. pp.580-581).

La desmesura caracteriza por igual el amor, el sexo y la belleza. Por lo que hace a la enumeración:

"los materiales de la realidad ficticia tienden a agruparse en pequeñas unidades de ritmo encantatorio, a desfilar en colectividades cerradas y con una cierta música, de modo que el lector, por esa virtud mareadora, hechizante, que adoptan los materiales así dinamizados admite, en el vértigo en que la realidad ficticia lo sume, el contrabando de objetos imaginarios entre los real objetivos, la desaparición de las fronteras entre realidad objetiva y realidad imaginaria, su igualación por obra del movimiento y de la música".

(Id., pp.585-586)

Según Vargas Llosa el procedimiento enumerativo de que se vale García Márquez en *Cien años de soledad,* impone a la materia que organiza un dinamismo vertiginoso y 'circular'. Se introduce de esta manera en la realidad ficticia el mayor número de objetos en el mínimo tiempo y en el mínimo espacio. Las enumeraciones más comunes adoptan patrones rígidos de tres y seis miembros.

"Las enumeraciones pueden estar al comienzo, al final o en medio de la frase, ser simples o compuestas, brevísimas o muy largas. Pero hay en ellas algunas constantes: la frecuencia con que se reúnen materiales 'pintorescos', su tendencia a organizarse en grupos de tres o múltiplos de tres, el contrabando que suelen realizar mezclando en la cascada sonora a materiales de distinta realidad (real objetivos o imaginarios) o de distinto plano de una misma realidad (concretos y abstractos, visibles e invisibles). Sus efectos: imprimir a la realidad ficticia un movimiento, una plasticidad, una sonoridad y una 'superficialidad' de imagen compuesta por imágenes de dos dimensiones, que la distinguen nítidamente de la realidad real".

(*García Márquez. Historia de un deicidio,* p.598)

Vargas Llosa sostiene también que las repeticiones que emplea permanentemente García Márquez en *Cien años de soledad* le permiten trasmitir a la realidad una impresión de infinito, de multiplicación sin término. Las repeticiones son en la materia y en la forma. Dado que aquí sólo nos ocupamos de las características del lenguaje de la novela, sólo nos referiremos a estas últimas:

"La repetición es un procedimiento 'encantatorio': repetir ciertas palabras o frases según un cierto método, ha sido desde siempre una manera de comunicarse con 'lo oculto', la forma más tradicional de hechizar o de romper el hechizo, de convocar o exorcizar fuerzas benignas o malignas. La repetición está asociada a la idea de rito religioso, de iniciación, de ceremonia mágica. Esta función reminiscente de prácticas mágicas, religiosas, ocultistas, contribuye a dotar a la realidad ficticia de una naturaleza imaginaria. La repetición es una forma de enumeración en la que ciertas voces regresan rítmicamente".

(Id., p.605)

El último procedimiento narrativo es el trastocamiento de la propiedad de los objetos, el cual se puede presentar en cuatro variantes: la primera es la de conceder a los objetos imaginarios cualidades objetivas en lugar de imaginarias, y a la inversa (que los muertos se comporten como vivos, o los vivos como muertos); la segunda es hacer brotar lo imaginario mediante el acercamiento insólito de dos objetos real-objetivos (las "ventosidades de José Arcadio Buendía marchitaban las flores"); la tercera es invertir los órdenes de lo real (escribir que la soledad puede ser "rasguñada" durante muchas horas, o que "la claridad crujió como un balandro"); y la cuarta es extraer de determinados datos "enseñanzas totalmente arbitrarias que, sin embargo, resultan confirmadas por la "realidad"" ("al destapar una olla y encontrarla llena de gusanos Ursula 'deduce' que Aureliano acaba de recibir un balazo, lo que es cierto").

"De los cuatro procedimientos, el único propiamente 'fantástico' es el último, pues consiste en un cambio cualitativo de los seres, objetos y hechos de la realidad real, que son proyectados en la ficticia mudados en esencia. La exageración, la repetición y la enumeración no constituyen de por sí, procedimientos real imaginarios; podrían ser usados con igual eficacia, en la edificación de una realidad real objetiva... En el caso de las cualidades trastocadas, en cambio, no importa la dosis en que se emplee; la materia narrativa ordenada en función de él, aún mínima, comunica por su sola presencia a toda la realidad ficticia una naturaleza imaginaria: un solo milagro basta para que la realidad sea milagrosa, un solo fantasma convierte a la realidad entera en fantástica".

(*García Márquez. Historia de un deicidio,* pp.613-614)

c) La estructura de la obra.

Pese a que *Cien años de soledad* parece ser una obra de un solo bloque, la crítica ya ha observado que en ella se puede distinguir 20 "capítulos" y dos partes, la primera de las cuales abarca desde el capítulo I al IX y la segunda del capítulo X al XX (Josefina Ludmer, Roberto Paoli, Gene Bell-Villada). Que hay esta cesura entre ambas partes se lo puede comprobar de distintos indicios: los capítulos I y X comienzan con una anticipación semejante por parte del coronel Aureliano Buendía y Aureliano Segundo respectivamente; la "primera" parte concluye con el final de la guerra civil, la rendición y el desengaño del coronel Aureliano Buendía, con lo que se inicia un nuevo ciclo (son a este respecto muy significativas las palabras de Ursula: "Es como si el tiempo se diera vueltas en redondo y hubiéramos vuelto al principio" (*Cien años de soledad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967; p.169); los capítulos I y X empiezan con un personaje del mismo nombre (el coronel Aureliano Buendía y Aureliano Segundo) con respecto al cual se anticipa algo; el coronel Aureliano Buendía porta en cierta manera la acción de la primera parte y Aureliano Segundo es el tronco de la genealogía de la segunda parte. Finalmente en el *continuum* de la novela hay una cesura generacional: en el capítulo X encontramos bruscamente a Aureliano Segundo, a quien antes habíamos visto como un niño, convertido de pronto en un ser adulto y entrando a conocer a su primer hijo José Arcadio (el seminarista). Sobre todo Ursula (Cf. García Márquez, *La novela en América*, p.12), y en cierta manera Pilar Ternera, es quien establece la conexión entre ambas partes sosteniendo así la unidad de la novela (todo lo anterior según Roberto Paoli, *Invito alla lettura di García Márquez*. Milán: Mursia, 1987; pp.90-91).

Por su parte Gene Bell-Villada encuentra que *Cien años de soledad* se divide en relación a la historia de Macondo en cuatro partes: 1) capts. I-V: fundación, estado de inocencia, armonía social; 2) capts. VI-IX: guerras civiles, lucha por la autonomía de Macondo, fin de las guerras civiles; 3) capts. X-XV: prosperidad falaz de Macondo, declinación; 4) capts. XVI-XX: decadencia y destrucción física de la ciudad (Cf. Bell-Villada, *García Márquez. The Man and his work*. Chapell-Hill: The University of North Carolina, 1990; p. 98).

También ha observado la crítica que los acontecimientos que se narran en *Cien años de soledad* se desarrollan en forma circular, y que por otra parte igualmente la estructura de la novela es circular. Tanto la historia de la familia Buendía como la de Macondo conocen épocas de

florecimiento y otras de depresión. En cuanto a la primera, se narran los buenos tiempos de José Arcadio Buendía y de Ursula Iguarán, posteriormente llegan las guerras civiles, después viene la prosperidad de Arcadio Segundo, luego su declinación, y a continuación la fugaz bonanza de José Arcadio el ex-seminarista. A su muerte y el subsecuente deterioro se sigue la postrera recuperación de la familia con Amaranta Ursula (y Gastón). En la propia novela, Ursula u otros personajes afirman que el tiempo es cíclico o que hay un eterno retorno de los mismos (Cf. p.169, 285, 334). Y una parecida sensación de altas y bajas la experimenta Macondo, como se ve de la división de la novela con respecto a su historia propuesta por Bell-Villada que acabamos de mencionar. En suma, el tiempo parece tener en *Cien años de soledad* una estructura curva.

Pero la propia forma de la narración es circular. De hecho la primera parte de la novela y la segunda comienzan en forma semejante, como ya dijimos, y el final de la segunda riza el rizo abierto por la primera. La novela concluye cuando se cumple la maldición aparejada por el incesto: Aureliano comprende de pronto el epígrafe del manuscrito de Melquíades que está leyendo. El no ha hecho más que realizar el destino previsto por los pergaminos. Lo que no deja de ser extraño es que la maldición provocada por el incesto cometido por Ursula y José Arcadio, se cumpla generaciones después precisamente en Ursula y Aureliano, cuando ambos conciben a su hijo el último Aureliano; y lo hacen con amor por única vez en un siglo dentro de la familia Buendía (Cf. *El olor de la guayaba*, p.78). Esto nos parece ser una incongruencia considerable.

La estructura circular de la novela resulta acentuada por los recursos de que se vale García Márquez: la repetición de los nombres Aureliano y Arcadio, las numerosas *prolepsis* o anticipaciones de la acción (Cf. p.9, 50, 68, 78, 87, 101,115) y las no pocas *analepsis* o visiones retrospectivas de la misma (así por ej. p.107, 211, 228-229, etc.), los parlamentos en que Ursula u otros personajes subrayan que el tiempo da vueltas (p.169, 285, 334).

Por la forma de contar Mario Vargas Llosa sostiene que en *Cien años de soledad* existe una proliferación anecdótica como también sucede en las novelas de caballería:

"En ambos casos, ese proyecto ecuménico se concreta en un método narrativo afín, que es, también, rasgo esencial de la realidad ficticia: la fecundidad episódica. La realidad es movimiento, sucesión vertiginosa, acontecimientos que se encadenan a un ritmo de

aceleración constante... Estas ficciones donde todo el tiempo están sucediendo cosas, son novelas de *superficie*: los hechos prevalecen sobre los pensamientos y los sentimientos, y son el vehículo a través de cual éstos se transparentan. Novelas de aventuras, el elemento épico les es consustancial: la guerra, la conquista, el descubrimiento, la fundación de ciudades y reinos..." (Vargas Llosa, *García Márquez. Historia de un deicidio*, p.178)

d) Las visiones del mundo y de la vida.

La crítica también ha hecho un recuento más o menos detallado de los hechos realistas y "fantásticos" que se puede discriminar en *Cien años de soledad*. En la vertiente realista se encuentran: referencias a la historia colombiana colonial, republicana sobre todo del siglo XIX (las guerras civiles libradas por el coronel Aureliano Buendía, personaje construido en gran parte sobre los rasgos del general Rafael Uribe Uribe, figura legendaria del Partido Liberal bajo cuyas órdenes peleó el abuelo de García Márquez) y del siglo XX (en especial la huelga declarada contra la compañía bananera, en realidad la "United Fruit Company" de Boston). En la novela aparecen hacia el final además amigos del escritor, su esposa Mercedes Barcha y hasta él mismo (lo anterior según Bell-Villada, *Op. cit.*, pp.102-106). Pero se relatan asimismo una serie de hechos "fantásticos" cuya tipología va desde los de grado mínimo (como la visita de los 72 colegiales a la casa de los Buendía y las 72 bacinillas que se compra para atenderlos, p.224; o la muerte de Amaranta por autosugestión, pp.236-241), pasando por los fenómenos paranormales (la levitación del P. Nicanor Reyna, p.78, y la de los manuscritos de Melquíades, p.314; la xenoglosia de José Arcadio Buendía, pp.74-78 ss.; los fenómenos de *Polstergeist* que ocurren a Fernanda del Carpio, p.305, etc.), hasta llegar a los fenómenos francamente anormales (como el episodio del insomnio colectivo de los macondianos con la consiguiente pérdida de la memoria, p.46; la lluvia de flores que cae durante toda la noche cuando muere José Arcadio Buendía, p.125; la lluvia que dura cuatro años, once meses y dos días, p.267, etc.) (todo lo anterior según Paoli, *Op. cit.*, pp.72-73).

Que la novela posea estas dos vertientes: una realista y otra "fantástica" ha llevado a algunos críticos a sostener que pertenece al género del "realismo mágico". Sin duda, se puede entender esta denominación como expresando el desconcierto con respecto al género de esta novela, pero ella está lejos de ser satisfactoria. Hace ya muchos

años, en 1975, Alejo Carpentier recordaba que proviene del crítico alemán Franz Roth quien la usaba para designar "aquellas manifestaciones de la pintura expresionista ajenas a una intención política concreta". "...lo que él llamaba *Realismo mágico* era sencillamente una pintura donde se combinan formas reales de una manera no conforme a la realidad cotidiana" (A. Carpentier, *Razón de ser. (Conferencias)*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1976; pp.66-67). En este sentido pintores realista-mágicos eran para Roth el Aduanero Rousseau, Balthus o Chagall. Es evidente que un autor como García Márquez con una obra que refleja por el contrario hechos de la realidad histórica de Colombia y que tiene una clara intención política (aunque no por cierto sectaria o dogmática, sino en un significado amplio, como ya hemos señalado), difícilmente puede ser designado como perteneciendo a la tendencia del "realismo-mágico" -si es que esta expresión debe conservar su sentido.

En nuestra opinión, la categoría que mejor se adecua para designar una obra como *Cien años de soledad* es la vieja categoría acuñada por Carpentier de lo "real maravilloso" -sin ser tampoco totalmente satisfactoria para denominarla. Para Carpentier la realidad latinoamericana se da como real-maravillosa: "Aquí lo insólito es cotidiano, siempre lo cotidiano" (*Razón de ser*, p.68). Tratando de presentar lo "real maravilloso" surge una literatura que es barroca. Probablemente haya que introducir algunas correcciones en la concepción de Carpentier: primero, no en todas partes se cree en América Latina que lo real sea de por sí maravilloso, sino sólo en algunas regiones como en el Caribe. Segundo, el empeño de presentar lo real maravilloso no da por necesidad lugar a una literatura barroca, sino a una variedad de literaturas. Una de ellas es la practicada por García Márquez (en contra de nuestra opción, Cf. el libro de Marina Gálvez, *La novela hispanoamericana contemporánea*. Madrid: Taurus, 1992; pp.149-153, quien adscribe *Cien años de soledad* al "realismo-mágico").

Pero más que ofrecer aquí precisiones sobre el género y especie literarias a las que pertenece *Cien años de soledad*, quisiéramos concentrarnos ahora en un presupuesto antropológico de los textos macondianos de García Márquez. Este presupuesto ha sido puesto de manifiesto por Roberto Paoli y traduce sin duda una visión del mundo y de la vida diferente a la europea actual.

Según Paoli sin subestimar la inclinación lúdica, ilusionista de García Márquez y su genuino instinto por la hipérbole poética, todo lo

cual constituye un hecho *a parte subiecti*, un hecho de escritura, hay que tener en cuenta que la creencia en lo real maravilloso (esta expresión no la utiliza Paoli sino que la introducimos aquí nosotros) es en muchas regiones de América Latina un hecho *a parte obiecti*, o sea un hecho de cultura. Esta creencia tiene profundas raíces en la realidad latinoamericana. En este sentido, *Cien años de soledad* respira un ambiente que cree en los prodigios y milagros (un poco como también sucede, si se quiere, en las *Fioretti di San Francesco*) propio de una cultura rural, subalterna y subdesarrollada, que posee un sentido diferente de la realidad al de los países urbanos, industrializados y desarrollados.

Ahora bien, lo real maravilloso latinoamericano había estado siempre a disposición de los creadores literarios. Una gran diferencia entre muchos autores tradicionales y García Márquez es la siguiente: que mientras aquéllos se esforzaban en hacer una literatura realista distinguiendo en consecuencia entre lo real y lo fantástico, o referían la creencia en lo real maravilloso a otros grupos étnicos que a aquél al cual ellos pertenecían, García Márquez reivindica lo real maravilloso no contando lo increíble como increíble sino como algo totalmente natural y cotidiano (lo anterior según Paoli, *Op. cit.*, pp.68-72). El propio autor ha narrado así cómo aprendió a contar de su abuela:

> "Me contaba las cosas más atroces sin conmoverse como si fuera una cosa que acabara de ver. Descubrí que esa manera imperturbable y esa riqueza de imágenes era lo que más contribuía a la verosimilitud de sus historias. Usando el mismo método de mi abuela, escribí *Cien años de soledad*" (*El olor de la guayaba*, p.30)

A García Márquez le reveló que podía llegar a ser un escritor Kafka:

> "quien en alemán, contaba las cosas de la misma manera como mi abuela. Cuando yo leí a los diecisiete años *La Metamorfosis*, descubrí que iba a ser escritor. Al ver que Gregorio Samsa podía despertarse una mañana convertido en un gigantesco escarabajo, me dije: "Yo no sabía que esto era posible hacerlo. Pero si es así, escribir me interesa"
> (*El olor de la guayaba*, p.31)

Para Todorov Kafka es precisamente el escritor (junto con Gogol) que al escribir ha abandonado el espacio literario de lo fantástico en el sentido tradicional: por ejemplo en "La Metamorfosis" no hay una gradación de la sorpresa que nos lleve a dudar de lo real, sino que la

transformación de Gregor en un insecto se nos presenta desde el comienzo, y luego hay una *adaptación* de lo sobrenatural a lo natural (*The Fantastic*. Ithaca / New York: Cornell, 1980; pp.169-172). Por cierto, hay obvias diferencias entre la narrativa de Kafka y la de García Márquez.

Lo anterior creemos que basta para mostrar cómo García Márquez introduce en *Cien años de soledad* una visión del mundo distinta a la de la narrativa europea tradicional.

3. *Consideración final.*

En la primera parte de este artículo reconstruimos la concepción novelística de García Márquez en la época de *Cien años de soledad*: por entonces concibe a la novela como un buen cuento largo con un ingrediente poético o lírico muy considerable; se refiere al mundo caribe tratando de abarcar todo lo que lo integra. En la segunda parte examinamos la praxis narrativa del autor de *Cien años de soledad*: cuenta allí la historia de la familia Buendía, que se puede leer como la de la fundación, historia y destrucción de Macondo, o como un símil de la historia de América Latina o de los pueblos oprimidos de la tierra y hasta de la humanidad. A un nivel personal *Cien años de soledad* fue escrita para exorcizar muchas experiencias infantiles de García Márquez. El lenguaje de la novela es muy rico a fin de permitir dar entrada al mundo mítico o mágico de Macondo, y emplea como principales estrategias narrativas la exageración, la enumeración, la repetición y el trastocamiento de las cualidades de los objetos. La obra posee una estructura circular acentuada por prolepsis y analepsis y con una proliferación anecdótica. En ella no se hace una separación entre lo real y lo mítico o lo mágico sino que se los presenta entrelazados como un convoluto real-maravilloso. Tal como se aprecia existe una coherencia cabal entre la concepción y la praxis novelística de García Márquez en *Cien años de soledad*.

Esta obra maestra se nos presenta como una realización paradigmática del proceso al que Angel Rama denominó de transculturación narrativa en América Latina. Para el crítico uruguayo en las regiones o países latinoamericanos que no se han occidentalizado totalmente o donde todavía subsisten formas culturales prehispánicas (como en México o en el Perú), o en los espacios donde lo mítico y lo mágico no han sido erradicados por la forma instrumental de la racionalidad occidental moderna (como en el Caribe), se puede seguir un proceso ya sea de aculturación y otro de transculturación narrativa.

En el primero se adoptan en forma puramente pasiva elementos novelísticos procedentes de la tradición occidental, destruyéndose la matriz cultural propia. En cambio, en el segundo la incorporación de dichos elementos narrativos se la realiza de manera creadora y activa asumiéndoselos desde la propia matriz cultural y recomponiéndose desde ella lo asimilado (Cf. A. Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, p.38).

Rama ejemplificó su idea del proceso de transculturación narrativa a través del análisis de *Los ríos profundos* de José María Arguedas. Mostró así como éste se construyó un español al cual trató de transportar la sintaxis quechua, e impregnó la novela mencionada de poemas y canciones andinas haciendo de ella una verdadera partitura operática, una *ópera de los pobres*, constituida a partir de los materiales humildes que componen una cultura popular. En cuanto a la estructura de *Los ríos profundos*, Arguedas trabajó con dos narradores principales que disponen de dos registros lingüísticos diferentes: el de la historia y el del discurso mítico. Y en relación a la visión del mundo y de la vida que tiene la obra, Rama recuerda que uno de los grandes empeños del novelista peruano fue mostrar la belleza y fuerza del mundo andino y evidenciar su propio modo personal de entender el socialismo (Cf. *Transculturación narrativa de América Latina*, sobre todo pp.229-305).

En *Cien años de soledad* encontramos otro proceso paradigmático de transculturación narrativa: García Márquez pertenece al mundo caribe en el que se entremezclan lo real y lo mítico y mágico. Podría haberlo mostrado como un mundo inferior a aquél en que se ha impuesto la forma instrumental de la racionalidad occidental moderna, y hacerlo asumiendo todas las técnicas de la novelística europea y norteamericana. O podría haberlo presentado desde una posición meramente realista como un mundo explotado donde campean la injusticia y la violencia. En cualquiera de los dos casos hubiera debido abandonar su matriz cultural, asimilando los elementos narrativos foráneos de manera puramente pasiva. Mas García Márquez no ha procedido así, sino que reivindica la riqueza, autonomía y valores del mundo caribe, poniendo al servicio de la tarea de exponerlos todas las técnicas que ha aprendido de la tradición literaria europea y norteamericana (de Faulkner, Kafka, Rabelais, Sófocles, V. Wolf, Camus y otros autores más) para hacer visibles los aspectos esplendorosos y sombríos, fascinantes y atroces, hermosos y deleznables de este mundo. Al hacerlo trata de que el lector cobre conciencia de la injusticia e incomunicación oprimentes del mismo,

pero evitando escribir una obra de tesis. García Márquez no niega así su propia matriz cultural, pero a la vez no se cierra a lo ajeno. Afirma su identidad sin renunciar a lo otro. Como José María Arguedas bien pudiera decir: "No soy un aculturado".

Universidad de San Marcos y Universidad de Lima, Perú.

ABSTRACT

This paper presents the conception and practice of the novel in García Márquez *One Hundred Years of Solitude*. We find that there is a great connection between this conception and practice. At the same time we regard this novel of García Márquez as a paradigmatic case of what Angel Rama calls the process of "transculturation of the narrative" in Latin America: the Columbian novelist has assimilated and reelaborated many techniques of the european and american novel only to have the means to express his own cultural world: the Caribbean, in which there isn't a great divide between reality and myth or magic.

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La Revista Latinoamericana de Filosofía ha instituido la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudica al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos. En 1988 obtuvieron la distinción *ex aequo* Graciela E. Marcos de Pinotti y Plinio Junqueira Smith y en 1990, Sergio R. Palavecino. Quienes hayan obtenido la distinción no podrán presentarse nuevamente a concurso.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en español o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 30 de septiembre de 1994 y el fallo se conocerá en diciembre del mismo año. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por María Julia Bertomeu, Eduardo Flichman, Osvaldo Guariglia, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso y Mario Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

UNA IDEA FELIZ

Roberto Torretti

Creyendo como los racionalistas de otrora que la irracionalidad preside la historia y que la razón le escapa, los neopositivistas del siglo XX distinguían en la ciencia el "contexto de la justificación" del "contexto del descubrimiento", y los mantenían bien separados.[1] Aquél comprendía la organización del pensamiento científico en teorías deductivas consistentes y la confirmación inductiva de (algunos de) sus teoremas. Éste abarcaba los procesos oscuros, a veces inconscientes, por los que el genio científico llega a las ideas matrices en torno a las cuales luego cristalizan esas teorías. El "contexto de la justificación" era propiamente la sede de la racionalidad científica e interesaba al filósofo. El "contexto del descubrimiento" —ilustrado característicamente por la culebrilla que se mordía la cola en el sueño que sugirío a Kekulé la idea del anillo del benceno-[2] era irracional, dominado como estaba por el azar y "el Inconsciente", y había que dejárselo a los psicólogos.

Ahora bien, es innegable que las ideas —buenas y malas— vienen cuando ellas quieren,[3] cuando tiene a bien insuflárnoslas la Moira o la Musa. Pero el investigador científico a quien se le ocurre de súbito una

1. Véase, por ejemplo, Reichenbach, 1938, pp. 6-7.
2. "Las vías por las que se llega a conjeturas científicas fecundas difieren mucho de cualquier proceso de inferencia sistemática. Por ejemplo, el químico Kekulé nos cuenta que por mucho tiempo había intentado en vano idear una fórmula estructural de la molécula del benceno cuando, una tarde del año 1865, halló una solución del problema mientras dormitaba junto al fuego de su chimenea. En las llamas le parecía ver culebras formadas por átomos danzantes. De súbito, una de las culebras, mordiéndose la cola, formó un anillo y se puso a girar ante él burlonamente. Kekulé despertó de golpe: había dado con la idea ahora familiar y célebre de representar la estructura molecular del benceno mediante un anillo hexagonal." (Hempel, 1966, pp. 15.).
3. "Ein Gedanke kommt wenn »er« will, und nicht wenn »ich« will" (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 17).

idea nueva tiene que decidir sobre la marcha si la descarta o si la conserva y sigue edificando sobre ella, al menos por un tiempo. No puede aguardar hasta que los filósofos finalmente se pongan de acuerdo sobre una sintaxis lógica de la inferencia inductiva que, aplicada a los hechos pertinentes, provea el contexto de justificación apropiado para su idea. En verdad, la ocurrencia de nuestro investigador sólo puede convertirse en principio de un descubrimiento si él la incorpora a su reflexión crítica, argumentativa, sobre el problema que tiene entre manos. Qué caprichos de la fantasía intelectual se retienen y elaboran y cuáles se olvidan es algo que se decide, de día en día y aun de minuto en minuto, examinando prestamente cómo calzan en este tejido vivo del pensamiento. Éste es lo único que merece llamarse "contexto del descubrimiento". Y es, por supuesto, eminentemente una sede de la razón. De hecho, no hay modo mejor de averiguar qué es lo que debe entenderse por 'racionalidad científica' que dirigir la mirada aquí, a las reflexiones de un investigador científico en acción, e identificar aquello —sea lo que se a— que las guía y coordina en el curso de su trabajo.

Tenemos buenos motivos para desconfiar de las "reconstrucciones racionales" que intentan ajustar este contexto del descubrimiento a alguna idea procrústea de la metodología científica. Pero ¿no hay ninguna esperanza de recuperar el pensamiento pasado, si no *wie es eigentlich gewesen*, por lo menos en una forma que nos resulte persuasiva? Bueno, esperanza habrá mientras nosotros mismos no la abandonemos. Pero tenemos que reunir todo el tacto y el buen juicio de que seamos capaces y aplicarlo a cada vestigio documental: cartas, notas en hojas sueltas, publicaciones tempranas cargadas de errores. Ahora bien, éste ha sido precisamente el afán de la historia de la filosofía en su propio campo, desde que fue fundada en Alemania en el siglo XIX por Johann Eduard Erdmann, Eduard Zeller, Wilhelm Dilthey, etc.; y no es una casualidad que el fundador de la moderna historia de la ciencia, el ruso Alexandre Koyré, haya iniciado su vida académica como historiador de la filosofía.

El período formativo de la Teoría General de la Relatividad atrae especialmente al historiador filósofo debido, sobre todo, a la extraordinaria lucidez de Einstein y su olfato certero para reconocer lo esencial; pero también debido a la duración de su búsqueda, que toma casi nueve años, de suerte que el proceso de invención y descubrimiento, en la medida en que es visible, se exhibe a cámara lenta. Durante ese período, Einstein publicó una docena y media de trabajos

sobre la gravedad, incluso dos en colaboración con Grossmann y uno con Fokker. También escribió muchas cartas, cuadernos de notas, etc. John Norton (1984) ha demostrado qué tesoros contienen. Desgraciadamente, están todavía inéditos. Las siguientes observaciones se basan sólo en materiales publicados.

¿Por qué se puso Einstein a buscar una nueva teoría de la gravedad? A fines de 1907 le comunicó a su amigo Habicht que estaba trabajando en la teoría de la relatividad en relación con la ley de gravedad, y que esperaba de este modo dar cuenta de la variación secular en el perihelio de Mercurio, hasta entonces inexplicada.[4] Sin embargo, en 1913 le dijo a la 85ª asamblea de científicos alemanes (*Naturforscherversammlung*) reunida en Viena que la ley de gravedad de Newton ha demostrado ser "tan exactamente acertada que, desde el punto de vista de la experiencia, no hay ninguna razón decisiva para dudar de su rigurosa validez".[5] Estos testimonios conflictivos podrían conciliarse recordando que en 1913 Einstein creía haber encontrado ya con su amigo Grossmann la teoría que buscaba —el propósito principal de su alocución a la asamblea de Viena era justamente presentársela— y probablemente ya sabía que esta teoría era incapaz de explicar la precesión del perihelio de Mercurio.[6] Por eso —podría decirse— en la

4. Einstein a Habicht, 24 de diciembre de 1907. Citado en Seelig, 1957, p. 76 y en Pais, 1982, p. 182. Debo a John Norton la referencia a Seelig. El perihelio de Mercurio es el punto de la órbita del planeta que está más cerca del sol. Dicho punto avanza en el firmamento unos 5.600" (segundos de arco) por siglo. De esta cantidad, 5.025" representan la "precesión general" debida a que el observador se mueve con la Tierra y 532" son imputables a la atracción de los otros planetas, conforme a la Ley de Gravedad de Newton. Queda, pues, una precesión de 43" por siglo inexplicada por la teoría de Newton. Clemence, 1947, de quien tomo estos datos, subraya que la "precesión general" es muy difícil de evaluar; mediciones posteriores —citadas por Misner, Thorne y Wheeler 1973, p. 1113— han incrementado su valor en un poco más de 1" por siglo, lo que es poco comparado con su valor total pero entraña una reducción significativa —casi de un 3%— en la precesión residual.

5. "Die Gesetze der Schwere und der Bewegungen der Himmelskörper [...] haben sich als derart exakt zutreffend erwiesen, daß vom Standpunkte der Erfahrung aus kein entscheidender Grund vorliegt, an der strengen Gültigkeit derselben zu zweifeln" (Einstein 1913, p. 1249).

6 En una carta a Sommerfeld del 28 de noviembre de 1915 —en que le anuncia el descubrimiento de las ecuaciones de campo de la Relatividad General— Einstein señala que las ecuaciones de la teoría de Einstein y Grossmann prevén una precesión secular del perihelio de Mercurio de sólo 18" en vez de los 45" (*sic*) observados (Einstein y Sommerfeld, 1968, pp. 32s.). Conforme a la Relatividad General, si (i) S es un cuerpo esférico con la misma masa que el sol, (ii) m es una partícula de prueba que viaja en el espacio vacío en torno a S, (iii) la velocidad de m y su distancia a S en un momento dado son iguales a la velocidad de Mercurio y su distancia al Sol, m traza en torno a S una órbita elíptica cuyo periastro avanza aproximadamente 43" por siglo (cf. la nota 4).

alocución de Viena Einstein prefirió olvidar una anomalía que afectaba a su propia teoría no menos que la de Newton y declaró que ésta era empíricamente impecable, a pesar de que esa anomalía inicialmente había motivado sus investigaciones sobre la gravedad.

Pero este asunto puede abordarse también con un ánimo menos mezquino. En un pasaje muy citado de una carta a Max Born escrita en 1952, Einstein dice que "aunque no se conociera ninguna desviación de la luz, ni avance del perihelio, ni desplazamiento de las líneas (espectrales), las ecuaciones de la gravitación serían, sin embargo, convincentes, pues evitan el sistema inercial (ese fantasma que actúa sobre todo, sin que las cosas actúen de vuelta sobre él)." Y agrega: "Es verdaderamente notable que los hombres sean casi siempre sordos a los argumentos más fuertes y, en cambio, se inclinen siempre a sobreestimar la precisión de las mediciones."[7]

Einstein escribió estas palabras a los 73 años, y obviamente no tienen autoridad para determinar lo que guiaba su búsqueda en 1907, cuando no tenía más que 28. Sin embargo, explican por qué Einstein en 1913 pudo parecer contento con una teoría que no satisfacía su anterior expectativa. Y sugieren que cuando Einstein le hablaba a Habicht de una teoría relativista de la gravedad con la que esperaba resolver la anomalía del perihelio de Mercurio, el acento caía en "relativista" y no en "Mercurio". La solución del problema del perihelio era, por cierto, algo que esperaba, pero como beneficio suplementario, que haría más persuasiva a la teoría por venir, mostrando que no era sólo una invención *ad hoc* para allanar la discrepancia entre la vieja mecánica celeste y la nueva electrodinámica de los cuerpos en movimiento.

Que esta última es incompatible con la teoría de la gravedad de Newton ya lo había señalado Poincaré en su memoria "Sur la dynamique de l'électron" (1906).[8] La electrodinámica relativista

7 "Wenn überhaupt keine Linienablenkung, keine Perihelbewegung und keine Linien-Verschiebung bekannt wäre, wären die Gravitationsgleichungen doch überzeugend, weil sie das Inertialsystem vermeiden (dies Gespenst, das auf alles wirkt, auf das aber die Dinge nicht zurückwirken). Es ist merkwürdig, daß die Menschen meist taub sind gegenüber die stärksten Argumenten, während sie stets dazu neigen, Meßgenauigkeiten zu überschätzen" (Einstein y Born, 1969, p. 258).

8. Con respecto a la validez empírica de la teoría de Newton, Poincaré manifiesta en 1906 el mismo optimismo que Einstein en 1913: "Les observations astronomiques ne semblant pas montrer de dérogation sensible à la loi de Newton, nous choisirons la solution qui s'écarte le moins de cette loi, pour de faibles vitesses des deux corps" (Poincaré, 1906, p. 167). La anomalía de Mercurio se conocía, por cierto, desde mediados del siglo XIX y ya Leverrier (1811-1877) había intentado explicarla postulando un nuevo planeta entre Mercurio y el Sol.

requería que "todas las fuerzas y en particular la gravitación sean afectadas por la transformación de Lorentz del mismo modo que las fuerzas electromagnéticas". Por lo tanto, concluía Poincaré, la fuerza de gravedad no puede depender sólo de la distancia entre los cuerpos que interactúan, sino también —como la fuerza de Lorentz[9]— de sus velocidades relativas. Además, su efecto sobre cada cuerpo en un momento dado tiene que calcularse teniendo en cuenta la posición y velocidad de los otros en un momento anterior, "como si la gravitación se hubiera tardado un tiempo en propagarse" (Poincaré 1906, p. 166).

Un intento de reconciliar la física de la gravedad con la electrodinámica de Einstein, basado en la equivalencia de los marcos inerciales y la constancia de la velocidad de la luz, hubiera llevado a una teoría como la formulada más tarde por Whitehead (1922). Pero si atendemos a los primeros pronunciamientos de Einstein sobre la gravedad no hallamos indicios de que haya buscado nunca en esta dirección. Según lo que nos dice en sus notas autobiográficas de 1949, Einstein no perdió el tiempo en un proyecto así, porque pronto se dio cuenta de que por ese camino acabaría negando la igualdad entre masa inerte y masa gravitacional o, en todo caso, no podría dar cuenta de esa igualdad "de un modo natural". Ello lo convenció de que "en el marco de la Teoría Especial de la Relatividad no hay sitio para una teoría satisfactoria de la gravitación".[10]

En el mismo año en que Einstein, en aras de una explicación satisfactoria de la gravedad, empezaba a darle la espalda a su primera teoría de la relatividad, el más ilustre converso a esa teoría, el Profesor Max Planck de la Academia de Berlín, en un artículo "Sobre la dinámica de los sistemas en movimiento" (1907), mencionó la igualdad de la masa inerte y la gravitacional entre las "intuiciones y principios utilizados comúnmente como soportes firmísimos en toda suerte de consideraciones teóricas" y que la nueva física ha despojado de su pretendida universalidad. Porque, dice Planck, "la radiación térmica en un espacio completamente vacío encerrado entre paredes reflectantes posee por cierto una masa inercial; pero ¿posee también una masa ponderable? Si, como parece lo más verosímil, esta pregunta tiene que

9. La fuerza de Lorentz es la fuerza que actúa sobre una partícula eléctricamente cargada que se mueve a través de un campo electromagnético.

10. "Es zeigte sich nun, daß im Rahmen des skizzierten Programmes diesem elementaren Sachverhalte überhaupt nicht oder jedenfalls nicht in natürlicher Weise Genüge geleistet werden konnte. Dies gab mir die Überzeugung, daß im Rahmen der speziellen Relativitätstheorie kein Platz sei für eine befriedigende Theorie der Gravitation" (Einstein, 1949, p. 64).

contestarse negativamente, la identidad de masa inerte y masa gravitacional —confirmada hasta ahora por todos los experimentos y admitida por todos— obviamente queda suprimida".[11]

¿Por qué prefirió Einstein mantenerse fiel a la tradicional identidad entre masa inercial y masa gravitacional, hasta el punto de sacrificarle su teoría recién nacida? En las notas autobiográficas recuerda que "por experimentos muy precisos [...] se sabía empíricamente con precisión muy grande que la masa *pesada* de un cuerpo es exactamente igual a su masa *inerte*".[12] Pero, cabe preguntarse, ¿por qué estaba Einstein tan dispuesto a confiar en este caso en la precisión de las mediciones, y aun a extrapolar sus resultados a todas las circunstancias imaginables? El pasaje recién citado delata con su torpe redacción que —contra lo que se insinúa— el factor decisivo no fue el afán de Einstein en jugar por las reglas de la inducción, como un buen deportista de la ciencia. Pues sabía muy bien que un experimento *muy preciso* puede establecer una igualdad *con gran precisión*, mas no *exactamente*.

Para apreciar mejor lo que estaba en juego, considérese la fuerza newtoniana ejercida sobre una partícula de masa m en el punto $\mathbf{r}$ por una fuente de masa 1 situada en el punto **0**. La expresan ambos lados de la ecuación siguiente:

$$m(\mathrm{d}^2\mathbf{r}/\mathrm{d}t^2) = -mG\mathbf{r}/|\mathbf{r}|\mathbf{r}^2 \qquad (1)$$

donde G es la constante gravitacional. La m en el lado izquierdo representa la inercia de la partícula, esto es, su resistencia a fuerzas impresas; la m del lado derecho denota su carga gravitacional (pasiva) o susceptibilidad a la fuerza impresa gravitacional. ¿Por qué son iguales estas dos cantidades físicas cuyo concepto es tan diferente? En la filosofía natural de Newton la inercia de una partícula está dada por su "cantidad de materia" y los newtonianos de la segunda generación profesaron que la susceptibilidad universal de la materia a la atracción gravitacional también se mide por dicha cantidad.[13] Pero *quantitas*

11. "Die Wärmestrahlung in einem vollständig evacuirten, von spiegelnden Wänden begrenzten Raume besitzt sicher träge Masse; aber besitzt sie auch ponderable Masse? Wenn diese Frage zu verneinen ist, was wohl das Nächstliegende sein dürfte, so ist damit offenbar die durch alle bisherige Erfahrungen bestätigte und allgemein angenommene Identität von träger und ponderabler Masse aufgehoben" (Planck ,1907, p. 544).
12. "Aus sehr präzisen Versuchen (insbesondere aus den Eötvös'schen Drehwage-Versuchen) war mit sehr grosser Präzision empirisch bekannt, daß die *schwere* Masse eines Körpers seiner *trägen* Masse genau gleich sei" (Einstein, 1949, p. 64).
13. Agradezco a Howard Stein por haberme recordado que Newton mismo nunca admitió que la gravedad fuera una propiedad intrínseca de la materia. Comentando su

materiæ, una criatura de la teología escolástica,[14] difícilmente podía invocarse en 1907 como fundamento de la igualdad registrada en la ecuación (1). Ésta tenía, pues, que parecer una extraordinaria coincidencia. La igualdad está confirmada, por cierto, por la idéntica aceleración que experimentan en nuestro ámbito terrestre todos los cuerpos en caída libre, cualquiera que sea su composición. Pero ¿se mantendrán iguales esas aceleraciones en un campo gravitacional mucho más intenso? ¿no podría ser que la inercia y la carga gravitacional sólo fuesen prácticamente iguales en el caso límite en que el campo es débil y las velocidades en juego son bajas? ¿por qué no se atuvo a esta alternativa para salvar la Relatividad Especial? Al fin y al cabo, Einstein nunca le tuvo miedo a emitir pagarés que ningún banco de datos estaba en condiciones de avalar.

La última pregunta presupone que Einstein, a la sazón, todavía pensaba que la Relatividad Especial merecía salvarse. Pero ¿sabemos acaso que era así? ¿que la teoría no le parecía ya demasiado poco relativista para jugarse por ella? Más tarde hará valer contra la Relatividad Especial el que ésta retenga el "sistema inercial", esto es, el que reconozca una familia privilegiada de marcos de referencia. Creo que esta consideración tuvo gran importancia para él desde que se aplicó a estudiar la gravedad. Más aún, sospecho que su adhesión inquebrantable a la identidad de masa gravitacional y masa inercial nace de la promesa de supresión final del "sistema inercial" que, a sus ojos, ofrecía la identificación de esas dos cantidades. Mi sospecha encuentra apoyo en tres párrafos de la notas autobiográficas que siguen inmediatamente al último pasaje que cité de ese escrito. La siguiente paráfrasis explica su tenor literal:

tercera *regula philosophandi* escribe: "Attamen gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo. Per vim insita intelligo solam vim inertiæ" (Newton, *Principia*, p. 555). Newton llegó a una proposición equivalente a nuestra ecuación (1) luego de experimentar con cajas de madera del mismo tamaño y forma, colgadas de hilos de la misma longitud y rellenas con pesos iguales de oro, plata, plomo, vidrio, arena, sal, madera, agua y trigo. Observó cómo las cajas, con sus diversos contenidos, oscilaban pendularmente por un largo rato con el mismo período y concluyó que la cantidad de materia (*copia materiæ*) en el oro es a la cantidad de materia en la madera como la acción de la fuerza motriz sobre todo el oro es a la acción de la misma sobre toda la madera, "et sic in cæteris" (p. 572). Extendió a todos los cuerpos en todo el universo esté resultado obtenido sobre la Tierra (que, como anotó, era exacto hasta 1 parte en 1.000), en consonancia con su cuarta *regula philosophandi*: "ne argumentum inductionis tollatur per hypotheses".
14. Cf. Anneliese Maier 1966, capítulo 2; véanse en particular las consideraciones de Egidio Romano sobre la física de la eucaristía reproducidas por Maier de la Proposición XLIV de sus *Theoremata de corpore Christi* (1276).

(1) "Se me ocurrió (*nun fiel mir ein*)" que la igualdad entre masa inercial y masa gravitacional puede expresarse así: en un laboratorio *L* en reposo en un campo gravitacional practicamente uniforme de intensidad g todo aparecerá igual que si ese campo fuese sólo aparente pero el laboratorio mismo estuviera sometido a una aceleración constante –g relativa a los marcos inerciales.
(2) A la inversa, en un laboratorio *L¢* sometido a una aceleración constante –g relativa a los marcos inerciales, el comportamiento de los cuerpos puede concebirse como debido a un campo gravitacional "real" (y no sólo aparente) de intensidad uniforme g. Así pues *L¢* puede considerarse como un "sistema inercial" con el mismo derecho con que calificamos de este modo a un laboratorio terrestre cualquiera (que son todos como *L* en el párrafo (1)).
(3) Como en la realidad el campo gravitacional sólo se mantiene prácticamente uniforme en espacios pequeños, y su intensidad y dirección varían muchísimo a través de distancias mayores (de aquí a las antípodas, por ejemplo), la idea misma de sistema inercial es vacua. Esto resuelve o —mejor dicho— disuelve el problema de Mach sobre los fundamentos físicos del distingo entre sistemas inerciales y no inerciales.[15]

Einstein narra este episodio en un manuscrito inédito de 1920, en

15. Einstein, 1949, pp. 64s. En la p. 62 Einstein formula el problema de Mach así: "¿Cómo puede ser que los sistemas inerciales se distingan físicamente de otros sistemas de coordenadas? (*Wie kommt es, daß die Inertialsysteme gegenüber anderen Koordinationssystemen physicalisch ausgezeichnet sind?*)." Para el lector que sepa alemán y quiera comprobar en qué medida mi paráfrasis es fiel, doy aquí el texto original de los párrafos (1), (2) y (3):

> Nun fiel mir ein: Die Tatsache der Gleichheit der trägen und schweren Masse, bezw. die Tatsache der Unabhängigkeit der Fallbeschleunigung von der Natur der fallenden Substanz, läßt sich so ausdrücken: In einem Gravitationsfelde (geringer räumlicher Ausdehnung) verhalten sich die Dinge so wie in einem gravitationsfreien Raume, wenn man in diesem statt eines "Inertialsystems" ein gegen ein solches beschleunigtes Bezugssystem einführt.
> Wenn man so das Verhalten der Körper inbezug auf das letztere Bezugssystem als durch ein "wirkliches" (nicht nur scheinbares) Gravitationsfeld bedingt auffaßt, so kann man dieses Bezugssystem mit dem gleichen Rechte als ein "Inertialsystem" betrachten wie das ursprüngliche Bezugssystem.
> Wenn man also beliebig ausgedehnte, nicht von vornherein durch räumliche Grenzbedingungen eingeschränkte, Gravitationsfelder als möglich betrachtet, so wird der Begriff des Inertialsystems völlig leer. Der Begriff "Beschleunigung gegenüber dem Raume" verliert dann jede Bedeutung und damit auch das Trägheitsprinzip samt dem Mach'schen Paradoxon.

que describe su ocurrencia como "la idea más feliz de mi vida (*der glücklichste Gedanke meines Lebens*)".[16] Dice que le vino a la cabeza mientras redactaba el artículo panorámico sobre el Principio de Relatividad que sometió el 4 de diciembre de 1907 al *Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik*, y en efecto está explicada en el § 17 de ese artículo.

Es claro que si los dos tipos de marco de referencia descritos son equivalentes, todos los cuerpos sufrirán la misma aceleración en un campo gravitacional dado, cualquiera que sea su composición respectiva. Además, la pregunta de Planck respecto a la masa gravitacional de la radiación obviamente obtiene entonces una respuesta afirmativa. (Pues, como Einstein repetidas veces señala en escritos posteriores, un rayo de luz describe una trayectoria balística relativamente a las paredes de un ascensor que sube con aceleración constante). Pero, por otra parte, esto implica que *a menos que* la aceleración de gravedad de los cuerpos sea indiferente a su composición *y a menos que* la gravedad curve los rayos de luz, un marco de referencia en reposo en un campo gravitacional uniforme *no es equivalente* a marco de referencia uniformemente acelerado en un lugar donde no hay gravitación. De modo, pues, que la ocurrencia de Einstein no valía más que la igualdad exacta entre masa inercial y masa gravitacional, que Planck juzgaba desechable. En rigor, tenía *menos* respaldo empírico que ésta, puesto que implicaba una influencia de la gravedad sobre la radiación que no se había observado nunca (y que Planck, como vimos, consideraba inverosímil). Más aún, Einstein pudo demostrar que si los marcos de referencia en cuestión (*L* y *L¢* en mi paráfrasis) eran de veras equivalentes, los relojes naturales se retrasan al disminuir el potencial gravitacional del lugar donde están situados; una predicción desconcertante para la cual no había a la sazón ni el más leve indicio confirmatorio.[17]

16. Se trata de un borrador inédito de un artículo comisionado por *Nature*. Más adelante cito el pasaje pertinente.
17. Einstein, 1907, § 19. Einstein propuso un experimento para comprobar su predicción: las líneas espectrales de la luz procedente de la superficie del Sol deben producirse a una frecuencia 1,000002 veces mayor que las producidas por átomos de la misma clase en la superficie de la Tierra (Einstein, 1907, p. 459). Desgraciadamente, los átomos del Sol están sometidos a trastornos grandísimos. Por eso, antes se logró medir con exactitud el corrimiento de las líneas espectrales predicho por Einstein aprovechando la pequeñísima diferencia del potencial gravitacional entre la base y el tope de una torre de 22 m en el recinto del Massachussets Institute of Technology, que no, como proponía Einstein, la diferencia enorme entre la superficie de la Tierra y la del Sol (cf. Pound y Rebka, 1959, 1960; Pound y Snider, 1965).

Así pues, cuando Einstein, basándose en la alegada equivalencia de los marcos de referencia *retuvo* la identidad de masa inerte y gravitacional en vez de *desecharla* como Planck, estaba simplemente *apostando* a favor de un grupo diferente de predicciones empíricamente injustificadas. ¿Qué lo indujo a preferirlas? La única respuesta plausible a esta pregunta es que Einstein prefirió apostar a que la gravedad curvaba la luz y retardaba los relojes antes que aceptar una discrepancia imperceptible entre la masa inercial y la masa gravitacional, *porque* esas predicciones se deducían de la equivalencia de los marcos de referencia en cuestión, y que Einstein apostaba a dicha equivalencia porque ella significaba el fin de los marcos de referencia privilegiados y de la relatividad restringida. Que éste era el orden de sus razones se ve —me parece— claramente en el tercero de los párrafos que parafrasée arriba. Aquí va una traducción literal:

> Por ende, si uno considera posible que haya campos gravitacionales de cualquier extensión —no restringida de antemano por límites espaciales— el concepto de sistema inercial se torna completamente vacuo. Entonces el concepto de "aceleración relativa al espacio" pierde todo significado y, con él, también el Principio de Inercia y la paradoja de Mach.
>
> (Einstein, 1949, p. 67; cité el original en la nota 15)

Estas aseveraciones de Einstein se entienden mejor si invertimos, por así decir, su formulación de la equivalencia de los marcos. Si, como él dice, un marco en reposo en un campo gravitacional uniforme equivale a una marco exento de gravitación pero uniformemente acelerado respecto de los marcos inerciales, entonces *un marco inercial equivale, a su vez, a un marco en caída libre en un campo gravitacional uniforme.* De hecho, esta formulación del "principio de equivalencia" de Einstein está más próxima a su ocurrencia original, tal como la describe en 1920:

> Cuando, en 1907, trabajaba en un artículo panorámico sobre la Teoría Especial de la Relatividad para el *Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik*, tuve también que tratar de modificar la teoría newtoniana de la gravedad de tal modo que sus leyes concordaran con mi teoría. Los intentos hechos en este sentido mostraban que ello era posible, pero no me satisfacían porque se basaban en hipótesis físicamente infundadas.

> Entonces se me ocurrió la idea más feliz de mi vida, en esta forma. El campo gravitacional sólo tiene una realidad relativa, tal como el campo eléctrico generado por inducción magneto-eléctrica. *Puesto que para un observador que cae libremente desde el techo de una casa no hay*—al menos en su entorno inmediato— *ningún campo gravitacional.* En efecto, si el observador se desprende de algunos objetos, éstos permanecen relativamente a él en estado de reposo o de movimiento uniforme, independientemente de la particular naturaleza química o física (esta consideración ignora, por cierto, la resistencia del aire). El observador tiene derecho, entonces, a interpretar su estado como "en reposo".[18]

En esta versión —como ha mostrado Howard Stein— el principio de equivalencia ya había sido formulado y utilizado con provecho por Newton, aunque éste, distraído por el espejismo del espacio absoluto, no vio todas sus implicaciones.[19] Einstein, en cambio, las comprendió en el acto. Como no hay modo de escapar a la gravitación, es claro que los marcos inerciales sólo pueden existir en la forma de marcos en caída libre. Pero sólo un marco de referencia más bien pequeño puede —por un tiempo corto— caer libremente en un campo gravitacional *uniforme.* Por ende, el principio de equivalencia, combinado con la gravitación ubicua y variable manifiesta en la experiencia, arruina los sistemas inerciales globales que reemplazaron el espacio absoluto de Newton tanto en la moderna física "clásica", invariante bajo el grupo de Galileo, como en la Relatividad Especial, invariante bajo el grupo de Lorentz. Pasarían todavía cinco años antes de que Einstein diese con la analogía entre las superficies curvas y los campos gravitacionales no uniformes de la vida real que abrió el camino a su nueva teoría geométrica —o *geometrodinámica*— de la gravitación. Pero la escena ya estaba montada para ello. Pues, en virtud del principio de equivalencia, un sistema inercial sólo podría concebirse como una aproximación local —propiamente, *tangencial*— a la realidad.

La ocurrencia de Einstein cayó del cielo, mas no se quedó ociosa a la espera de datos brutos que la justificaran. Fue, sin duda, un don de la Fortuna: *der glücklichste Gedanke*, "el pensamiento más afortunado"; pero fue un pensamiento y, como tal, asiento y fuente de racionalidad.

18. Citado por Pais, 1982, p. 178, del manuscrito conservado en la Pierpont Library de Nueva York. Desgraciadamente, no he podido consultar el original.
19. Newton, *Principia*, Corolario VI a las Leyes del Movimiento y Libro I, Prop. III. Cf. Stein 1977, pp. 14-21.

Desde el primer día trabajó en la selección y ordenamiento de nuevos pensamientos para la planificación e interpretación de observaciones.

Universidad de Puerto Rico

BIBLIOGRAFIA

Einstein, Albert (1907). "Über das Relativitätsprinzip und die aus demselben gezogenen Folgerungen". *Jahrbuch der Radioaktivität und Elektronik*. 4: 411-462.

Einstein, Albert (1913). "Zum gegenwärtigen Stande des Gravitationsproblems". *Physikalische Zeitschrift*. 14: 1249-1266.

Einstein, Albert (1949). "Autobiographisches". In Paul Arthur Schilpp, ed. *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*. Evanston: Open Court, Vol. I, Pp. 2-94.

Einstein, Albert, Hanna Born y Max Born (1969). *Briefwechsel 1916-1955*. München: Nymphenburger Buchhandlung.

Einstein, Albert y Arnold Sommerfeld (1968). *Briefwechsel. Sechzig Briefe aus dem goldenen Zeitalter der modernen Physik*. Herausgegeben und kommentiert von Armin Hermann. Basel: Schwabe & Co.

Hempel, Carl G. (1966). *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Maier, Anneliese (1966). *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert: Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*. 2., erweiterte Auflage. Roma: Edizioni di "Storia e Letteratura".

Misner, Charles W., Kip S. Thorne y John Archibald Wheeler (1973). *Gravitation*. San Francisco: W.H. Freeman.

Norton, John (1984). "How Einstein found his field equations: 1912-1915". *Historical Studies in the Physical Sciences*. 14: 253-316.

Pais, Abraham (1982). *'Subtle is the Lord...': The Science and the Life of Albert Einstein*. Oxford: Clarendon Press.

Planck, Max (1907). "Zur Dynamik bewegter Systeme". *K. Preußische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte*, pp. 542-570.

Poincaré, Henri (1906). "Sur la dynamique de l'électron". *Rendiconti del Circolo Matematico di Palermo*. 21: 121-175.

Pound, R. V. y G. A. Rebka (1959). "Gravitational redshift in nuclear resonance". *Physical Review Letters*. 3: 439-441.

Pound, R. V. y G. A. Rebka (1960). "Apparent weight of photons". *Physical Review Letters*. 4: 337-341.

Pound, R. V. y J. L. Snider (1965). "Effect of gravity on gamma radiation". *Physical Review*. 140B: 788-803.

Reichenbach, Hans (1938). *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Seelig, Carl (1957). *Albert Einstein. A documentary biography*. Traducido por Mervin Savill. London: Staples Press. (Traducción de Seelig, *Albert Einstein: eine dokumentarische Biographie*, Zürich: Europa Verlag, 1954).

Stein, Howard (1977). "Some philosophical prehistory of General Relativity". En J. Earman et al., eds. *Foundations of Space-Time Theories*. Minneapolis: University of Minnesota Press, Pp. 3-49.

Whitehead, Alfred North (1922). *The Principle of Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

ABSTRACT

While daydreaming at his desk in the Swiss Patent Office, Einstein had a vision of himself falling freely from the roof of the building. By immediately bringing this vision under suitable physical concepts he found the Equivalence Principle, which eventually led him to General Relativity. Einstein's daydream came out of the blue, but did not therefore stand idle as a gratuitous gift waiting to be validated by blind data. It was certainly a piece of good luck -his *"happiest thought"*- but anyway a thought, and thus a piece and a source of rationality. From the outset it worked as such in the selection and ordering of further thoughts for the planning and reading of observations.

Philosophy and Phenomenological Research

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOUNDED BY MARVIN FARBER

ERNEST SOSA, Editor RODERICK M. CHISHOLM, Associate Editor

PPR is now fifty percent longer than in the past. This has made possible some new departures with no decrease in refereed material published. For example, more long reviews of individual books now appear, as well as more long review essays of several books on a single topic. And regularly featured book symposia include the following (forthcoming):

1. Charles Taylor's *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Précis by the author. Discussants: Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, and Frederick Olafson. Response by the author.
2. Peter Unger's *Identity, Consciousness and Value*. Précis by the author. Discussants: Sydney Shoemaker, Peter Strawson, Richard Swinburne, and Stephen White. Response by the author.
3. Allan Gibbard's *Wise Choices, Apt Feelings*. Précis by the author. Discussants: Thomas Carson, Thomas Hill, and Peter Railton. Response by the author.
4. Bas Van Fraaassen's *Laws and Symmetries*. Précis by the author. Discussants: David Armstrong, Nancy Cartwright, and John Earman. Response by the author.
5. Peter van Inwagen's *Material Beings*. Précis by the author. Discussants: Eli Hirsch, Terry Horgan, and Jay Rosenberg. Response by the author.

PPR can now typeset directly from diks and from text received electronically. This enables us to publish substantially more material in each issue with no increase in the time from submission to publication, or in the time required for publication of reviews and book symposia.

Subscription Order Form

Please enter my one-year subscription to *Philosophy and Phenomenological Research:*

☐ Individual $18.00 (foreign, $22.00 postpaid) ☐ Institutional $48.00 (foreign, $52.00 postpaid)

☐ Enclosed is my check for _____.

☐ Please charge my ☐ MasterCard ☐ VISA

Card# _____

Exp. Date _____

Signature _____

Name _____

Address _____

City, State, Zip _____

Send to: Philosophy and Phenomenological Research
Box 1947, Brown University
Providence, RI 02912 (USA)

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

UNA ALTERNATIVA AL ESCEPTICISMO (ANOTACIONES)

Luis Villoro

Los trabajos de Ezequiel de Olaso han precisado las posiciones teóricas del escepticismo antiguo. Confieso que mi interés por esa corriente proviene de la lectura de sus escritos. Frente a las interpretaciones usuales que tienden a confundir el pirronismo con el escepticismo más moderado de la Nueva Academia, de Olaso ha trazado con nitidez sus diferencias. En estas anotaciones me referiré al escepticismo pirrónico, de la caracterización que se desprende de los trabajos de de Olaso.

De Olaso caracteriza al pirronismo por las cuatro tesis siguientes:

1. Equivalencia (*isostheneia*) de las opiniones sobre un mismo asunto. Luego, imposibilidad de preferir entre opiniones contrarias sobre el mismo asunto.

2. Inexistencia de un criterio de verdad aceptable (1975, p.36)

3. Resolución de la duda por la suspensión del juicio (*epojé*). La suspensión conduce a la imperturbabilidad (*ataraxia*) (1975, p.29 y 1980, p.275).

4. Guía de la vida práctica por los fenómenos (1981, p.263).

En este artículo discutiré esas cuatro preposiciones. Trataré de mostrar lo siguiente:

1. El escepticismo pirrónico da por supuesta una concepción del conocimiento que acepta sin discusión. La misma concepción es compartida por el dogmático, aunque uno y otro ofrezcan salidas teóricas opuestas.

2. Una alternativa al escepticismo sería poner en cuestión esa concepción del conocimiento y oponerle otra.

3. La concepción alternativa implica una relación estrecha entre conocimiento y práctica, que el propio escepticismo vislumbró sin desarrollar.

1. Sobre la equivalencia de opiniones.

El escepticismo parte de la tesis de la equivalencia entre cualquier creencia ("opinión") y su contraria. La equivalencia hay que entenderla como igualdad entre las razones que pretenden justificar la proposición creída y su negación, no entre "fenómenos" (de Olaso, 1984, p.225). Ahora bien, esta tesis implica:

1. No hay razones tales que no admitan otras razones contrarias. Luego, no hay razones indudables (infalsables). Esto vale aún para las razones últimas (principios lógicos, enunciados empíricos incorregibles). Pues, aún en ese caso, podrían oponerse razones contrarias, por ejemplo, las contradicciones de la razón o el carácter ilusorio de lo dado. Luego, el número de razones que podemos considerar para justificar una creencia está abierto. Nada lo limita. Frente a cualquier razón puede siempre aducirse otra contraria, aún frente a las razones que justifican el "dar razón".

2. De lo anterior se sigue -concluye el pirrónico- que no hay conocimiento. Luego, está suponiendo, sin decirlo expresamente, que el conocimiento sólo es posible si se justifica en razones que no admitan razones contrarias equivalentes, es decir, en razones infalsables. Por "conocimiento" se entiende un conjunto de creencias que se fundan, en último término, en razones indudables. Sólo así el escéptico puede abstenerse de afirmar que conoce, al comprobar que no hay tales razones.

3. De la equivalencia de razones para cualquier creencia se sigue -según el pirrónico- que no hay modo de preferir una creencia sobre su contraria. Luego, la posibilidad de preferir una creencia se basa sólo en razones, no en motivos.

Debajo de los argumentos escépticos subyace una idea "fundamentalista" del conocimiento; lo concibe como una concatenación de razones que remite para su justificación a otras más fundamentales, hasta llegar a razones últimas (lógicas o empíricas), las cuales tendrían que ser indudables por sí mismas. Al abstenerse de asentir a esas razones últimas, se abstiene de asentir a cualquier pretendido conocimiento.

Su opositor, el dogmático, comparte la misma concepción del conocimiento, pero acepta que sí hay razones últimas indudables. Por lo tanto admite que el escéptico tendría razón si sus creencias no pudieran acudir, en último término, a razones infalsables. Ejemplo de la estrategia del dogmático en este sentido es el que estudia de Olaso en

Leibniz (1984). Leibniz comprende el problema fundamental del escepticismo como la existencia, o no, de principios últimos indudables.

Habría otra alternativa, tanto frente al escepticismo como frente al dogmatismo: poner en cuestión la idea de conocimiento supuesta en ambos. Habría que oponerle otra idea: la que se desprende de la manera como, de hecho, operan nuestros conocimientos, tanto en la ciencia como en las distintas formas de conocimientos no científicos. Esta concepción operativa de conocimiento se distinguiría de la anterior en las tres proposiciones que utilicé para caracterizarla.

1. El número de razones por considerar para justificar un conocimiento no es ilimitado. Está circunscrito históricamente. Las creencias de los miembros de cada cultura y, dentro de una cultura, de cada comunidad epistémica, se basan, en último término, en ciertas creencias básicas, indiscutidas, que pueden variar parcialmente de una a otra comunidad. Entre ellas figuran creencias acerca de lo que puede admitirse como existente en el mundo y acerca de lo que debe considerarse como razón válida para justificar una creencia. Las creencias básicas constituyen marcos conceptuales supuestos en cualquier razonamiento. Establecen un límite a las razones que podemos considerar para justificar cualquier creencia y, excluyen, por lo tanto, otras pretendidas razones: las que contradijeran las creencias condicionantes de todo razonamiento.

Las razones que resultan accesibles, dentro del marco conceptual de una comunidad epistémica, cambian de acuerdo con el acopio de información y con las posibilidades técnicas de cada comunidad. Por consiguiente, el campo de las razones que podemos aducir, en cada caso, no está abierto. Cada sujeto tiene un número amplio pero limitado de razones a las que puede acudir para justificar sus creencias: las que son compatibles con el marco conceptual de la comunidad epistémica a la que pertenece y son accesibles dentro de ese marco.

Para juzgar que conoce, cualquier sujeto debe descartar las creencias a las que puedan oponerse razones válidas y preferir aquellas otras basadas en razones incontrovertibles. Pero las razones que tiene que considerar, en uno y otro caso, no son ilimitadas. Tiene que justificar sus creencias en razones suficientes, que no puedan ser invalidadas por cualquier razón asequible a la comunidad a que pertenece. No puede considerar, en cambio, pretendidas razones que contradigan los supuestos en que se basan todas las creencias de la comunidad (por ejemplo, las que pongan en duda la validez de los primeros principios lógicos, la referencia de los enunciados empíricos a una realidad

independiente del sujeto, la permanencia de las sustancias en el tiempo, etc.).

Para sostener, con el pirrónico, que a cualquier creencia puede oponerse otra contraria, igualmente justificada, hay que admitir que sería válido acudir a cualquier razón para invalidar esa creencia. Pero si el número de razones es limitado, habrá muchas creencias que ya no admiten razones en contra para invalidarlas. Serán creencias fundadas en razones *incontrovertibles*, es decir, en razones suficientes que no son contradichas por ninguna otra entre las asequibles a la comunidad epistémica a que pertenece el sujeto. La única manera de oponerse a la tesis de la *isostheneia* de las opiniones es considerar limitado el número de razones en que puede justificarse una creencia. Y es así como, de hecho, opera el conocimiento.

2. El escéptico supone que el conocimiento es un conjunto de creencias fundadas, en último término, en proposiciones indudables. Al no darse éstas, suspende su afirmación de que conoce. Pero nuestro conocimiento no opera de esa manera. No se levanta al modo de una pirámide en cuya base se encontraran proposiciones indudables. Se asemeja, más bien, a una red tendida cuyas amarras en la tierra fueran múltiples. Ciertas creencias nos remiten a otras y éstas a otras que podemos considerar más básicas, pero estas últimas pueden remitir a su vez a otras que aceptamos sin razones. En la base de un proceso de justificación podemos encontrarnos con ciertas creencias que aceptamos de modo espontáneo sin aducir razones explícitas. Si preguntamos por su validez, podemos encontrar razones en que se basen y, por primera vez, hacerlas explícitas. Estas nuevas razones nos remitirán a otras creencias que forman parte de la red y así sucesivamente. El proceso de justificación no termina, pues, necesariamente en una base firme de razones que ya no requieran justificación. Para estar justificados en aseverar que conocemos no requerimos, de hecho, acudir a razones infalsables.

El saber objetivo, sin embargo, debe poder justificarse en razones que no puedan ser controvertidas por otras asequibles a la comunidad epistémica a la que pertenecemos. Llamamos a esas razones "incontrovertibles". A una creencia basada en razones incontrovertibles no puede oponerse otra equivalente que la contradiga, puesto que no podríamos encontrar razones asequibles a la comunidad epistémica, dentro de su marco conceptual, que pudieran controvertirla. Sin embargo, a una creencia incontrovertible podrían oponérsele razones que rebasaran el marco conceptual de una

comunidad epistémica, por un sujeto perteneciente a otra comunidad. Una creencia incontrovertible no es pues, en principio, infalsable. Podría ser falsada por razones que rebasaran las asequibles a una comunidad epistémica o que contradijeran su marco conceptual.

El conocimiento, tal como opera de hecho, no exige la existencia de creencias infalsables. Por consiguiente, entre creencias razonables y saberes no hay una demarcación precisa. El saber objetivo es el límite de un continuo de creencias fundadas en razones. Es una creencia basada en razones incontrovertibles bajo el supuesto de un marco conceptual, pero que no elimina la posibilidad de otras razones, fuera de ese marco, que se le opusieran.

Tanto el escepticismo como esta concepción del conocimiento como un concepto operativo, aceptan la inexistencia de creencias infalsables por principio. Pero sus conclusiones son opuestas: el escepticismo concluye que no hay conocimiento, nuestra concepción, que el conocimiento no tiene que fundarse en razones infalsables.

3. El escepticismo parte de la idea de la imposibilidad de preferir entre creencias opuestas, porque a cualquier creencia podría oponérsele otra equivalente que la contradiga. Sin embargo, si el número de razones que podemos aducir para contradecir una opinión es limitado, encontraremos proposiciones justificadas en razones incontrovertibles, en el momento en que podamos eliminar todas las razones que pudieran oponérsele. No valdrán ya pretendidas razones que rebasen los límites establecidos por nuestro marco conceptual y por la información asequible en nuestra comunidad epistémica. El problema de la *isostheneia* de toda opinión no se presenta.

Por supuesto que no basta con oponer al escepticismo otra concepción del conocimiento. Es menester demostrar, por una parte, que es compatible con los otros conceptos epistémicos fundamentales, por la otra, que es operativa, es decir que es la noción de conocimiento que efectivamente opera en nuestros saberes científicos tanto como en nuestros distintos conocimientos personales. Este no es lugar para esa demostración. La he intentado en un libro al que podría acudir el lector interesado (Villoro, 1982).

2. *Sobre la ruptura de la duda.*

El escéptico podría aún preguntar: Si todo "conocimiento" se reduce a un límite de creencia razonable y no hay saber infalsable, ¿por qué aceptar que conocemos, en vez de dudar de todo conocimiento?

Pero la duda universal es una pasión insufrible. Justamente para salir de ella propone el pirrónico la suspensión del juicio. "Lo propio del pirrónico es la suspensión del juicio (*epojé*) *que cancela la duda*" (de Olaso, 1980, p.275). Ante la necesidad de cancelar la duda ¿cuál sería la postura más razonable; la suspensión del juicio o la aceptación de un conocimiento confiable pero, en principio, falsable? Para dar respuesta, ya no podemos apelar a razones teóricas sino prácticas.

La suspensión conduce a la imperturbabilidad (*ataraxia*). De Olaso señala la dificultad de entender bien la conexión entre una y otra. "Ese vínculo -dice- no puede ser causal" (1977, p.133). Habría que entenderlo, más bien, como una relación intencional. La *ataraxia* es el fin buscado con la suspensión. Porque el interés primordial del pirrónico no es actuar en el mundo y transformarlo sino lograr la serenidad interior, elige romper la duda por la suspensión del juicio. La alternativa entre dudar o no, se resuelve por una razón práctica.

Si lo que pretendemos es lograr una seguridad interna, cabría una sola alternativa a la suspensión del juicio: intentar fundar el conocimiento en razones últimas, que nos suministraran certeza. De Olaso ejemplifica esa postura en los intentos de Leibniz de refutar al escepticismo, estableciendo el carácter indudable de ciertos enunciados. El fin que busca Leibniz sería, en el fondo, el mismo que el del escéptico: alejar las perturbaciones que causa la duda y estar en capacidad de adoptar decisiones imperturbadas (1984, p.226). Sólo que los medios para lograr ese fin son opuestos: Leibniz pretende lograrlo estableciendo los principios de un conocimiento indudable, los pirrónicos, absteniéndose de aceptarlo. Esa es la única alternativa posible porque ambos, el dogmático y el escéptico, parten de la idea de que sólo es conocimiento el que se funda, en último término, en razones infalsables.

Supongamos ahora que nuestro interés en conocer es otro: no nos mueve tanto el deseo de alcanzar la seguridad en la certeza, sino el de lograr una guía confiable para nuestras acciones en el mundo. Queremos tener cierta garantía de que nuestras creencias están atadas a la realidad y, por lo tanto, de que nuestras acciones, guiadas por ellas, tendrán éxito. Por ello, aceptamos un conocimiento que sea suficiente para guiar nuestras acciones y garantizar su éxito, aunque no fuera capaz de otorgarnos ni la imperturbabilidad de la renuncia a toda verdad ni la seguridad de haber alcanzado la certeza. Nos basta para nuestros fines tener creencias basadas en razones suficientes para darnos garantías de que nuestras acciones tienen sentido y son eficaces

en morder sobre la realidad. Frente a la alternativa que se abre al dogmático y al escéptico, queda la opción de superar la duda mediante la aceptación de un conocimiento basado en razones incontrovertibles dentro de nuestra comunidad epistémica. La decisión no depende ya de razones teóricas, sino de las razones que tengamos para vivir.

3. Sobre el criterio de verdad.

El escepticismo sostiene que no existe un criterio de verdad confiable. ¿Qué se entiende por "criterio"? Decimos que x es criterio de y cuando su presencia es señal de la existencia de y, su ausencia, señal de la inexistencia de y y x es conocido en forma más inmediata que y. Así, el criterio de la verdad de una proposición cualquiera debe ser señal de la existencia de la situación objetiva mencionada por esa proposición, la cual es conocida con menor inmediatez que la proposición misma. En la interpretación tradicional, el enlace entre x y y se entiende como una relación necesaria. El criterio de verdad es, por un lado, lo *per se notum* o la "evidencia". La evidencia es el aspecto subjetivo de la presencia de la verdad: en ella se da, de manera directa, la verdad misma. Criterio son también, para las proposiciones analíticas, los principios lógicos (identidad, no contradicción).

Pero el criterio de verdad puede interpretarse de manera más laxa, como una *garantía* de verdad. X es garantía de la existencia de y si de x puedo inferir, con razonable seguridad, la existencia de y y x es conocido en forma más inmediata que y. Una credencial sellada, provista de firmas y fotografía, es garantía de la pertenencia de un individuo a una asociación, aunque siempre quede la posibilidad teórica de una falsificación; la palabra de un amigo, de veracidad reconocida, es garantía de la verdad de su testimonio, aunque no esté excluído el caso de que mintiera, y así sucesivamente. La conexión entre la garantía y lo garantizado no es necesaria, depende de una inferencia empírica; por lo tanto, puede ser, por principio falsada. Pero es lo suficientemente fuerte para darnos seguridad, porque sólo podría ser falsada en circunstancias extraordinarias que, dadas las razones con que contamos, sería extravagante concebir.

Garantía de verdad son las razones incontrovertibles, en el saber objetivo de la ciencia, y las experiencias repetidas y coherentes entre sí, en las distintas formas de conocimiento personal. De unas y otras podemos inferir que nuestras creencias alcanzan la realidad. Esta inferencia no pretende tener un carácter necesario, pero nos suministra

la seguridad requerida para actuar con sentido y con éxito en el mundo.

Por ello la confirmación de que efectivamente, siguiendo esa garantía, nuestras acciones alcanzan la realidad, se da en la práctica. El éxito de nuestras acciones guiadas por creencias justificadas en razones incontrovertibles, en el saber objetivo, o en experiencias reiteradas y consistentes, en el conocimiento personal, es una confirmación de que esas razones y esas experiencias eran garantía para alcanzar la realidad. El criterio de verdad, entendido como garantía suficiente para guiar nuestras acciones de modo que alcancen la realidad, es confirmado por la práctica.

4. Sobre el conocimiento de la vida.

El pirrónico suspende el juicio acerca de las opiniones que rebasan lo dado en las apariencias, pero no en las que puedan servir de guía en nuestra vida ordinaria. (cfr, de Olaso, 1981, p.263). En ese campo tiene que admitir un conocimiento justificado en razones suficientes para orientar nuestra acción y garantizar su éxito. En el ámbito de la vida diaria acepta, por lo tanto, opiniones basadas en razones preferibles a sus contrarias. El criterio para preferirlas es que aseguren su acción en el mundo. El error del pirrónico consiste en no percatarse que esa misma situación subsiste en *toda* clase de creencias y no sólo en las de la vida cotidiana.

Según los fines que nos propongamos variará el grado de justificación que exijamos a nuestras creencias. Si necesitamos tener una garantía, lo más segura posible para asegurarnos de que, en todos los casos, nuestras acciones serán conformes a la realidad, buscaremos justificar nuestras creencias en el mayor número de razones, examinaremos todas las alternativas posibles, hasta llegar a creencias fundadas en razones incontrovertibles. Entonces obtendremos la máxima garantía de acierto, para cualquiera de nuestras acciones. Es el caso del conocimiento científico. En el otro extremo, si nos urge con premura acertar en una acción concreta, sin estar en condiciones de precederla con una deliberación detenida, nos bastará justificar nuestra creencia en un número reducido de razones que orienten nuestra acción rápidamente. Entre esos dos extremos se sitúan la mayoría de nuestras creencias. El grado de justificación con que podemos aceptarlas dependerá del género de acciones que pretendamos guiar con ellas. El cirujano que ha de decidir con rapidez de una intervención, no podrá detenerse en considerar todas las razones que podrían justificar su

diagnóstico, debe aceptar la creencia razonable basada en razones asequibles pero no exhaustivas. De lo contrario no podría salvar una vida. El patólogo, en cambio, que, en la tranquilidad de su laboratorio, trata de asegurar de manera permanente el tratamiento de una enfermedad, tiene que examinar todas las razones en pro o en contra de una hipótesis, antes de inferir la inexistencia de razones asequibles a la comunidad científica, que pudieran controvertirla. Para guiar nuestras acciones en una jornada de trabajo, nos basta confiar en las indicaciones de una agenda, si queremos en cambio, orientar nuestra vida para alcanzar ciertos fines permanentes y realizar ciertos valores, debemos sopesar alternativas y fundar nuestras creencias en razones lo más completas y seguras, a cubierto, hasta donde sea posible, de razonamientos contrarios. En todos los casos, el grado de justificación exigible a una creencia depende de los fines que nos propongamos.

En este punto nos encontramos de nuevo con el escepticismo, pero en la versión de la Nueva Academia. En efecto, con buen juicio, los académicos renuncian al requisito de la certeza absoluta y aceptan un asentimiento calificado, correspondiente a los distintos grados de justificación de las creencias. "La suspensión del juicio se transforma en gradación del juicio y el carácter eféctico del pirronismo en probabilismo" (de Olaso, 1975, p.36). En todo caso el abandono de la tesis de la equivalencia de todas las opiniones y la posibilidad de preferir una creencia sobre su contraria, pueden introducirse de nuevo, porque se admite que el conocimiento tiene por función guiar nuestra acción en el mundo. La alternativa al pirronismo no es el dogmatismo, sino una nueva concepción del conocimiento ligado a la práctica.

Universidad Nacional Autónoma de México

REFERENCIAS

Olaso, Ezequiel de, 1975: "El significado de la duda escéptica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs. As. vol. I, n.1, mayo 1975.

Olaso, Ezequiel de, 1977: "La crisis pirrónica de Hume", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs. As. vol. III, n.2, julio 1977.

Olaso, Ezequiel de, 1980: "La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs. As. vol. VI, n.3, mayo 1975.

Olaso, Ezequiel de, 1981:"Nota crítica sobre una refutación del escepticismo" , *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs. As. vol. VII, n.3, noviembre 1981.

Olaso, Ezequiel de, 1984: "Leibniz y el escepticismo", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Bs. As. vol. X, n.3, noviembre 19784

Villoro, Luis, 1982: *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

NOTAS

PIERRE MENARD: HERMENÉUTICA Y POSTESTRUCTURALISMO

Edgardo Gutiérrez

La diferencia en Pierre Menard

En el capítulo IX de la primera parte del *Quijote* Cervantes escribió, con estilo aforístico, unas palabras que parecen haber sido inspiradas por un ignoto oráculo: "... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir". Pierre Menard, tres siglos después escribe, en un fragmentario Quijote: "... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir". Como se ve hay una repetición. El texto es idéntico; pero también es diferente. En el primero hay "un mero elogio retórico de la historia"; en el segundo, las cláusulas finales: ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir, son "descaradamente pragmáticas". El narrador de la noticia informa que Pierre Menard "no quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino *el Quijote*". El propósito no era copiarlo ni ejecutar una transcripción mecánica del original sino producir unas páginas que coincidieran con las de Miguel de Cervantes. Menard quería "seguir siendo Pierre Menard y llegar al Quijote, a través de las experiencias de Pierre Menard". De allí es de donde procede la *diferencia* entre uno y otro. La diferencia entre el segundo texto y el primero es la diferencia existente entre el universo simbólico que rodea al segundo autor del Quijote y el que rodea al primero. Como observa Elena Altuna en una monografía dedicada a la pieza de Borges que nos ocupa, "es la alteridad la que hace de la repetición algo idéntico y a la vez diferente".[1] En términos de

1. Altuna, Elena, "Ficciones o la infinita repetición", en *Cuadernos de Humanidades*, UNSa., 1990.

Mukarovsky idéntico artefacto, diferente objeto estético. Juan Nuño[2] sostiene que el Quijote de Menard alcanza a poseer significado propio por su "fuerza ilocucionaria", específicamente distinta a la que poseía el primer original, con lo cual Borges se adelantaría, según su parecer, a la teoría de los actos de habla de Austin, aplicada a un texto. No hay texto idéntico, la recontextualización provoca la diferencia en la repetición. La existencia de un contexto hace de la escritura diferencia y por eso, como observa atinadamente Altuna, no es arbitraria la elección de un fragmento del Quijote que se refiere a la historia. En efecto, "la verdad de la historia aparece como la historia de la verdad, contingente, reescribible. La lucidísima intuición de Menard sabe que no puede haber escritura tautológica, puesto que si así fuera el Quijote estaría fuera del tiempo, en la eternidad, que no tiene historia".[3] La historia es "una ausencia que se hace presente en la escritura; la verdad no está en el pasado, es construcción, en el presente escritural, en la productividad del texto".[4]

Pierre Menard y la destrucción de la historia de la ontología

Verdad, historia, tiempo; pasado, presente y porvenir; los motivos tratados por el fragmentario Quijote de Pierre Menard coinciden con tópicos largamente tematizados por la literatura filosófica. Pero, tal vez, en las tendencias contemporáneas derivadas del pensamiento de Heidegger (hermenéutica y postestructuralismo) se plantean de una manera distinta pues lo que está ahora en juego es la supervivencia de una vasta cultura. Veamos el problema por partes.

El problema del tiempo, la historia y la relación con el pasado fue, como es sabido, abordado por Heidegger en Ser *y Tiempo* en términos de "destrucción de la historia de la ontología", concepto en el cual se expresaba el deseo de superación de la vetusta metafísica occidental. Allí se entendía "destrucción" no en el preconcebido sentido de aniquilamiento y ruinas, no a la manera de la demolición nietzscheana, sino como "desmontaje", "separación", "discernimiento". Tal es lo sugerido por la etimología pues la palabra es el resultado de la unión del prefijo negativo "de"y el vocablo que proviene de la voz latina "struo", que quiere decir reunir, juntar, ensamblar.

El proyecto heideggeriano de destrucción de la ontología llevaba un

2. Nuño, Juan, *La filosofía de Borges*, FCE, México, 1986, Cap. III.
3. Altuna, op. cit.
4. Ibidem.

propósito fundamentalmente positivo, de comprensión de la tradición. Según sus palabras: "La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita" (§6). Lo que pretendía Heidegger, a través de la exégesis de la metafísica era "ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella" (id), porque la tradición considera "lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las 'fuentes' originales", y porque "llega a hacer olvidar tal origen" (id). Una empresa destructiva implica entonces recordar esos orígenes, traer los conceptos fundadores al presente, llamarlos, hacerlos comparecer, a fin de que estos exhiban su "partida de nacimiento".

El regreso al pasado, en la perspectiva hermenéutica que el segundo Heidegger desplegará a partir de ese "programa" de Ser *y Tiempo* , supone la apropiación del mismo, más una apropiación creadora, Este es el sentido de la reiteración: volver a la tradición, tomarla, poseerla, apropiarse de ella. Y a la vez destruirla.

Lo clásico y la vanguardia

Mauricio Ferraris, en un artículo esclarecedor[5], considera la relación con la tradición según los dos modos polares y antitéticos de clásico y vanguardia, en los que inscribe las filosofías de Gadamer y Derrida, senderos bifurcados del común tronco heideggeriano. En el primero hay un privilegio acordado al diálogo con el pasado, que es un tipo de alteridad pensable en el interior de la continuidad de una tradición viviente, según el modelo platónico del logos como animal viviente. En el filósofo francés el pasado es abordado desde la escritura y su hermenéutica ilimitada, modelo del conocimiento alienado y de la decadencia filosófica en general, estableciéndose con la tradición una ruptura a partir del paradigma de la vanguardia. Ferraris liga este doble modo de referirse a la tradición con los dos tipos de experiencia supranacional del romanticismo, en el interior de la cual la tradición alemana representaría a lo clásico y la francesa a la vanguardia. Ambas se proponen en el campo hermenéutico el objetivo de una destrucción de la metafísica.

La divergencia entre los dos modos contrapuestos de enfoque está centrada, a juicio de Ferraris, en la interpretación del pensamiento de

5. Ferraris, Mauricio, "Gadamer y Derrida: la alternativa entre diálogo y escritura y las ambigüedades del romanticismo", en Rosa María Ravera, *Pensamiento italiano contemporáneo* , Fanfini gráfica, Rosario, 1988.

Nietzsche y en la lectura que Heidegger realizara del mismo. Para Gadamer, Nietzsche no ha podido realmente superar la metafísica porque le faltaba la instrumentación conceptual de Hegel o Heidegger: "Aquello a lo que Heidegger aspiraba, la superación de la metafísica, no era (...) un acto de protesta, como el de la izquierda hegeliana o de hombres como Kierkegaard y Nietzsche. Aquel emprendió tal faena mediante el duro trabajo del concepto, que hay que aprender de Aristóteles".[6]

Derrida, por su parte, creyó necesario desheideggerianizar a Nietzsche para realizar una correcta exégesis de éste: "Nietzsche, lejos de quedar *simplemente* (como Hegel y como pretende Heidegger) en la metafísica, habría contribuido potentemente a liberar el significante de su dependencia o su derivación respecto al logos y al concepto, que le está conectado, de verdad o significado primero, de cualquier forma que se lo entienda".[7] Nietzsche representaría la verdadera superación de la metafísica por medio de un pensamiento que no opone concepto e intuición, un pensamiento hecho de imágenes, un pensamiento poético, estético, que une el pensar y el percibir. Por esto la filosofía de Nietzsche representa el primer asomo, la aurora, de un pensamiento postmetafísico.

La discrepancia en torno a la interpretación heideggeriana de Nietzsche queda expuesta en la alternativa diálogo/escritura. Para la ontología hermenéutica de Gadamer, el diálogo, aunque no excluye la ruptura de la tradición, hace posible la recuperación de un sentido del ser en forma no metafísica. "Con el diálogo hay un retroceder, se retoma la filosofía antigua y se supera, contemporáneamente, el subjetivismo monológico de la filosofía moderna".[8]

En contraste con este punto de vista, Derrida, auxiliado por Nietzsche, apuesta a la disolución del sentido: buscar un sentido y una verdad no metafísicos comporta un contrasentido porque sentido y verdad son la metafísica. Derrida entiende que los sentidos son los rostros del ser, las máscaras con las que se presenta, las figuras (que pueden ser descriptas desde la retórica) tal como aparecen en la historia. La metafísica será considerada entonces como un vasto proceso de *epoché* del ser, que se mostrará disimulado bajo la especie de una

6. Gadamer, Hans Georg, "Deconstruzione e interpretazione", *aut aut* Nº 208, citado por Ferraris.
7. citado por Ferraris.
8. Ferraris, op. cit.

determinación epocal (eidos, subjetividad, voluntad, trabajo).[9] La lengua de la metafísica es la gran metáfora del ser ausente y, al mismo tiempo, el gesto de borrar la diferencia originaria, la marca distintiva según la cual lo presente es sólo presente a condición de referirse a lo ausente. Así entendida, la historia universal no es más que la historia de unas cuántas metáforas, como expresaba el *dictum* de Borges en *La esfera de Pascal* , del que Derrida se apropia en *La escritura y la diferencia.*

Para Derrida, la vindicación del diálogo de Gadamer desarrollaría y acentuaría las tendencias restauradoras-metafísicas ya presentes en Heidegger. El logos en el que se apoya Gadamer es un logos viviente, no una letra muerta. El sentido, en consecuencia, no es una muerta iteración metafísica cuando el diálogo logra superar la palabra vacía, se dirige a otro y crea lo nuevo en la citación. La distinción logos vivo/logos muerto está ligada a la que separa dialéctica de sofística. La dialéctica da vida a la letra muerta sólo hipotetizando una tradición que conserva su continuidad en el tiempo y un sentido metahistórico.

Ahora bien, la distinción entre dialéctica y sofística, recuerda Derrida, no es tanto una contraposición entre diálogo y escritura sino entre una buena escritura que puede revivir en el diálogo y una mala escritura, sofística, muerta, no clásica, que no puede sino encausarse en un proceso entrópico, de reducción a signo mudo y críptico hasta la cripta, hasta la regresión a lo inorgánico, fuera del espíritu y antes de lo viviente. Esta antinomia dialéctica/sofística está perpetuada por el modelo de lo clásico. La distinción desaparecería en la perspectiva de una interrupción de la tradición, en el abandono del modelo de lo clásico presentado por el vanguardismo nietzscheano y el postestructuralismo francés. Decir que el logos está vivo porque la tradición está viva o a la inversa, es un acto de fe garantizado por lo clásico. Hay que tener abierta, piensa Derrida, la posibilidad de que el logos esté muerto porque la tradición está muerta o a la inversa. El retorno al diálogo, desde esta doctrina de vanguardia, no es recuperación del sentido, triunfo de la vida sobre la muerte, sino citación de una letra muerta. Réplica y citación son el parásito que lo clásico lleva, sin saberlo, como polizón en sus alforjas.

El desdoblamiento del texto

Volviendo a Pierre Menard, el problema de la réplica nos lleva a la

9. v. Derrida, Jacques, *La retirada de la metáfora. La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidos, Barcelona, ICE UAB, 1989.

iluminadora lectura que del texto de Borges realizaron J. Luis de Diego y Andrea Cucatto, desde la teoría literaria de Barthes y Kristeva. [10]

La estrategia barthesiana en *S/Z* consistía en leer los textos considerando lo que éstos tienen de diferentes. El texto se parte en dos: texto escribible/texto legible. El primero es el texto que se puede escribir, el segundo el texto producido, Toda lectura de un texto clásico supone una interpretación que consiste en apreciar el plural de que está hecho el texto. Kristeva, por su parte, ha formulado la noción de intertexto en la que aparece también la duplicidad: "Todo texto se construye como mosaico de citas, todo texto es absorción y transformación de otro texto. En lugar de la noción de intersubjetividad se instala la de intertextualidad, y el lenguaje poético se lee, al menos como doble. (...) El texto literario se inserta en el conjunto de los textos: es una escritura-réplica (función o negación de otro(s) texto(s)). Por su manera de escribir leyendo el corpus literario anterior o sincrónico, el autor vive en la historia y la sociedad se escribe en el texto" (Semiotique).

Siguiendo esta hipótesis según la cual escritura y lectura son dos operaciones de producción en la superficie textual que modifican desde la historia textos de idénticos significantes (principio que puede ser aplicado del mismo modo a las operaciones de escritura y reescritura) se puede captar mejor la idea de Borges de que a pesar de la identidad del texto de Cervantes y el de Menard,"el segundo es casi infinitamente más rico"

El arte de la interpretación

Si bien hay una enorme distancia metodológica entre la posición postestructuralista de Barthes y Kristeva y el enfoque de una filosofía hermenéutica, podemos encontrar al menos un punto de contacto en lo referente al problema de la interpretación. Hans Robert Jauss ha desarrollado en el marco de la escuela de Constanza una línea de hermenéutica literaria que juzga la poiesis del receptor como elemento constituyente de la creación de la obra. Según los argumentos de este autor, con una interpretación de la lectura que tome en cuenta al lector, se liberará a la recepción estética de la pasividad contemplativa que

10. De Diego, J. Luis, "De Barthes a Pierre Menard" y Cucatto, Andrea, "'Pierre Menard, autor del Quijote': de la poligrafía al fraude", en *Estudios sobre Borges* , Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, N° 9, 1991, serie Estudios Investigaciones.

históricamente se le ha adjuntado. Jauss señala como antecedentes de su doctrina los textos de Paul Valery dedicados a los problemas estéticos que se podrían cifrar en aquella célebre frase hermenéutica: *mes vers ont le sent qu' on leur prete"* .[11]

La descripción del interpretar hermenéutico en *Pierre Menard, autor del Quijote* lleva a la hipérbole y a la parodia esa máxima de Valery. Si se piensa un momento en el cotejo que el narrador realiza entre el capítulo XXXVIII del Quijote de Cervantes y su réplica en el de Menard se observará ese tratamiento paródico de la interpretación. El capítulo versa sobre el pleito de las armas y las letras. Don Quijote falla el pleito contra las letras y en favor de las armas. El fallo, claro, se explica por el origen militar de Cervantes. Pero en el Quijote de Menard, el mismo fallo se interpreta "por su hábito resignado o irónico de propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él". No es casual que el narrador vincule ese hábito a Paul Valery: la obra visible de Menard cuenta con una invectiva contra el poeta que es el reverso exacto de su opinión verdadera sobre él. Otro ejemplo es el de la consideración del estilo. Cervantes maneja con desenfado el español corriente de su época; Menard, tres siglos después, escribe en estilo "arcaizante" que "adolece de alguna afectación". Pero la mejor y más gráfica ilustración de la hermenéutica ilimitada que desnuda *Pierre Menard...* , es el ya citado pasaje sobre la historia. Considérese la plétora de sentidos que Heidegger prodigó de los fragmentos de Heráclito o Parménides ateniéndose a los mismos textos interpretados de modos diferentes por otros filólogos y se podrá encontrar el parentesco entre el poeta simbolista de Nîmes y el maestro de Friburgo.

El texto de Menard es casi infinitamente más rico que el de Cervantes porque el Quijote de Cervantes es (como todos) un texto doble, ambiguo. Y la ambigüedad es una riqueza de interpretaciones. Toda interpretación es verdadera o al menos toda interpretación es posible. El juego interpretativo es un juego abierto al infinito sin posibilidad de error alguno, "si A, porque el autor fue contemporáneo de X o de Z, si no-A, porque el autor se complacía en contradecirse". [12]

La teoría del paragrama

La ambigüedad del texto permite abordar el *Pierre Menard,...*, desde

11. Reservamos el desarrollo del problema de la recepción estética en relación a Borges para un trabajo futuro.
12. Nuño, op. cit.

la teoría del paragrama, tal como lo hace Andrea Cucatto. [13]

El paragrama es la palabra inductora y generadora, origen del discurso. El texto sería una hipérbole o superlativización. La palabra-tema es su matriz. El resto del discurso es una paráfrasis, una demora deliberada que juega con su interlocutor. Revela a la palabra-tema ocultándose, dice sin decir, y dice más cuanto menos aparenta declarar. Podemos asimilar esa matriz, origen del discurso, con el arquitrazo derrideano que se metaforiza, se revela y se oculta en el discurso y, al mismo tiempo, al desdoblarse, produce las diferencias. Por tanto el paragrama admite, por su misma naturaleza equívoca, la duplicidad de los textos que, según Kristeva, es la ley poética que funda la literatura.

Todo enunciado incluye dos maneras de ser: una originaria y una añadida que relega la primera a lugares insospechados. El paragrama es la superficie de escritura donde se opera el vacío y se incorporan los signos disyuntivos (dispares y, paradójicamente, complementarios). En todo discurso hay una forma que se consagra como verdadera y otra que se realiza como ficción. El segundo desenmascara la mentira del primero, negándolo. Ese desdoblamiento del texto permite la transgresión y la exégesis. En Derrida, el desdoblamiento del texto es la estrategia del deconstructor en la partida contra el *Maître* Hegel. Es posible el doble juego porque el lenguaje mismo de la metafísica está lleno de duplicidad (en ambos sentidos de la palabra: estado de lo que es doble y, por otra parte, hipocresía y mentira). La lengua de la metafísica es engañosa porque esconde su duplicidad reteniendo un único sentido, el "buen sentido". Derrida, profundizando las premisas heideggerianas, entiende que la tradición es encubridora y que todo texto es un texto doble. Siempre hay dos textos en uno. "Dos textos, dos manos, dos miradas, dos audiciones. Juntos a la vez y separadamente".[14] El primero de los dos textos es el que retiene la interpretación clásica. El segundo texto, otro y sin embargo el mismo, es aquel que la lectura clásica nunca descifra. No obstante, el primer texto, el que ésta acepta leer, incluye fisuras o huellas que remiten al segundo texto.[15]

13. Cucatto, Andrea, op. cit.
14. Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie* , Ed. de Minuit, París, 1972.
15. Tal vez no sea ocioso recordar que la tesis central de la doctrina postestructuralista del texto es que no hay un mundo "objetivo" o "real" que constituya la referencia del texto. Derrida considera, frente a las ideas que ha recibido de Husserl, que la conciencia nunca es anterior al lenguaje, que lo primero es el signo y no la cosa referente de la que el signo sea signo. La cosa, como el *petit object a* de Lacan, es lo perdido definitivamente, imposible de recuperar, inexorablemente ausente. El signo representa al presente en su ausencia.

Es menester tener en cuenta, además, que, según esta teoría, entre ambos textos no hay síntesis posible ni fusión en uno solo, pues el segundo no es un contrario del primero, sino su semejante ligeramente desfazado. La lectura del texto general exige, pues, una doble ciencia. Entre el texto de Platón y él mismo, entre el de Hegel y él mismo, como entre el de Cervantes y él mismo se cruza un "velo apenas perceptible", que separa al texto de sí mismo. Basta entonces un ligero desplazamiento, como un pequeño juego de la lectura del texto, para hacer caer el primero en el segundo, a la sabiduría del primero en la comedia del segundo. El juego de la lectura (y el de la reescritura) consiste en realizar ese viraje, producir sentido, encontrar el valor oculto en la diferencia del texto. En el Quijote de Menard, el narrador realiza este viraje al producir el juego de la re-escritura. En esta re-escritura hay un desfasaje que está dado por la omisión del prólogo autobiográfico de la segunda parte del Quijote. "Incluir ese prólogo hubiera sido crear otro personaje -Cervantes- pero también hubiera significado presentar el Quijote en función de ese personaje y no de Menard". El segundo texto, que remite al primero, surge como un simulacro del autor, que burla su objeto y lo caricaturiza. Pierre Menard es la caricatura llevada hasta el absurdo del hermeneuta y, av*ant la lêttre*, del postestructuralista. (Quizás la caricaturesca sea el *telos* de toda doctrina llevada hasta sus últimas consecuencias, resultado inevitable de su popularidad y masificación. Vattimo[16] encuentra que eso fue lo acontecido con el método estructural en los años '70, que se redujo a caricatura con el imponerse, en todos los campos de las ciencias humanas, los rígidos esquemas de catalogación-descripción mediante grillas de oposiciones binarias que privilegiaban los principios de orden por sobre los de contenido. Si la popularidad de la hermenéutica

Es, pues, una presencia diferida. Como no podemos encontrar la cosa misma, apoderarnos de ella, tocarla, verla, tener de ella una intuición presente, pasamos por el desvío del signo, tomamos o damos un signo, significamos. La semiología tradicional puso al signo en un lugar secundario. Derrida intenta liberarlo de la dependencia que aquella le imponía a éste con relación a la cosa. La posibilidad de aislar signo y referente queda abolida pues se abandona la autoridad de la presencia o del ahora sobre la que se funda la metafísica de Platón a Saussure. El signo, según esta nueva concepción, no envía a la cosa sino a otro signo. todo signo es un significante que remite a otros significantes ausentes inscriptos en una cadena eslabonada mediante el juego de las diferencias. estas diferencias son los efectos producidos por la *differance* , el "origen" estructurado y diferente de las diferencias. Pero estos efectos son efectos sin causa. Por eso Derrida prefiere hablar de "trazo" y "arquitrazo" o "arquiestructura" y no de origen.
16. Vattimo, Gianni, "El sentido de las palabras", en *Revista de Estética* , N° 8, Centro de Arte y Comunicación, Bs. As.

como *koiné* en la cultura reciente -retorno del historicismo luego del ciclo estructural- es un hecho probado, tal como piensa Vattimo, probablemente estemos en condiciones de presenciar su caricaturización, hoy en ciernes, sobremanera si se considera el influjo del postestructuralismo en la teoría literaria actual. El peligro del juego interpretativo sin límites conducirá a lo que Barthes llamó "significosis", figura que Pierre Menard ejemplifica paradigmáticamente y por anticipado.[17]

La burla es uno de los elementos fundamentales en la estética de Borges. La burla como actitud de parodia hacia la literatura, que parece ser otra gracias al distanciamiento de los sujetos involucradas en ella y sus productos. Exhibe el trabajo de producción de sentido pues legitima el alejamiento entre la verbalización y lo verbalizado. Introduce adrede

17. Recordemos que Pierre Menard es un simbolista y como tal tiene la intención de producir una obra definida, pero para estimular un máximo de apertura, de libertad y goces imprevistos. Sin embargo, a esa premisa simbolista expresada de un modo contundente en la máxima hermenéutica de Valery ya mencionada, U. Eco opone cierta reserva, quizás con el propósito de evitar los peligros de la significosis. Según Eco, el simbolismo trata de favorecer la recepción, no de un significado, sino de un esquema general del significado, "una estela de significados posibles todos igualmente imprecisos e igualmente válidos". ("El problema de la obra abierta", en *La definición del arte*, M. Roca, Barcelona.) La posibilidad de diversas lecturas no autoriza a una interpretación absolutamente libre sino a una interpretación orientada en sus rasgos esenciales. En el caso de una obra de Bretch (el ejemplo es de Eco) la libre interpretación crítica del espectador es orientada hacia respuestas de tipo revolucionario que suponen hábitos lógicos tomados de la dialéctica marxista. La red de posibilidades interpretativas está inscrita en un "campo" cuyos límites aparecen determinados por la estructura lógica de la obra. Paul Ricoeur también ha intentado establecer un límite a las variaciones imaginarias al hablar de "polisemia reglamentada". Esta polisemia reglamentada está en la encrucijada de dos procesos. El primero, dice Ricoeur, es el que tiene origen en el signo como "intención acumulativa". Este proceso, liberado a sí mismo, conduce a una expansión "que va hasta la sobrecarga de sentido (overload) como se ve en ciertas palabras que, a fuerza de significar demasiado, no significan ya nada". El otro proceso es el de limitación, ejercido por el resto del campo semántico. Aquí Ricoeur entra en campo saussuriano al apelar al célebre concepto de valor introducido por el lingüista suizo. El signo, decía Saussure, no tiene o no es, una significación fija, sino un valor, en oposición a otros valores. De modo que la regulación de la polisemia reglamentada resulta semejante a la organización del sistema fonológico (aunque también es de destacar -advierte Ricoeur- que existe una profunda diferencia entre la organización de un campo semántico y un sistema fonológico, dado que en el primero no se trata meramente de valores opositivos que tengan una función diferencial, sino de signos con valores acumulativos). La regulación de la polisemia (y por lo tanto la regulación interpretativa) surge entonces, para Ricoeur, de un conflicto entre la expansión semántica y la función limitante del campo. (Véase *Hermenéutica y estructuralismo*, La Aurora, Bs. As., 1975 cap. III, de donde se extrajeron las frases aquí vertidas.)

una perturbación en el funcionamiento de la lengua, denunciando el carácter relativo de los sistemas de representación a fin de despertar una sospecha sobre la ilusión de que exista un discurso portador de verdad. De esta manera, "la literatura se parodia a sí misma, es decir, la escritura de un autor parodia la escritura de otro (y aún la propia)".[18]

Pero, por otra parte, merced al concepto de desdoblamiento del texto, el juego borgeano legitima el robo y la pérdida del áurea del texto original pues es una exigencia del propio texto original su conversión en otro texto. El autor asume el discurso original como propio, al transformarlo con su propio trabajo. La apropiación es todo lo contrario de la contemporaneidad y de la congenialidad, de modo que supone el distanciamiento histórico. Además, la apropiación del texto a la situación presente de Menard está ligada al distanciamiento dialéctico característico de la escritura.[19] Con respecto a la apropiación del texto a la situación presente de Menard, Cucatto ve en esto otro movimiento del juego borgeano: considerar a la apropiación desde una instancia ficticia: el original (Quijote de Cervantes) está ausente —presencia de lo que no está. La traducción (Quijote de Menard) está presente. Entre ambos —autor y traductor— se desarrolla la nota como escenario y la legitimación del robo. Pero es posible agregar algo más aún: si es correcta la hipótesis de Unamuno según la cual el historiador arábigo Cide Hamete Benengali, personaje de la novela que se indica como autor de los manuscritos que cuentan las aventuras de don Quijote, no es un recurso puramente literario sino el nombre de un ser real que le dictó a Cervantes la historia, una historia real y verdadera, es decir, si la operación que realiza Cervantes ya supone la apropiación de la historia de C. H. Benengali, entonces Menard, en rigor, efectúa el robo de un robo, expropiación de expropiación.[20]

18. Cucatto, op. cit.

19. El problema del distanciamiento dialéctico que impone la escritura también fue trabajado por Ricoeur. Para este autor el texto es el paradigma de la distanciación en la comunicación y revela un carácter fundamental de la historicidad de la experiencia humana, pues es una comunicación en y por la distancia. Aunque remarca que la cuestión de la estructura no es la única problemática del texto (tema que aquí no abordaremos), señala que la fijación por la escritura crea lo que Gadamer llamó la "cosa" del texto, sustraída del horizonte intencional del autor. Esta autonomía del texto tiene una consecuencia hermenéutica importante: la distanciación es constitutiva del fenómeno del texto como escritura y también condición de interpretación. El libro separa al escritor del lector y produce una doble ocultación. En cierto modo, dice Ricoeur, leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo. (Véase *Du texte à l'action, Essais d'hemeneutique II*, Ed. Du Seuil, París, 1986.).

20. Dicho sea de paso, la estrategia de expropiación de obras ajenas, en los días que

Conclusión

Se ha visto que los textos del pasado en las doctrinas herederas de la filosofía heideggeriana pueden ser pensados desde dos modos alternativos: uno de revitalización de la tradición (Gadamer), otro de ruptura y transgresión (Derrida). Nuestra lectura del *Pierre Menard,...* , conduce a una conclusión, a saber: Borges escapa a la alternativa de elección referida. Y la razón fundamental de que esa alternativa sea impertinente en relación a Borges, está ligada a una cuestión de pertenencia. Borges es un autor excéntrico, un autor del margen real, no del margen pensado por la centralidad europea. Y una dominante cualidad de ese margen, tal vez "esencial", es la presencia del humor como temple cultural. Desde este enfoque hay que dirigir la mirada a los textos borgeanos para captar su verdadera significación. En ellos no hay nunca un tematizar serio de los problemas metafísicos o de crítica literaria sino un abordaje y apropiación de los sistemas, doctrinas, argumentos, escuelas, que dan respuestas a esos problemas, que lleva básicamente una intención paródica. Sus piezas son, en primer lugar, piezas humorísticas que desempeñan una función liberadora. (Función que se revela mejor que en ninguna otra parte en las ficciones que confrontan razonamientos contradictorios -verbigracia Los *teólogos* - que producen un efecto cómico frente a la seriedad dialéctica que, en igual situación, resolvería la contradicción mediante la síntesis superadora).

Vattimo ha hablado de la metafísica como una enfermedad, al traducir el término *Verwindung* empleado por Heidegger en las páginas de *Identidad y diferencia.* [21] Pero a la enfermedad metafísica sucede la

vivimos, tras los funerales del arte, se encuentra sumamente extendida y hasta legitimada por la crítica. Véanse, por ejemplo, las obras de Mick Bildo, un Pierre Menard plástico que copia a Picasso, Chagall, De Chirico. También son de interés especial las obras de Cindy Sherman y Sherrie Levine. En ellas la apropiación adquiere una singular peculiaridad feminista pues la "operación estética" consiste en expropiar a los artistas masculinos que, según la postura feminista, se han apropiado de la historia del arte. Sherman realizó en una de sus obras un simulacro fotográfico con un cuadro de Caravaggio sustituyendo *el* modelo por *la* modelo (ella misma). El interés de estas obras se agiganta si se considera que están, en buena medida, dictadas por las tesis deconstructivistas de un *hombre* como Derrida.

21. La *verwindung* es, dice Vattimo, "algo que es análogo a la *ueberwindung*, la superación o rebasamiento, pero que se distingue de esta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del 'dejar atrás' que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos (...)la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como un dolor al que uno se resigna o también podríamos decir, aprovechando la polivalencia del término 'remitirse', que la metafísica es algo de lo que

muerte. Y este hecho, naturalmente, es difícil de ser aceptado, aún por los seguidores de Heidegger. Al menos, dice la conciencia europea de fin de milenio, quedarán nuestras huellas, nuestros monumentos mudos, como la a de *differance* , que se escribe o se lee, pero no se oye. Nadie nos oirá, dice, pero nos leerán. Quedaremos como una pirámide egipcia, cuya forma es la de la letra cuando se la escribe con mayúscula. La misma *A* de *Alêtheia* , la de *differance* que "permanece silenciosa, secreta, discreta como una tumba (...) fenómeno que, si sabemos descifrar la leyenda, no está lejos de señalar la muerte de la dinastía" (*La differance*).

Borges está lejos del debate argumentativo sobre la vida o la muerte del logos. Pero, además, el tratamiento de la tradición implica la apropiación libre de lo ajeno con vistas al juego del humor que, podemos decir, "supera", sin *Verwindung* ni ruptura, la prolongada enfermedad metafísica. Pierre Menard es la figura del juego borgeano creada para esa apropiación de la tradición ajena y, al mismo tiempo, para ejercer la burla sobre ella. [22]

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

This paper deals with Pierre *Menard, autor del Quijote*. Borges's text is considered to be a mockery of the interpretation theories; especially of

uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (que se envía)" Vattimo Gianni, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, cap. X.

22. Renzi, el personaje de *Respiración artificial* de Ricardo Piglia, sugiere que Pierre Menard, ese francés que escribe en español un Quijote apócrifo, es una patética transfiguración borgeana de la figura de Paul Groussac, el erudito pedante y fraudulento que por obra del destino y la superstición europeísta de nuestra cultura se convierte en el árbitro y juez inapelable de la vida intelectual del Río de la Plata. Groussac escribe un libro llamado *Un enigma litteraire*, en donde anuncia al mundo que ha logrado descubrir a un tal José Martí (no el prócer cubano), que es el autor de un falso Quijote. Lo más paradógico, enigmático, misterioso, señala Renzi, es que el supuesto continuador plagiario de Cervantes, insólitamente, haya muerto antes de que apareciera impresa la primera parte del Quijote verdadero. Ha sido Groussac, dice Renzi, quien empleó esa técnica de lectura que Menard reproduce: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. ¿Pero y si ese José Martí, autor del fálso Quijote del que habla Groussac, hubiera sido un oyente de la historia del árabe Cide Hamete Benengali, antes que Cervantes?

Heideggers's philosophy and its derivations in hermeneutics and post-structuralistic doctrines. According to the hypothesis, this mockery results as a peculiar "overcoming" of the metaphysics.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

DISCUSION

VERDAD Y REALIDAD: COMENTARIOS A LA PROPUESTA DE LEON OLIVE

Ana Rosa Pérez Ransanz

Los presentes comentarios continúan una discusión que comenzó con la presentación del libro *Conocimiento, Sociedad y Realidad* [*CSR*] de León Olivé, la cual tuvo lugar en México, en junio de 1988 (los textos de dicha presentación, junto con las respuestas de Olivé, se publicaron en *Diánoia 1988*). Aquí retomo la discusión en lo que toca a la noción de verdad que asume este autor, señalando algunas dificultades que veo en su intento de articular una concepción puramente epistémica de la verdad con una concepción realista como la que defiende en *CSR*. Cabe señalar también que algunas de las tesis que aquí discuto se encuentran reafirmadas en la respuesta que da Olivé a una serie de objeciones y comentarios críticos a *CSR*, los cuales se le plantearon en un seminario que tuvo lugar en Argentina, en agosto de 1989 (esta discusión se publicó en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVI, No. 3).

Un realismo sui generis.

Comencemos por ubicar el tipo de realismo que propone Olivé. Se trata ciertamente de un realismo peculiar en tanto combina dos supuestos, muy básicos, cada uno de los cuales proviene de perspectivas que tradicionalmente se han considerado antagónicas en la discusión del realismo. Olivé, por una parte, asume la realidad como una totalidad estructurada de objetos independientes de los marcos conceptuales; esto es, se compromete con la existencia independiente de un mundo ya hecho. Por otra parte, sin embargo, asume la verdad como "aceptabilidad en condiciones puras de racionalidad", lo cual implica concebir la verdad como un tipo especial de *justificación* de las proposiciones, rechazando la liga entre verdad y correspondencia.

El carácter *sui generis* de esta propuesta resalta frente a la fuerte coherencia que mantienen entre sí los supuestos de cada una de las perspectivas tradicionalmente antagónicas. Adoptando la difundida terminología de Putnam, me referiré a estas perspectivas como "externalista" e "internalista"; y para poner de manifiesto tanto su coherencia interna como sus diferencias, consideraré la forma en que asumen la relación entre *verdad* y *justificación*.

En la perspectiva externalista se parte de la intuición de que aquello que hace verdadera o falsa una creencia es algo *distinto* de las creencias mismas, y por tanto, distinto de las razones que tenemos para creer. El valor de verdad de las creencias, o de las proposiciones, depende de un *mundo* que existe y tiene una naturaleza determinada, independientemente del conocimiento que los sujetos tengan o puedan tener de él. De esta manera, se separa nítidamente la noción de verdad de la noción de justificación, y se concibe la verdad como alguna forma de correspondencia entre proposiciones y estados de cosas externos.

En la perspectiva internalista, en cambio, se parte de la intuición de que todos nuestros conceptos -incluyendo el de verdad- y todas nuestras creencias dependen fuertemente de las capacidades y recursos con los cuales contamos en tanto sujetos cognoscentes. De aquí que aquello que consideramos como el *mundo* esté, al menos en parte, constituido por el conocimiento que tengamos de él (o según las distintas versiones: por nuestra capacidad de referirnos a él, por el poder sintetizador de la mente, por nuestra imposición de esquemas conceptuales, teorías, lenguajes, etc.). Y de aquí que la verdad deba analizarse en términos de las razones que tenemos, o podemos tener, para creer. De esta manera, la verdad se concibe como alguna forma de justificación de las proposiciones.

Así las cosas, desde una perspectiva externalista resulta natural concebir la verdad como correspondencia, pues se tiene el compromiso con un mundo como totalidad de entidades y procesos independientes, tanto en su existencia como en su forma de existir, de los sujetos o de sus marcos conceptuales. De igual manera, desde una perspectiva internalista resulta consecuente el que la verdad tenga que permanecer atada a la justificación, dado que el mundo, el lenguaje, y sus relaciones, se conciben todos como dependientes de algún marco conceptual. Pero en cambio, resulta difícil entender la articulación de una propuesta como la de Olivé, donde se adopta una concepción externalista de la realidad junto con una concepción internalista de la verdad. Frente a un realismo como éste uno se pregunta ¿por qué se rechaza la verdad como

correspondencia, y se asume una noción puramente epistémica, cuando se está cargando con el supuesto metafísico de un mundo de objetos independientes? O a la inversa, ¿por qué se postula un mundo así cuando la verdad se concibe como una forma ideal de justificación?

Defensa de una concepción internalista de la verdad.

Formulemos por lo pronto una pregunta más específica: ¿qué ganamos con una noción de verdad que la haga depender exclusivamente de la justificación, omitiendo toda referencia a las cosas tal como son en sí mismas? Se antoja que la respuesta tendría que ir en el sentido de que, en principio, ello nos permitiría contar con un concepto de verdad que fuera humanamente accesible y, por tanto, efectivamente aplicable a las proposiciones. Respuesta que justo implicaría una ventaja notable frente a las versiones correspondentistas. Sin embargo, el mismo Olivé afirma que "la dificultad para encontrar *criterios* que nos permitan decidir que una cierta proposición *es* verdadera y no sólo *creer* que es verdadera, es la misma con la que tropiezan las concepciones de la verdad como correspondencia." (*Diánoia 1988*, p. 243)

En efecto, su caracterización de la verdad como "aceptabilidad racional para cualquier sujeto en condiciones epistémicas ideales", a pesar de no rebasar el ámbito de las razones, tropieza con la misma dificultad que las versiones de la correspondencia porque, al igual que ellas, está diseñada para salvaguardar el carácter *absoluto* de la verdad. Olivé idealiza la justificación, postulando condiciones puras de racionalidad, para poder tener una noción de aceptación, y por tanto de verdad, totalmente *independiente* de los marcos conceptuales específicos: las proposiciones verdaderas son aquéllas que tendría que aceptar cualquier sujeto que estuviera en condiciones epistémicas ideales, pues en esas condiciones dichas proposiciones son justificables de manera concluyente e irrevocable.

Esta estrategia se deja ver cuando Olivé insiste en la necesidad de distinguir entre verdad y objetividad. Para este autor, la objetividad es, en pocas palabras, aceptabilidad racional en condiciones epistémicas de hecho, con lo cual ésta queda *relativizada* a las razones disponibles en cada marco conceptual. Frente a la objeción de que su noción de verdad "no se elabora significativamente mucho más allá de lo que sostiene respecto de su noción de objetividad" -como le plantea Cristina Di Gregori (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVI No. 3, p. 327)- o

frente a la objeción de que su noción de verdad resulta redundante para el análisis de las proposiciones, dado que en la práctica es imposible distinguir las proposiciones verdaderas de las proposiciones objetivas (Cf. *Diánoia 1988*, p. 236), Olivé tiene en el fondo la misma respuesta, aunque no la exprese así: su noción de verdad le permite hacer algo que su noción de objetividad no le permite, a saber, preservar el arraigado supuesto de que las proposiciones tienen un valor de verdad propio, lo conozcamos o no. Sin una noción absoluta de verdad no se podría sostener que el valor de verdad es una propiedad intrínseca de las proposiciones.

De acuerdo con la respuesta explícita de Olivé, la importancia de mantener una noción genuinamente universal de verdad radica en que nos permite seguir utilizando la lógica clásica, sin tener que relativizar la aplicación de sus principios básicos: un historiador de la ciencia, por ejemplo, "... puede aplicar correctamente el principio lógico elemental del tercero excluido y sostener que [una] proposición o es verdadera o no lo es, aunque él no pueda decidir cuál es el caso ...", pero sin la noción de verdad, y sólo con la de objetividad, "... no podría aplicar dicho principio lógico, pues no es correcto decir (sin relativizar) que la proposición es objetiva o no lo es; lo más que podría decir sería que la proposición es objetiva o no lo es en *relación con algún marco conceptual específico* ... Esta es la importancia de la defensa que se hace en el libro de una noción genuinamente universal de verdad." (*Diánoia 1988*, pp. 243-244)

Esta extraña manera de justificar la importancia de contar con una noción absoluta de verdad encubre, a mi modo de ver, la motivación de fondo de Olivé: seguir manteniendo el supuesto de que las proposiciones tienen en sí mismas un valor de verdad. El afirmar que cualquier sujeto, en relación con cualquier proposición, puede aplicar correctamente el principio del tercero excluido y sostener que es verdadera o no lo es, aunque él no pueda decidir cuál es el caso, implica claramente este supuesto de la verdad como propiedad intrínseca de las proposiciones. Pero no sólo eso. La preocupación de Olivé por garantizar la aplicación no relativa de un principio lógico como el del tercero excluído, indica también que la noción absoluta de verdad se asocia con una lógica bivalente.

Es importante señalar aquí que, con total independencia de los supuestos externalistas o internalistas en cuanto a la verdad, los desarrollos contemporáneos en el campo de la lógica han puesto en claro el alc*ance limitado* de la lógica clásica bivalente. El cuestionamiento

de sus principios elementales ha dado lugar a sistemas no-clásicos, los cuales se han mostrado más aptos para el análisis y la reconstrucción de diversos ámbitos del conocimiento. Las lógicas polivalentes, por ejemplo, que tienen su origen en el rechazo del principio semántico de bivalencia: todo enunciado es verdadero o falso, resultan claramente más adecuadas que la lógica clásica para lidiar con el importante problema de la aproximación. Otro ejemplo pertinente para nuestra discusión es el de las lógicas que se basan en la noción de conjunto difuso introducida por Zadeh, y donde los procesos de inferencia son de naturaleza semántica más que sintáctica; estos sistemas tienden a recuperar la imprecisión del razonamiento habitual y pretenden dar cuenta del hecho de que los enunciados del lenguaje natural no son, por lo general, ni verdaderos ni falsos, sino verdaderos o falsos con un cierto grado y en un cierto sentido.

Por otra parte, el principio del tercero excluido, a veces identificado con el principio de bivalencia, ha resultado el principio más cuestionado en la historia de la lógica. Este principio está detrás de todas las dicotomías tajantes que se han tratado de establecer en relación con algún dominio de investigación, y dondequiera que se pretenden determinar distinciones absolutas. Por tanto, sólo será aplicable o válido cuando se trate de predicados (propiedades o relaciones) que no admitan grados o niveles. Y en tanto principio de bivalencia, el tercero excluido sólo se podrá aplicar de manera directa a proposiciones cuyos conceptos no requieran de un tratamiento gradual. Si esto es así, me parece que Olivé tendría que reconocer que su noción de verdad, en tanto asociada al principio del tercero excluido -como una cuestión de todo o nada-, no tiene una aplicabilidad irrestricta, es decir, no es aplicable como él pretende a cualquier proposición. Su noción de verdad, en lugar de garantizar la aplicación universal del tercero excluido, quedaría más bien circunscrita al alcance restringido de aplicación de este principio.

Cabe aclarar que la referencia a las lógicas no-clásicas no pretende sugerir que el problema de la naturaleza de la verdad pudiera ser resuelto dentro del campo de la lógica; se trata simplemente de que se considere el amplio horizonte de posibilidades que abre el desarrollo del instrumental lógico. Se puede, por ejemplo, seguir manteniendo una noción absoluta de la verdad como propiedad intrínseca de las proposiciones al mismo tiempo que se la concibe como un concepto gradual. Y esto independientemente de que se asuma una perspectiva externalista o internalista. Tanto la correspondencia como la

aceptabilidad se pueden tratar como conceptos graduales. De esta manera, el atrincherado supuesto bien podría adoptar formulaciones más matizadas, como por ejemplo: las proposiciones tienen un grado de verdad propio, lo conozcamos o no (lo cual abarcaría, desde luego, los casos extremos de verdad o falsedad completa). Para un externalista, el grado de verdad intrínseco indicaría la medida en que una proposición describe correctamente la realidad. Para un internalista, indicaría el grado de aceptabilidad de una proposición bajo condiciones epistémicas ideales.

Otra limitación de la noción de verdad que asume Olivé, generada en este caso por el carácter puramente epistémico que le otorga, es que dicha noción no refleja lo que entende*mos* por verdad. Cuando se define verdad en términos de aceptabilidad y justificación, no se puede dar cuenta de las *pretensiones* de verdad de los sujetos ni de los usos efectivos de este concepto. Como muestra Luis Villoro, las pretensiones de verdad son claramente distintas de las pretensiones de justificación. Lo que se quiere decir cuando se afirma que una proposición es verdadera, es que lo enunciado forma parte del mundo real, independientemente de que esa proposición logre, o pueda lograr bajo ciertas condiciones, el acuerdo intersubjetivo. Las pretensiones de verdad son pretensiones de c*orrespondencia* con algo que está "ahí afuera". "Verdad" está emparentada con "realidad", "justificación" con "intersubjetividad". (Cf. D*iánoia 1988*, pp. 239-240) Lo mismo sucede cuando en una comunidad científica se acepta una teoría como verdadera: se considera que las entidades y procesos que postula realmente existen y son como ella los describe. Las pretensiones de verdad rebasan el terreno puramente epistémico, el ámbito de las razones, y revelan un compromiso ontológico.

Ninguna de las versiones internalistas de la verdad (Putnam, Habermas, Olivé) puede reflejar estas pretensiones. Se trata de caracterizaciones muy alejadas de nuestras intuiciones habituales acerca de la verdad, por lo menos en nuestra tradición científica y cultural. Ciertamente esto no constituye, por sí mismo, una objeción. En principio, la elucidación de la noción de verdad no tiene por qué coincidir con la elucidación de las pretensiones de verdad. Sin embargo, una teoría de la verdad que ignore o que no pueda dar cuenta de estas pretensiones, tampoco puede explicar el papel fundamental que juega la verdad como idea r*egulativa*. La verdad entendida justamente como correspondencia o adecuación de nuestras teorías con la realidad es una idea que ha cumplido una función heurística innegable en el desarrollo

del conocimiento, y ha sido uno de sus motores más efectivos, aunque no el único. Por tanto, al eliminar la idea de correspondencia, las concepciones puramente epistémicas de la verdad resultan poco adecuadas para una teoría del desarrollo científico.

El divorcio entre verdad y realidad

Retomemos ahora la pregunta ¿por qué Olivé asume una concepción de la verdad que excluye toda relación con la realidad independiente, sobre todo cuando tiene el compromiso ontológico con esta realidad? Esto es, desde el punto de vista de las tesis que le interesa defender, ¿es necesario o conveniente que asuma una noción de verdad semejante? Veamos.

Tal como este autor desarrolla su propuesta en *CSR*, queda claro por qué concibe verdad y realidad en la forma en que lo hace; pero no queda claro -a mi parecer- que pudiera haber un punto de articulación entre estos dos supuestos básicos. A Olivé le interesa, por una parte, dar cuenta de la dimensión social del conocimiento, es decir, del conocimiento como algo que se construye, se acepta y se aplica en contextos sociales específicos. Por otra parte, también le interesa defender la idea de que el conocimiento, a pesar de ser un producto social, puede ser conocimiento genuino de una realidad que no es una construcción de los seres humanos.

El peso que otorga Olivé al aspecto de la construcción social es lo que explicaría la manera internalista como caracteriza las propiedades del conocimiento, haciéndolas depender únicamente de las capacidades y recursos de los sujetos que conocen. Por esto restringe la verdad a la justificación y aceptación. Pero, por otro lado, la pretensión de que el conocimiento alcanza una realidad independiente, tal como es en sí misma, requiere la postulación de corte externalista de esa realidad. La manera que encuentra Olivé de justificar esta postulación -la cual no discutiré aquí- es alegando su indispensabilidad para la explicación del cambio de marcos conceptuales.

Ahora bien, cuando Olivé excluye de su concepción de verdad la idea de correspondencia con la realidad independiente -al rechazar todas las versiones de la correspondencia metafísica-, establece un divorcio entre verdad y realidad que le genera problemas con su concepción del conocimiento.

La mera idea de "conocimiento auténtico" que maneja Olivé, que es central en su sistema, presupone la idea de correspondencia metafísica.

Sin esta correspondencia no podrían tener sentido afirmaciones como la siguiente: "El genuino conocimiento científico es conocimiento (creencias verdaderas) acerca de ese mundo independiente." (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XVI, No. 3, p. 349, énfasis mío). Pero ¿dónde está el puente entre el conocimiento genuino y "el mundo tal y como éste es"? ¿Desde dónde se establece esa correspondencia? Si el conocimiento auténtico remite a las proposiciones verdaderas, y si éstas remiten, en última instancia, sólo a las condiciones puras de racionalidad, entonces una de dos: o bien es la justificación misma de las proposiciones (bajo esas condiciones de racionalidad) la que garantiza su correspondencia con el mundo independiente, o bien se necesita incluir la correspondencia como otra condición de la verdad de las proposiciones. No se me ocurre otra forma en que Olivé pudiera darle un lugar a la correspondencia metafísica, y de no hacerlo su noción de conocimiento genuino simplemente se quedaría en el aire.

El tomar la primera opción implicaría el compromiso con el espinoso supuesto de que lo racional garantiza lo real. Los principios universales de racionalidad, al quedar como los únicos responsables de la verdad de las proposiciones, son lo único que podría justificar que hubiera "conocimiento genuino" del mundo independiente. Esto es, dichos principios tendrían que tener el poder de alcanzar la realidad tal como es en sí misma. Ahora bien, quizá Olivé no tendría mucho reparo en asumir este compromiso adicional; los principios de racionalidad son tan poderosos, en su concepción, que atribuirles una función más no haría demasiada diferencia. Notemos que estos principios establecen las condiciones bajo las cuales se podría justificar, de manera definitiva e irrevocable, cualquier proposición que fuera aceptable para cualquier sujeto. Pero esto claramente supone que, en principio, cualquier proposición es inteligi*ble* para cualquier sujeto, sea cual sea su marco conceptual (no tendría sentido la cuestión de si una proposición es universalmente aceptable si no fuera comprensible para cualquier sujeto); por tanto, los principios de racionalidad también tienen que ofrecer las condiciones de inteligibilidad universal, es decir, de posibilidad de intertraducción para proposiciones cualesquiera.

Me parece que semejantes principios de racionalidad universal (que además son, según Olivé, condición de posibilidad de que haya sistemas de creencias, comunicación y vida social), bien podrían garantizar la correspondencia metafísica de las proposiciones universalmente aceptables. La racionalidad, como la entiende Olivé, ya es una racionalidad absoluta, una racionalidad desde la perspectiva del

Ojo de Dios, pues se trata de la racionalidad desde un punto de vista in*corregible*. El postular que esta racionalidad garantiza además el acceso a lo real, no la haría más absoluta de lo que ya es.

La segunda opción: incluir la correspondencia metafísica como o*tra* condición de la verdad de las proposiciones, mantendría en cambio una clara independencia entre lo racional y lo real. No bastaría la aceptabilidad universal para garantizar que una proposición sea verdadera, es decir, para que sea conocimiento auténtico. Se exigiría además su correspondencia con el mundo independiente. Pero tampoco bastaría la correspondencia, pues ésta se postularía sólo como condición necesaria. De esta manera, la verdad tendría una doble composición: aceptabilidad y correspondencia, donde cada una sería necesaria, y juntas serían suficientes para la verdad de una proposición.

Por esta vía, Olivé podría seguir defendiendo a la verdad como una noción epistémica y social, es decir, como no separable de los sujetos que producen y aceptan el conocimiento, sin tener que divorciar verdad y realidad. Lo único que necesita Olivé, para lograr sus propósitos, es afirmar que la correspondencia no es suficiente para la verdad de las proposiciones, pero no necesita rechazar la correspondencia, sobre todo cuando es una idea que está presupuesta en su concepción del conocimiento y del desarrollo científico, y cuando además es una idea que puede tener cabal sentido en su sistema, ya que tiene el compromiso con un mundo ya hecho.

La alternativa excluyente: aceptabilidad *o* correspondencia, noción epistémica *o* noción metafísica de verdad, no tiene por qué plantearse para una concepción compleja del conocimiento como es la que quiere defender Olivé. Uno de los aspectos más originales y desafiantes de su intento es que no respeta los casilleros de las perspectivas tradicionales. Querer dar cuenta del conocimiento como una construcción social y pretender, al mismo tiempo, que esa construcción alcanza una realidad independiente, bien podría requerir de una noción de verdad también compleja.

Esta sugerencia para ensamblar mejor una propuesta como la de Olivé -en el caso de que este autor rechazara la primera opción de que lo racional garantiza lo real, aceptando que pudiera haber proposiciones justificables para cualquier sujeto que, sin embargo, enunciaran situaciones que no tuvieran una existencia real- ofrecería las siguientes ventajas:

—La doble composición de la verdad amarraría el conocimiento a la realidad (al exigir correspondencia), y a la vez mantendría su

dependencia de la dimensión social (al exigir aceptabilidad).

—Se le daría entrada a la correspondencia por la puerta principal, sin hacerla subsidiaria de la racionalidad; lo cual significaría admitir la sensata posibilidad de que la racionalidad tuviera límites para atrapar la realidad tal como es en sí misma.

—Se podría dar cuenta de las pretensiones de verdad de los sujetos (las cuales son pretensiones de correspondencia), y ello permitiría explicar la función heurística que ha cumplido la verdad como idea regulativa en el desarrollo del conocimiento.

—El arraigado supuesto de la verdad como propiedad intrínseca de las proposiciones, recuperaría su sentido original y claro bajo una noción de verdad que incluyera correspondencia (una proposición es en sí misma verdadera porque enuncia un hecho real).

—Por último, la manera en que Olivé reconstruye el cambio de marcos conceptuales y el desarrollo científico (apoyándose en la existencia de mecanismos y entidades reales que se preservan a través de esos cambios), quedaría mejor articulada en su sistema; su tesis de que "tanto las teorías predecesoras como la sucesora tienen referencia genuina" y que: "Lo que ocurre es que la nueva teoría describe a través de sus modelos, de una manera más *adecuada* que sus predecesoras, el mismo tipo de mecanismos referidos y descritos de manera más burda por aquéllas" (*CSR*, pp. 249-250, énfasis mío), es una tesis que descansa, de manera central, en la idea de correspondencia metafísica. (Por cierto, nótese que aquí Olivé la está utilizando además bajo un enfoque gradual o aproximativo.)

Lo anterior parece mostrar que en un realismo como el que quiere defender Olivé no se puede prescindir de la correspondencia metafísica. Una concepción puramente epistémica de la verdad, tal como él la postula en *CSR*, no alcanza para articular sus tesis acerca de la realidad, el conocimiento, y la *relación* entre realidad y conocimiento. Por otra parte, no parece que el darle abiertamente un lugar a la correspondencia metafísica implicara un conflicto serio con alguno de sus supuestos básicos.

Espero que estos comentarios puedan ser de alguna utilidad en el desarrollo de un programa de investigación tan rico, sugerente y ambicioso, como el que ha emprendido León Olivé a partir de *CSR*.

Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM

BIBLIOGRAFIA

Di Gregori, Ma. Cristina (ed.), "Sobre Conocimiento, Sociedad y Realidad de León Olivé", en Revista Latinoam*ericana de Filosofía*, vol. XVI, No. 3, noviembre de 1990, pp.319-351.

Olivé, L., A. R. Pérez Ransanz, L. Villoro, "Presentación de *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, de León Olivé", en *Diánoia* 1988, No. 34, UNAM-FCE, México, pp. 231-247.

Olivé, León, *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, FCE, México, 1988.

Philosophy & Social Criticism

Focusing on:

- ○ American philosophy
- ○ Continental thought
- ○ Politics
- ○ Ethics
- ○ Law
- ○ Hermeneutics
- ○ Literary theory
- ○ Cultural critique
- ○ Modernity and postmodernity

PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM

PHIL
SOP
SOCI
CRIT
SM

Past special issues available on:

Foucault ○ **Ricoeur** ○ **Ethics**
($10 postpaid)

Language ○ **Nuclear Debate**
($6 postpaid)

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 Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

RESPUESTA A "VERDAD Y REALIDAD" DE ANA ROSA PEREZ RANSANZ

León Olivé

Ana Rosa Pérez Ransanz, en "Verdad y Realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé", presenta varias críticas puntuales, así como una sugerencia importante y central, en relación con el programa y con diversas ideas que he defendido en *Conocimiento, Sociedad y Realidad* (CSR, en adelante), y en algunos otros trabajos (por ejemplo, Olivé 1986 y 1988 a).

En esta respuesta comentaré varias de las más importantes críticas de Pérez Ransanz, pero me centraré en su sugerencia principal, a saber, la idea de que la elucidación de la noción de verdad -que he discutido en los trabajos antes mencionados- requiere una condición de adecuación, además de la de aceptabilidad racional.

En lo que sigue mostraré una manera de incorporar esa sugerencia, de forma que la elucidación de la noción de verdad mantenga una condición de aceptabilidad racional, y otra de adecuación. Esta elucidación, en términos generales, me parece que sigue siendo compatible con el programa que he defendido desde CSR. Pero debo adelantar que al aceptar la sugerencia de Pérez Ransanz, quedo comprometido con una modificación mayor en los presupuestos de aquel programa, la cual explicaré a continuación. Para eso conviene repasar algunos de los supuestos de CSR.

Pérez Ransanz ha subrayado atinadamente dos intereses básicos en CSR: "A Olivé le interesa, por una parte, dar cuenta de la dimensión social del conocimiento, es decir, del conocimiento como algo que se construye, se acepta y se aplica en contextos sociales específicos. Por otra parte, también le interesa defender la idea de que el conocimiento, a pesar de ser un producto social, puede ser conocimiento genuino de una realidad que no es una construcción de los seres humanos".

En función de esos intereses, en CSR se defiende la interpretación de la verdad como un tipo de justificación, en términos de aceptabilidad racional; esto es tener una idea epistémica de la verdad, que lleva a un

rechazo de la interpretación de la verdad como correspondencia metafísica. Pero en CSR hay otra intuición básica, que consiste en el supuesto realista fuerte de la existencia de una realidad estructurada en sí misma; una realidad "ya hecha", formada por objetos y por hechos cuya existencia es completamente independiente de los recursos conceptuales que los seres humanos ponen en juego para obtener conocimiento de la realidad.

La modificación mayor que debo hacer es en relación con este supuesto del realismo metafísico que estaba presente en CSR. En particular, la modificación se refiere a las nociones de objeto y de hecho que asume el realismo metafísico, y específicamente a la idea de que los objetos y los hechos son entidades cuya existencia e identidad de ninguna manera está vinculada con, ni mucho menos depende de, los marcos conceptuales que los seres humanos aplican en los procesos de producción de conocimiento.

A partir de las propuestas de Putnam en torno al realismo interno, así como de discusiones anteriores con Pérez Ransanz, ahora creo que no es correcta la idea de que en relación con la existencia y la identidad de los objetos y los hechos no hay participación alguna de los marcos conceptuales. La idea del realismo interno, que ahora me parece aceptable, es que la participación de los marcos conceptuales, y su interacción con la realidad, es una condición necesaria -aunque no suficiente- para la existencia de los hechos y los objetos, y que la identidad de los hechos y de los objetos depende de los marcos conceptuales. Pero esto no significa que los hechos y los objetos sean dependientes únicamente de los marcos conceptuales. Los hechos y los objetos son partes de -y por lo tanto también dependen de- la realidad independiente. Bajo este punto de vista se considera que los objetos y los hechos resultan de la confluencia de la realidad independiente y de los marcos conceptuales. En lo que sigue expongo los lineamientos generales de esta idea, y sus consecuencias para la elucidación de la noción de verdad (mayores detalles pueden encontrarse en Olivé 1992 y 1993).

La concepción internalista de la verdad

La motivación principal que he tenido para rechazar una concepción correspondentista metafísica de la verdad -lo cual me parece que no quedó suficientemente claro en CSR- ha sido que la idea de que nuestro conocimiento genuino corresponde con hechos o con objetos reales, me

parece extremadamente oscura, y creo que nunca ha sido aclarada satisfactoriamente.

Otras dos razones para abandonar una interpretación correspondentista metafísica de la verdad son las siguientes: una es la idea de que la correspondencia metafísica va acompañada de la concepción de que es posible una única, verdadera y completa descripción de la realidad, lo que equivale a aceptar la existencia de objetos auto-identificantes, y por consiguiente una identidad entre realidad y razón, lo cual me parece una tesis metafísica indeseable. La otra razón es que la correspondencia metafísica es incoherente con un relativismo moderado, el cual admita la existencia de diferentes marcos conceptuales, en todos los cuales haya un genuino conocimiento acerca del mundo, y que sin embargo sean incompatibles en algunos aspectos fundamentales, incluyendo sus ontologías. (Las tres razones antes mencionadas las había expuesto desde una discusión publicada en 1984, véase Olivé 1984, pp. 89-90)

La última cuestión -la de dar un espacio adecuado a un cierto relativismo gnoseológico, e incluso ontológico- me parece crucial cuando se toma en serio la idea de que el conocimiento es una construcción social. Una epistemología que tome esto en serio debe contar, por un lado, con un concepto para referirse a la propiedad de las creencias y de las proposiciones de ser aceptables racionalmente por una comunidad epistémica, cuando esa aceptabilidad se analiza y se realiza estrictamente restringida al interior de un marco conceptual específico. Esa propiedad de aceptabilidad racional, restringida al interior del marco conceptual específico, no necesariamente se preserva cuando la creencia o la proposición se formula en otro marco conceptual, aunque preserve su significado, ni necesariamente se preserva cuando la creencia o la proposición es juzgada dentro de otros marcos conceptuales. Esta propiedad es la que he llamado "objetividad".

Pero la epistemología también debe contar con un concepto que se refiera a la propiedad de las creencias y de las proposiciones de ser aceptables racionalmente, cuando esa aceptabilidad no queda restringida al interior de un marco conceptual específico, sino que se mantiene en relación con cualquier otro marco conceptual en donde la creencia o la proposición en cuestión resulte inteligible y tenga el mismo significado. Esto es, se requiere de un concepto para dar cuenta de la aceptabilidad racional de las creencias cuando se trata de interacciones interesquemáticas -interacciones comunicativas de sujetos epistémicos que parten de marcos conceptuales diferentes-; y se requiere que ese

concepto al mismo tiempo dé cuenta de la adecuación de esas creencias o proposiciones a la realidad, pero a la realidad tal y como es "recortada" por ese marco conceptual, y por cualquier otro marco conceptual en donde la proposición 'p' sea inteligible preservando su significado.

La expresión metafórica de que un marco conceptual "recorta" a la realidad de cierta manera, quiere decir que por la participación de ese marco conceptual, y por su interacción con la realidad, vienen a la existencia ciertos hechos y ciertos objetos. Un ciclón, por ejemplo, existe como tal, como ciclón, sólo porque desde algún marco conceptual la realidad es dividida de tal modo que existen el planeta Tierra, su atmósfera, y ciertas perturbaciones atmosféricas que se conocen como ciclones. Todos estos objetos y fenómenos forman parte de la realidad independiente, pero existen como el objeto Tierra y el objeto ciclón, sólo en virtud del recorte que hace un marco conceptual sobre la realidad. Pero un marco conceptual puede "recortar" efectivamente a la realidad, o puede inventar una cierta "realidad" -por medio de creencias falsas, mitos por ejemplo, o por medio de la invención de objetos fantásticos. La realidad es tal que permite que algunos marcos conceptuales la recorten de manera que los ciclones forman parte de ella. Esto sería un recorte "efectivo" de la realidad. Cuando hay estos recortes efectivos de la realidad, eso quiere decir que los hechos y los objetos que vienen a la existencia a partir de la interacción del marco conceptual pertinente con la realidad son construíbles no únicamente por ese marco en particular, sino por todos los marcos conceptuales en donde esas proposiciones puedan formularse preservando su significado.

Esta segunda propiedad de las proposiciones es a la que nos referimos por "verdad". Si bien las dos propiedades mencionadas consisten -al menos en parte- en un tipo de aceptabilidad racional, no son idénticas. La objetividad se refiere a la aceptabilidad racional restringida a un marco conceptual específico, y la verdad se refiere a una propiedad de las proposiciones que necesariamente se preserva interesquemáticamente, es decir, al pasar la proposición de un marco a otro, o al ser considerada desde la perspectiva de un marco conceptual distinto, donde sin embargo la proposición puede llegar a ser inteligible con su mismo significado. En otras palabras, la objetividad es una propiedad que las creencias o las proposiciones pueden perder (por ejemplo, al cambiar el marco conceptual pertinente, o al pasar a formar parte de otros marcos conceptuales), mientras que la verdad es una propiedad que no puede perderse.

Ahora bien, la posición que he mantenido es, efectivamente, que el genuino conocimiento acerca de la realidad está formado por creencias verdaderas, y también que es un conocimiento que debe ser aceptable racionalmente -interesquemáticamente-, en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas. ¿Cuál es, entonces, la relación entre la verdad de las creencias y su aceptabilidad racional?

Una respuesta estándar es que las creencias verdaderas son aceptables, precisamente porque son verdaderas, es decir, porque muestran el mundo -porque corresponden al mundo- tal y como este mundo es, y cualesquiera que sean los estándares de justificación, si son adecuados, deben indicar que las creencias son verdaderas -que muestran cómo es realmente el mundo- y por lo tanto son aceptables.

Pero se ha disputado mucho acerca de la forma de entender el "mundo" en la frase anterior, aparte de que esa posición mantiene una concepción correspondentista metafísica, en relación con la cual he dado razones para rechazarla. Aquí es donde podemos abandonar la concepción realista metafísica del mundo como "mundo ya hecho", a favor de una concepción internalista, pero realista, la cual es compatible con una concepción epistémica de la verdad.

Bajo esta concepción internalista, parte de lo que significa que una creencia sea verdadera es que es aceptable racionalmente; de acuerdo con este punto de vista la idea de verdad es inseparable de la idea de aceptabilidad racional. Pero Pérez Ransanz correctamente ha señalado que también la idea de adecuación debe verse como inseparable de la idea de verdad, si se pretende desarrollar coherentemente un programa como el que he defendido.

Al admitir lo anterior, considero que una correcta elucidación de la noción de verdad es en los siguientes términos:

V) 'p' es verdadera si y sólo si
   i) p es un hecho (construible por todo marco conceptual donde 'p' tiene sentido y preserva su significado), y ii) 'p' es aceptable, en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas, a partir de cualquier marco conceptual donde 'p' pueda llegar a formularse preservando su significado; es decir, a partir de ese marco conceptual, en condiciones óptimas, se podrán encontrar y admitir razones a favor de 'p', y 'p' no podrá ser rebatida por buenas razones dentro de ese marco conceptual.

Esta elucidación trata de recoger la siguiente intuición. Por un lado,

como lo ha subrayado Luis Villoro en el contexto de una discusión reciente acerca de estos mismos problemas, no tenemos por qué abandonar la idea de que un hecho es lo que hace verdadera a una proposición; algo que está en el mundo real y que es aseverado. Para Villoro, un hecho es una parte de la realidad que no es puesto ahí por mi acto de enunciarlo (al hecho) (Villoro 1990, p. 84). Villoro opina que seremos capaces de juzgar como real al hecho que ha sido percibido o enunciado, en la medida en la que podamos demostrar que el hecho está dado y no propuesto, en la medida en la que se me imponga y no sea un resultado de mis deseos. (idem.) "Pero al inferir la realidad del hecho - continúa Villoro-, simplemente afirmo que no ha sido fraguado por mí, sino que forma parte de esa esfera de lo impuesto a mis acciones, deseos y creencias. Lo que asevero es que en el hecho confluyen ("se corresponden") lo aseverado y lo presente o impuesto" (idem.).

Mi opinión es que podemos ir más allá de lo que dice Villoro y afirmar -lo que entiendo que es el núcleo de un realismo interno- que el hecho es esa confluencia de lo que es enunciado y de lo que es impuesto. Lo que es enunciado incluye lo que el sujeto pone, y lo que está presente o es impuesto es lo que es dado por la realidad independiente. Así, un hecho es una parte de la realidad, que no es puesto ahí sólo por mi acto de enunciarlo.

Pero no considero que sea correcto suponer que un hecho está dado o es impuesto -como hecho- por la realidad independiente. Lo que es independiente de los deseos y creencias de los sujetos epistémicos es la realidad independiente en cuanto tal, en su totalidad. Toda ella es la que se resiste a los sujetos, y es independiente de sus deseos y de su voluntad. Pero esa realidad no es un conjunto de hechos, sino una totalidad que se impone como tal, como totalidad, a los sujetos. Cuando los sujetos epistémicos enfrentan esa realidad como totalidad, con su marco de intereses, conocimientos, creencias y otras condiciones subjetivas e intersubjetivas, y ocurre la confluencia de la realidad independiente con su marco conceptual, entonces vienen los hechos a la existencia, pues los hechos surgen de la interacción de la realidad como totalidad y su marco conceptual. Así, los hechos no son puestos ahí sólo por el acto de enunciarlos, pero tampoco son puestos ahí sólo por la realidad.

Bajo esta perspectiva cobra sentido la manera en la que propongo analizar la noción de verdad, adoptando la sugerencia de Pérez Ransanz: cuando un sujeto dice "es verdad que p", no creo que sea lo más adecuado interpretar que lo que implica esa afirmación es que p se

impone al sujeto, o que le sale al encuentro, como un hecho que preexiste y que es puesto sólo por la realidad, sino que debe interpretarse como implicando la idea de que la realidad independiente se resiste y sale al encuentro de los sujetos epistémicos, y que de acuerdo con sus intereses, su aparato perceptual, sus condiciones subjetivas y su marco de actitudes y creencias -su marco conceptual- la realidad es recortada de tal manera que dentro del contexto relevante -el contexto de la realidad que el marco pertinente ha recortado- p es un hecho, es decir p existe.Pero entonces su existencia no es independiente del marco conceptual, como tampoco lo es de la realidad independiente.

En suma, si 'p' es verdadera, p es un hecho, p forma parte de la realidad; y es correcto decir que el hecho hace verdadera a la proposición. Pero si además admitimos que los hechos no son independientes de los marcos conceptuales, y más aún que los marcos conceptuales son determinantes en la constitución de los hechos, entonces, el que p sea un hecho no es independiente de las buenas razones que puedan existir en el marco conceptual pertinente para la aceptación de 'p'.

Así, la elucidación de la noción de verdad propuesta en (V) integra la sugerencia de incorporar la idea de adecuación. Pero se trata de una adecuación internalista, no de la correspondencia metafísica, al mismo tiempo que se mantiene una concepción epistémica de la verdad.

Verdad absoluta

Una vez aclarada la manera en la que tomo la sugerencia de Pérez Ransanz de combinar una concepción de adecuación con una epistémica, quisiera comentar algunas de sus observaciones y objeciones más específicas.

Pérez Ransanz me atribuye como una "motivación de fondo" el querer "seguir manteniendo el supuesto de que las proposiciones tienen en sí mismas un valor de verdad".

Es cierto que por mi parte quiero defender la idea de que algunas proposiciones tienen un valor de verdad propio, el cual, como mencioné antes, es una propiedad que no puede perderse a través de cambios de marco conceptual. Entiendo la idea de un valor de verdad propio en el sentido de que el valor de verdad no es relativo a cada marco conceptual.

El ejemplo del historiador de la ciencia que propuse ilustra una situación en la que para un sujeto epistémico es importante -en relación

con algún estudio en particular- poder afirmar que una cierta proposición -relevante dentro del contexto que analiza- tiene un valor de verdad, aunque no disponga de un procedimiento efectivo para saber cuál es el valor de verdad específico de esa proposición y -todavía más importante- de manera que la adscripción del valor de verdad no se relativice ni al contexto que analiza, ni al propio contexto del historiador. En este caso, el historiador puede asegurar que la proposición o es verdadera o es falsa, aunque no sepa si es verdadera o es falsa. Lo importante es que si la proposición tiene un valor de verdad, ese valor no es relativo al contexto que analiza, sino que lo trasciende; y tampoco es relativo al contexto del historiador, también lo trasciende. En cambio, con respecto a la objetividad, puesto que es relativa a cada marco conceptual, el historiador no podría decir que la proposición o es objetiva o no lo es, aunque él no sepa si lo es o no; lo más que podría decir es que relativamente al contexto analizado la proposición es objetiva o no lo es.

Pero el mantener una idea de verdad que vea a ésta como trascendente a cada marco conceptual específico, no debería conducir a la idea de que la verdad es independiente por completo de los marcos conceptuales. Creo que la propuesta (V) reafirma la idea de que la verdad no es totalmente independiente de los marcos conceptuales. Según esa propuesta, si una proposición 'p' es verdadera, su verdad depende del marco conceptual en el que `p' se ha formulado, en el sentido trivial de que depende de que ese marco, al confluir con la realidad, haya dado lugar al hecho p. Pero la verdad de p no sólo depende de que el hecho p exista por la intervención del marco conceptual en cuestión (recordemos que su existencia requiere de la participación del marco conceptual); también depende de algo más. Ese algo más es doble: por un lado, que p sea un hecho construible -es decir, que puede venir a la existencia- no únicamente a partir del marco conceptual específico donde se ha formulado 'p', sino que p sea un hecho construible a partir de cualquier otro marco conceptual en donde la proposición correspondiente, 'p', pueda formularse preservando su significado; y por otro lado, el que a partir de cualquier marco conceptual en donde la proposición 'p' puede llegar a formularse preservando su significado, 'p' sea aceptable racionalmente. Lo primero se refiere a la adecuación de 'p' con el mundo, o sea que p sea un hecho (entendido internalistamente), y lo segundo se refiere a la aceptabilidad racional de 'p'. Ese doble algo más es lo que permite que la verdad de 'p' se preserve a través de la transformación de marcos conceptuales, o cuando 'p' sea

considerada a partir de otros marcos conceptuales. Esto es lo que significa que la verdad de una proposición trascienda el marco en el que está expresada la proposición.

Así pues, de acuerdo con esta noción, la verdad no es relativa a cada marco conceptual específico; pero el que no sea relativa no significa que sea absoluta en el sentido de "independiente por completo de los marcos conceptuales". De acuerdo con esta interpretación, la verdad es trascendente con respecto a cada marco conceptual específico en donde se puede expresar la proposición en cuestión, preservando su significado. En cambio, la objetividad de una creencia o de una proposición, por definición, es inmanente al marco conceptual en donde se exprese la creencia o la proposición.

Dicho lo anterior, debo reconocer que el ejemplo del historiador tal vez fue desafortunado al prestarse a la interpretación de que el meollo de la defensa de la noción de verdad dependía de una lógica bivalente o del principio del tercero excluido, y al no subrayar suficientemente la importancia de un concepto de aceptabilidad racional trascendente a cada marco. El ejemplo del historiador ciertamente está ligado a una lógica bivalente y a la predominancia del principio del tercero excluido. Pero no veo nada en lo que he afirmado sobre la elucidación de la noción de verdad en general, a partir de lo cual pueda decirse que la concepción de verdad que defiendo está intrínsecamente ligada con el principio del tercero excluido y con una lógica bivalente.

Confío en que lo anterior disipe la idea de que me restrinjo indebidamente a una lógica bivalente. Esto debe desvanecer la crítica de Pérez Ransanz en el sentido de que "Olivé tendría que reconocer que su noción de verdad, en tanto asociada al principio del tercero excluido -como una cuestión de todo o nada- no tiene una aplicabilidad irrestricta". Espero que haya quedado claro que no es mi noción de verdad la que está intrínsecamente ligada al principio del tercero excluido, y que tampoco he sugerido que ese principio tenga una aplicación irrestricta. Lo único que he sugerido es que mi noción de verdad permite la aplicación de ese principio, cuando así se requiera. Es cierto que la aplicación del principio del tercero excluido es restringida, pero hay ocasiones en las que la aplicación de ese principio es indispensable. Sería un problema para mi noción de verdad el no poder acomodar la aplicación (restringida) del principio del tercero excluido, pero creo que la elucidación de la verdad que propongo ni se sostiene ni se cae junto con el principio del tercero excluido.

Pretensiones de verdad como correspondencia

Pérez Ransanz señala que "otra limitación de la noción de verdad que asume Olivé, generada en este caso por el carácter puramente epistémico que le otorga, es que dicha noción no refleja lo que entendemos por verdad". En este caso, por supuesto, un problema es a quiénes se refiere el "entendemos" de Pérez Ransanz. Pero además, cuando ella afirma -como si no fuera controvertible- la idea de que "lo que se quiere decir cuando se afirma que una proposición es verdadera, es que lo enunciado forma parte del mundo real", creo que pierde de vista que el meollo del debate filosófico en torno a la noción de verdad es justamente el de qué es lo que queda implicado mediante la afirmación de que una proposición es verdadera. Se debe distinguir entre lo que los hablantes "quieren decir", y lo que queda implicado por la afirmación de que la proposición es verdadera.

Pero la idea de fondo de Pérez Ransanz es que la reconstrucción filosófica del concepto de verdad debe dar cuenta de la pretensión de los hablantes de que una proposición verdadera describe al mundo tal y como éste es, para explicar, por ejemplo, el papel regulativo en el desarrollo del conocimiento que ha tenido la idea de verdad como adecuación.

Considero que la propuesta de elucidar la verdad en los términos señalados arriba en (V), puede dar cuenta de esa pretensión -y por consiguiente del papel regulativo que ha tenido la idea de adecuación en el desarrollo del conocimiento- toda vez que la condición (i) reconoce precisamente un elemento de adecuación. Desde el punto de vista del realismo interno, el realismo ingenuo de los hablantes, de creer que el hecho p descrito por la proposición 'p' es independiente de todo marco conceptual, está equivocado. Pero se puede entender que ese realismo ingenuo se origina en el hecho de que la proposición, si es verdadera, en efecto describe un hecho p, y es normal que ni los hablantes de un lenguaje ordinario ni los científicos se den cuenta de que la existencia del hecho depende de los marcos conceptuales. Darse cuenta de esto requiere de una sutil reflexión filosófica, la cual no es necesaria para conocer hechos, aunque sí es necesaria cuando se reflexiona sobre la naturaleza de los hechos. Pero en cambio, esa idea del realismo ingenuo es la que ha jugado el importante papel como idea regulativa en el desarrollo de la ciencia, al que se ha referido Pérez Ransanz.

Verdad y justificación

Pérez Ransanz suscribe la idea defendida por Villoro (Villoro 1988 y 1990) de que "las pretensiones de verdad son claramente distintas de las pretensiones de justificación". Creo que es cierto que "verdad" y "justificación" responden a preguntas diferentes, pero también creo que son preguntas indisolublemente ligadas, y que su ligazón revela una profunda relación conceptual entre "verdad" y "justificación", la cual queda recogida en la propuesta (V).

La diferencia entre la propuesta de Villoro y la que defiendo, puede apreciarse mejor si recordamos que para él la siguiente proposición no es contradictoria:

(C)'p' es verdadera aunque no sea aceptable por todo sujeto en condiciones epistémicas óptimas y en una situación ideal de diálogo.

Para Villoro, (C) puede ser falsa o no estar suficientemente justificada, pero no puede ser contradictoria. En cambio, según la propuesta de elucidación (V), la proposición (C) efectivamente es una contradicción. Para ver por qué, recordemos que si 'p' es verdadera, entonces hay una doble implicación.

La primera es

i) que p es un hecho.

Esto significa que desde la perspectiva de cualquier marco conceptual en donde 'p' se pueda formular preservando su significado, p existe; y p existe porque esos marcos conceptuales "recortan" a la realidad de manera que p viene a la existencia como hecho. Puesto que la existencia del hecho depende de los marcos conceptuales en donde se formula 'p', bajo condiciones epistémicas y de diálogo óptimas no sería posible encontrar buenas razones en esos marcos conceptuales que rebatan 'p', y en cambio en esos mismos marcos -en condiciones óptimas- se encontrarían buenas razones para aceptar 'p', es decir que justifiquen la creencia en que p.

Así la segunda implicación es que:

ii) 'p' es aceptable -en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas- para cualquier sujeto epistémico que tenga acceso al marco conceptual donde se ha formulado 'p', y para cualquier sujeto racional que tenga acceso a un marco conceptual en donde 'p' sea inteligible y preserve su significado.

Así, la segunda implicación de que 'p' sea verdadera, es que 'p' es

aceptable racionalmente, o sea que es justificable. Esto significa que (C) sería efectivamente una contradicción. Las nociones de "verdad" y de "justificación", pues, están ligadas lógicamente.

Para concluir, insistiré en que comprender qué significa que una creencia o una proposición sea verdadera, es diferente a comprender qué pretende un sujeto epistémico al afirmar que una proposición o que una creencia es verdadera. Que una proposición 'p' sea verdadera, significa que esa proposición enuncia algo sobre la realidad (que p es un hecho) y que es aceptable racionalmente; y lo que un sujeto epistémico pretende al afirmar que una proposición es verdadera, puede ser algo en relación con la realidad (que p es parte de la realidad) o bien algo con respecto a la aceptabilidad racional de la proposición (que 'p' es aceptable racionalmente), o bien, el sujeto epistémico puede pretender ambas cosas, tanto que 'p' es adecuada a la realidad, como que 'p' es aceptable racionalmente. Pero en todo caso, cuando un sujeto epistémico afirma que 'p' es verdadera, su afirmación implica la idea de que 'p' es adecuada a la realidad, y la idea de que 'p' es aceptable racionalmente.

Esta es la doble condición que en mi opinión debe reflejar un adecuado análisis de la noción de verdad, y es en lo que he tratado de insistir en esta ocasión. Con ello he intentado precisar mi propuesta de elucidación de la noción de verdad, articulando la sugerencia de Pérez Ransanz dentro del programa de una defensa de un análisis del conocimiento, que lo considera seriamente como una construcción social, y que intenta mantener de forma coherente una concepción epistémica de la verdad y una versión realista -internalista- del conocimiento.

Agradezco una vez más a Ana Rosa Pérez Ransanz su interés en discutir mis trabajos, y en especial sus importantes críticas y sugerencias. Agradezco también a la Revista *Latinoamericana de Filosofía* la oportunidad que me brindó, no sólo para responder a las críticas, sino para expresar algunas ideas que continúan con el programa que me he trazado desde tiempo atrás, y que gracias a las agudas observaciones de críticos como Pérez Ransanz, o como de quienes participaron en la discusión compilada por Cristina di Gregori y publicada en la *Revista Latinoamericana de Filosofía* en 1990, me he visto obligado a precisar, reelaborar y articular de una forma que pretende ser más coherente.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

REFERENCIAS

Di Gregori Cristina (ed.) 1990 "Sobre Conocimiento, Sociedad y Realidad de León Olivé", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVI, No. 3, noviembre de 1990, pp. 319-337.

Olivé, L. 1984 "Villoro: sobre objetividad, verdad y saber", *Crítica*, No. 48, diciembre de 1984, pp. 79-103.

Olivé, L. 1986 "Dos concepciones de verdad y sus relaciones con la teoría social", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Argentina), vol. XII, No. 2, julio de 1986, pp. 161-183.

Olivé, L. 1988 *Conocimiento, Sociedad y Realidad*. Problemas del análisis social del conocimiento y del realismo científico, México, Fondo de Cultura Económica.

Olivé, L.1988a "Respuesta", en "Discusión sobre *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, de León Olivé", en *Diánoia*, No. 34, UNAM/FCE, México, 1988.

Olivé, L.1992 "Realismo pragmático: relatividad conceptual y verdad absoluta", *Diánoia* 1992, Vol. 38, pp. 49-61.

Olivé, L. 1993 "Sobre verdad y realismo", en *Epistemología y Cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), México, IIF-UNAM, 1993.

Pérez Ransanz, A. R. 1988, "Discusión sobre *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, de León Olivé", en *Diánoia*, No. 34, UNAM/FCE, México, 1988.

Pérez Ransanz, A. R. 1993 "Verdad y Realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XX, Primavera de 1993. Putnam H. 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.

Putnam H. 1990, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Villoro, L. 1982, *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI Editores, México, 1982.

Villoro, L.1988, "Discusión sobre *Conocimiento, Sociedad y Realidad* de León Olivé", en *Diánoia*, No. 34, UNAM/FCE, México, 1988, pp. 238-241.

Villoro, L.1990, "Sobre Justificación y Verdad: respuesta a León Olivé", en *Crítica*, No. 65, Vol. XXII, México, 1990, PP. 73-92.

ABSTRACT

In this paper I answer a number of criticisms posed by Ana Rosa Pérez Ransanz in her paper "Verdad y Realidad: Comentarios a la propuesta de León Olivé". I defend a way of elucidating the notion of truth, which incorporates her main suggestion in her critique, namely, that a proper account of truth must include a condition of adequacy as much as a condition of rational acceptability. I develop this ideas out of an interpretation of internal realism -in the sense proposed by Hilary Putnam- and conclude with a proposal that seems to me compatible both with an internalist conception of facts and objects, which is still realist, but at the same time which is compatible with an epistemic conception of truth. This point of view, I claim, takes seriously the idea that knowledge is a social construct, and leaves room for a moderate cognitive relativism, but at the same time admits that it is knowledge of a reality which -as a totality- is independent of our conceptual schemes. But under this perspective, real objects and facts -though they are in reality- are at the same time constructed by the interaction of conceptual frameworks and the independent reality. The outcome is an interpretation which sees truth as transcendent with respect to each specific conceptual framework, and as a property of propositions that cannot be lost, while objectivity is construed as a property of propositions which is relative to each conceptual framework.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

JAVIER LEGRIS, *Eine epistemische Interpretation der intuitionistischen Logik*, Königshausen & Neumann, 1990, 138 páginas.

Cada enunciado intuicionista válido puede verse como una expresión del saber que posee un matemático ideal. En la concepción intuicionista, en efecto, los enunciados no se refieren a una realidad externa e independiente del sujeto cognoscitivo sino a procesos mentales internos, lo cual reduce la categoría de existencia matemática a la construcción cognoscitiva de los objetos matemáticos.

Los números, por ejemplo, no son para el intuicionismo entidades independientes como pretende el platonismo matemático, sino construcciones mentales basadas en procedimientos especificable algorítmicamente. *Ser es ser construido*, tal es la fórmula que resume la visión intuicionista clásica de la existencia matemática.

En términos filosóficos resulta entonces razonable pensar que la visión intuicionista de la verdad matemática se acomoda de manera natural con una interpretación epistémica. El texto de Javier Legris *Eine epistemische Interpretation der intuitionistischen Logik* ("Una interpretación epistémica de la lógica intuicionista") toma como punto de partida esta constatación filosófica y la desarrolla técnicamente con éxito para el cálculo intuicionista de primer orden. El procedimiento usado por el autor consiste en inyectar o encastrar isomórficamente (einbetten) la lógica intuicionista de predicados en un sistema W* que es la versión epistémica del sistema S4* de K. Schütte (cf.K. Schütte, *Beweistheorie* [Teoría de la demostración] 1960).

Como antecedente técnico mediato del trabajo de Legris cabe mencionar el artículo de K. Gödel de 1933, *Eine Interpretation des intuitionistischen Aussagenkalküls*, Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums Heft 4 (1933) 39-40, traducido al español en Kurt Gödel, *Obras Completas*, Alianza Ed., 1981, bajo el título "*Una interpretación del cálculo conectivo intuicionista*". En este trabajo Gödel demuestra que los enunciados de la lógica intuicionista proposicional son interpretables en una extensión modal de la lógica clásica, de tal modo que si una fórmula α es demostrable en el cálculo intuicionista, entonces su transformada α' es deducible en el sistema modal correspondiente. La extensión modal en cuestión resulta ser el sistema S4 de Clarence Irving Lewis. Ahora bien, Gödel en su artículo interpreta el operador modal de necesidad $\Box$ como "es demostrable" de modo que $\Box p$ ha de leerse "p es demostrable". Por consiguiente este trabajo contiene ya la idea de una interpretación epistémica

de la lógica intuicionista, aunque se restringe al nivel proposicional.

Un antecedente cronológicamente más cercano a la investigación de Legris es el trabajo de K. Schütte de 1968, *Vollständige Systeme modeler und intuitionisticher Logik*, Springer-Verlag, donde se completa el trabajo supradicho de Gödel mostrando que α es demostrable en el cálculo intuicionista *si y sólo si* su transformada α' es demostrable en el cálculo modal correspondiente. Tomando como base este último trabajo Legris elabora el sistema W*, versión epistémica del sistema modal de Schütte en el cual Legris desarrolla la inmersión (einbettung) de la lógica intuicionista de primer orden. De ello resulta que todo enunciado intuicionista α es demostrable en el sistema intuicionista I si y sólo si su transformado α' es demostrable en el sistema epistémico W*.

El rédito filosófico que se extrae de este desarrollo técnico consiste para Legris en la precisión que se logra dar a la interpretación epistémica latente en el programa intuicionista clásico. Ya Brouwer, que fue, si puede decirse, el padre del intuicionismo matemático, interpretaba en términos epistémicos su concepción de la verdad matemática al presuponer un sujeto creativo para dar cuenta de la noción de existencia matemática: el enunciado $\exists x\ A(x)$ se interpreta por "Existe un objeto x para el que A(x) es demostrable". Por consiguiente el trabajo de Legris se sitúa en consonancia con el intuicionismo clásico. La moderna lógica epistémica es simplemente la herramienta formal con la que se quiere iluminar uno de los andamiajes filosóficos de esta corriente matemática.

El texto de Legris se divide en 8 capítulos. En los cuatro primeros el autor se ocupa exhaustivamente de la lógica epistémica y reserva los cuatro restantes para el tratamiento de la inmersión de la lógica intuicionista de primer orden en el sistema epistémico W*. Así, el capítulo V contiene una presentación de la lógica intuicionista clásica; el capítulo VI presenta dos variantes del sistema epistémico W, esto es, los sistemas epistémicos W+ y W*; el capítulo VII establece la inmersión (einbettung) del sistema I en el sistema W* luego de haber desarrollado sintáctica y semánticamente los sistemas W+, W* y el sistema intuicionista I. Legris recurre aquí a una semántica de mundos posibles con dominio fijo de individuos, es decir, una semántica que valida la fórmula de Barcan $(\forall x\ \Box\alpha(x) \rightarrow \Box\forall x\ \alpha(x))$. Por último, el capítulo VIII se explaya sobre el problema de una lógica del saber matemático.

A lo largo del trabajo no escatiman las observaciones de carácter histórico y filosófico. Es interesante en este respecto la discusión alrededor de la lógica epistémica que Legris presenta en el capítulo primero del texto. Por ejemplo es objeto de controversia el principio epistémico:

Si la persona a sabe que p (a weiß das p), entonces p el cual se formaliza:

$$W(a, p) \rightarrow p$$

Una objeción corriente a este principio es que en un marco conceptual dado

podría resultar verdadera la afirmación *a sabe que p* y no obstante ser falsa la proposición p. Tómese como ejemplo "Ptolomeo sabe que el Sol se mueve alrededor de la Tierra". En el marco conceptual del astrónomo griego nos parece cierto que Ptolomeo sabe que el Sol se mueve, dado que posee todos los fundamentos compatibles con su situación histórica; pero naturalmente la proposición de que el Sol se mueve alrededor de la Tierra es falsa cualquiera sea la situación histórica del enunciante.

Para Legris, esta objeción confunde la mera afirmación de que *la persona a sabe que p* con su saber que p. Ptolomeo puede afirmar saber que el Sol se mueve y no obstante no saber que el sol se mueve. De hecho Ptolomeo cree saber que el Sol se mueve, aunque no sabe que el sol se mueve.

Curiosamente Legris, que menciona a Wittgenstein, no refiere aquí el célebre texto tardío de este autor *Über Gewisseheit* ("Sobre la certeza"), que precisamente discute a fondo estos problemas epistémicos en abierta polémica con G. E. Moore. Para este último (véase *A Defense of Common Sense*, 1925, y *Proof of the External World*, 1939) de la afirmación *yo sé que ésta es mi mano* se sigue que *ésta es mi mano*. Wittgenstein en cambio rechaza esta implicación por considerar que de la afirmación *yo sé que ésta es mi mano* no se sigue que yo sepa que ésta es mi mano, dado que yo puedo sencillamente estar creyendo que sé sin saber en absoluto.

En este punto la visión de Legris concuerda bastante con las intuiciones epistémicas de Wittgenstein: deben distinguirse el saber y la afirmación o la creencia del saber. Sólo del primero puede seguirse la verdad de la proposición, mientras que el segundo es mera información acerca del estado de creencia del sujeto.

En este punto sin embargo se plantea un problema filosóficamente intrincado: ¿cuándo, si acaso, estamos en presencia de un saber y no de la mera afirmación de un saber? Aquí Legris se acerca también a Wittgenstein: la dignidad epistémica del saber es relativa a una comunidad intersubjetiva históricamente dada y a sus reglas y convenciones gnoseológicas o científicas; en síntesis el saber tendrá que ver siempre con un marco conceptual dado. Pero a diferencia de Wittgenstein Legris plantea que el marco conceptual por sí solo no confiere la dignidad del saber: es también necesario que la proposición en cuestión sea verdadera. En el capítulo II de su texto Legris desarrolla el concepto de fundamentación (Fundiertheit) y su relación con la noción de saber (Wissen): el saber que p se define como convicción fundamentada que p conjuntamente con la verdad de p; dicho de otro modo, si se codifica "a sabe que p" mediante W (a, p); "a cree que p" mediante G (a, p); y "a posee fundamentos para p" mediante F (a, p), encontramos la definición del saber que presenta Legris:

$$W(a, p) =_{df} G(a, p)\ \&\ F(a, p)\ \&\ p.$$

El saber es por consiguiente una función que remite a tres instancias diferentes: sujeto cognoscitivo, comunidad epistémica y mundo. La solidaridad de estas tres dimensiones al interior de la estructura del saber permite según entiendo deslindarse tanto de una filosofía pura de la conciencia

en el sentido de Descartes o de Husserl como de un relativismo radical de estilo kuhniano, donde el saber objetivo termina fundiéndose al saber funcional. Por otra parte la dimensión intersubjetiva de la *Fundiertheit* distingue el saber de una mera relación conductista entre un sujeto y el mundo.

Desde luego esta concepción no está exenta de dificultades filosóficas. ¿Qué se entiende en efecto por la verdad de p al margen de la pura fundamentación intersubjetiva de p? Wittgenstein mismo en el tratado indicado se debatió hasta el final sobre esta cuestión sin hallar una solución al problema, ya que la muerte lo interrumpió en pleno desarrollo de la investigación. El texto de Legris evita *ex profeso* inmiscuirse en la cuestión filosófica de la verdad y creo que como investigación lógica no le correspondía detenerse en ese punto.

En compensación las distinciones desarrolladas permiten a Legris responder a objeciones como las de E. Gettier. En un artículo de 1963 titulado "*Is justified true belief knowledge?*" (*Analysis*, 23 (1963) 121 123) Gettier presenta un argumento destinado a refutar la concepción del saber como convicción fundamentada y verdadera. Legris presenta en detalle el contraejemplo de Gettier (pp. 22-23): supóngase que Smith ve a John conduciendo un Ford; luego Smith posee la convicción fundamentada de que John es propietario de un Ford.

Llamemos:
p: *John posee un Ford*
q: *Brown está en Barcelona*
Supóngase además que p es falsa mientras que q es verdadera pero que Smith no cree en q y cree en p.
Ahora bien, es una verdad lógica:

$p \rightarrow (p \vee q)$; por lo tanto F (Smith, $p \rightarrow (p \vee q)$)
Por otra parte tenemos: F (Smith, p)

y por ende F (Smith, p) & F (Smith, $p \rightarrow (p \vee q)$)
Luego, por un principio aceptado de la lógica epistémica estándar según el cual si se tienen fundamentos para p, y se tienen fundamentos para $p \rightarrow q$ entonces se tienen fundamentos para q, tenemos: F (Smith, p v q).

En resumen tenemos G (Smith p v q) & F (Smith, p v q) & (p v q). Luego, según la definición de saber hemos de tener W (Smith, p v q) esto es, Smith sabe p v q. Sin embargo, arguye Gettier, se tiene $\neg$W (Smith p v q), esto es, Smith no sabe p v q. En efecto, p v q es verdadera a causa de q, en la que precisamente Smith no cree.

Para Legris la réplica de Gettier se disipa si se ajusta el criterio de fundamentación a las pautas inherentes a los marcos conceptuales. En tal caso el estado de convicción de un sujeto individual resulta por entero insuficiente para la existencia de la Fundiertheit.

Debo confesar sin embargo que esta contrarréplica no me satisfizo. En efecto, supóngase que en el argumento de Gettier el nombre "Smith" fuera el rótulo de una comunidad epistémica, y que en dicha comunidad fuese un

criterio aceptado que el ver a un sujeto conduciendo un automóvil constituye un fundamento para la convicción de que ese sujeto es propietario del automóvil. Estas modificaciones son compatibles con la noción intersubjetiva de Fundierthet y sin embargo no alteran en lo más mínimo el argumento de Gettier.

Más convincente me pareció la respuesta de Legris a la objeción de dos de los principios básicos de la lógica epistémica estándar:

el principio (G 2) G (a , p) & G (a, $p \rightarrow q$) $\rightarrow$ G (a , q),
y el principio (G 3) G (a , p), cuando p es una verdad lógica.

De la conjunción de ambos principios resulta que los agentes debieran creer en todas las consecuencias lógicas de sus convicciones. Ahora bien, el conjunto de tales consecuencias es siempre infinito, y de hecho no abarcable por los estados de creencias de los agentes. Legris responde a esta objeción arguyendo que los principios de la lógica epistémica parten de un sujeto racional idealizado para el que se ignoran ex profeso las limitaciones inherentes a los comportamientos epistémicos empíricos.

Nótese que esta cuestión se inscribe en el problema más vasto del estatuto descriptivo o normativo de la lógica formal, que atraviesa de un extremo a otro la filosofía de la lógica. Este problema concierne no solamente a la formalización de la inferencia epistémica sino a toda formalización de la inferencia humana. La respuesta de Legris me parece inscribirse en una visión normativa de la formalización lógica. La noción de equilibrio reflexivo usada originalmente por Rawls e incorporada recientemente por distintos autores a la filosofía de la lógica (véase Fréderic Nef, "Réalisme et anti-réalisme en logique", *Archives de Philosophie* 55, 1992, 461-478) tal vez permita refinar esta discusión hallando una suerte de compromiso dialéctico entre la visión normativa y la visión descriptiva o empírica de la lógica formal.

Más allá de estos problemas filosóficos el texto de Legris me parece un aporte fundamental para la comprensión tanto de la lógica intuicionista como de la lógica epistémica. Cabe esperar que tratándose de la obra de un compatriota podamos contar rápidamente con la versión castellana de la misma.

Francisco Naishtat
Universidad de Buenos Aires

Carla Cordua, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Santa Fe de Bogotá, Editorial Temis. 1992. 292 páginas.

La publicación del presente libro obedece fundamentalmente al propósito de allanar algunas de las múltiples dificultades con las que a menudo tropieza el estudiante de habla hispana al iniciarse en el estudio de los *Principios de la*

Filosofía del derecho de Hegel.

Para ello la autora ha recurrido a una entera paráfrasis de la obra, según la versión original que el propio Hegel editara en 1821, con la sola excepción del *Prólogo*, que presenta temáticamente reconstruido e interpretado.

Si atendemos a la naturaleza misma de esta peculiar práctica de la escritura en que consiste la paráfrasis, notamos de inmediato que la elección de un método tal implica hacerse cargo de los inconvenientes que el mismo plantea, a saber: 1) tornar accesibles algunos tópicos intrínsecamente complejos de la obra hageliana sin caer en unas gruesa simplificación de su problemática; 2) abstenerse de presentar como mera paráfrasis, un texto que, en realidad, esconda una fina elaboración hermenéutica, riesgo al que se ve expuesto sobremanera este trabajo por tratarse, además, de una traducción al español del original en alemán.

Al evaluar la obra desde esta doble perspectiva notamos que, si bien sortea con éxito el primero de los obstáculos mencionados; no obstante, presenta algunas dificultades en lo que respecta al segundo.

En efecto, en lo que concierne al primer punto, la autora consigue explicitar satisfactoriamente los principales nudos conceptuales de la obra de Hegel, con una selección criteriosa de sus núcleos problemáticos. Ofrece de ellos una versión que no recae en simplificaciones temáticas sino que centra su atención en despejar las densas construcciones sintácticas que recorren el *corpus* entero de la obra hegeliana. Mientras que, en lo que atañe al segundo, muchos de los desarrollos son el resultado de una peculiar elaboración del texto original, situación que se evidencia en algunas opciones de traducción. Por ello, quizás no hubiera estado de más que en pasajes especialmente complejos, la autora diferenciara su propia voz, o bien, remitiera a las principales líneas interpretativas al respecto (técnica por completo ausente en esta obra).

Dado que en variadas ocasiones no es posible dar con el vocablo español que responda cabalmente al sentido de un término alemán, hay determinadas opciones que, por su relevancia para la comprensión del texto, podrían estar acompañadas por notas explicativas que instruyan al lector acerca del las dificultades del caso. Ello evitaría una serie de malentendidos que suelen provocar serias dificultades conceptuales; máxime si se tiene presente el tipo de público al que manifiestamente está dirigido este libro. Esta situación es pasada por alto, a menos que se crea dar cuenta de ella con la invitación a leer este libro en estrecha relación con el original.

Un ejemplo que pone en claro la conveniencia de introducir las explicaciones arriba mencionadas, lo proporciona el caso de la traducción de los términos alemanes "wirklich" y "Wirklichkeit" por "actual" y "actualidad" respectivamente. Aquí la autora se aparta de los modos en que usualmente se suelen traducir estos términos ("real" y "realidad", o "efectivo" y "efectividad", o "efectivamente real" y "realidad efectiva") en búsqueda de un matiz presente en la raíz *wirk* del término alemán -cuya traducción tentativa sería "producir efecto"-, difícilmente enunciable con un vocablo español. La palabra en cuestión sugiere en su lengua original "actividad"; por lo cual, lo real es

concebido como el resultado de una acción, como el producto de un trabajo que lo ha constituido.

Ahora bien, el problema reside en que el no estar explicitados los motivos de esta elección, bien puede el lector inadvertido confundir el sentido de los términos "actual" y "actualidad", inducido por la frecuente contaminación semántica a la que estos términos están expuestos en la lengua española contemporánea.

Efectivamente, lejos de referir ellos primariamente a nociones opuestas a "potencial" y "potencialidad" -en cuyo caso estaríamos ente una dualidad conceptual de raigambre aristotélica-, remiten más bien a la peculiaridad del tiempo moderno como tiempo novísimo; es decir, al tipo de temporalidad estandarizada por los *mass media* que nivela y homogeneíza todo contenido en el horizonte del ahora, privándolo de trascendencia y condenándolo tanto a la fugacidad como a la futilidad. Acepción ésta seguramente distinta de aquella que la autora se propuso destacar.

No obstante lo señalado, el presente libro constituye un buen trabajo introductorio, válido para adentrarse en el principal tratado político de Hegel, autor que por su lenguaje peculiarmente complejo, y en ocasiones críptico, suele desalentar al estudiante en el inicio de su aprendizaje. Resta decir que el libro cuenta con un vasto índice temático, de enorme utilidad, no sólo para el principiante sino también para el estudioso avanzado en los vericuetos de la obra hegeliana, dado que presenta en forma sumaria un relevamiento, parágrafo por parágrafo, de las materias allí tratadas.

Esteban F. Mizrahi
Universidad de Buenos Aires

KARL-OTTO APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona- Buenos Aires-México, Paidós, 1991, 184 pp., traducción Norberto Smilg.

Esta obra consta de dos textos independientes; uno de ellos una conferencia de 1986 sobre temas de teoría del conocimiento; el otro, un trabajo posterior sobre la ética de la responsabilidad.

La tesis del primero, "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" (pp.38-145) consiste en que estos tres conceptos, lejos de ser incompatibles, "se presuponen o exigen mutuamente" (p.37). Para mostrarlo Apel recurre a Peirce, y a su propia concepción de un principio pragmático-trascendental de la fundamentación última.

Apel compara el falibilismo en Peirce con el de Popper; en Peirce no constituye una alternativa al inductivismo, sino que hay que incluirlo en una "teoría del razonamiento sintético" que considere razonamientos abductivos e inductivos. El progreso en el conocimiento de lo real resulta no solamente de que se eliminen las hipótesis falsas, sino de la convergencia a largo plazo de

dichos razonamientos -como "aproximación a la verdad". Apel busca entonces una teoría de la verdad apropiada para el falibilismo de la ciencia así entendido. Destaca tres puntos: 1) la teoría clásica de la adecuación o correspondencia, prekantiana, inutilizable por ingenua; 2) la teoría fenomenológica de la verdad de Husserl, criticable por su exigencia de una evidencia prelingüística; y 3) la teoría de la verdad de Tarski, especialmente su aplicación epistemológica (p.e., por parte de Popper); en ella la validez intersubjetiva -garantizada por el lenguaje artificial formalizado, unívoco-debe ser vuelta a cuestionar, dice Apel, al interpretar el lenguaje artificial por el ordinario, lo que se hace necesario para la aplicación teórico-científica de la definición . Además, el lenguaje de la filosofía no puede entrar en la jerarquía de los metalenguajes, pues sólo desde él podemos referirnos a la totalidad de dicha jerarquía. Es importante señalar que Apel considera que la verdad como correspondencia es un presupuesto de toda teoría de la verdad. Este "presupuesto", según creemos, no tiene problemas en las teorías de la evidencia y del consenso, pero Apel no indica cómo debiera entendérselo en una teoría coherentista (más adelante,- p.97- circunscripta esta última al plano lógico de la argumentación, no parece sino el *complemento* de alguna otra teoría que incluya la correspondencia).

Se emprende a continuación una reconstrucción de la verdad para Peirce, de modo de configurar con base en ella una teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso que resulte implicada por el falibilismo. "Verdadero" según Peirce, en el sentido de una "máxima pragmática", no supone un contexto de éxito individual o social, como en James o Dewey, sino el contexto de comprobación práctica de una comunidad de científicos (p.68), constituido por el consenso sobre todos los criterios de verdad disponibles. La verdad así concebida es una idea reguladora (o "terceridad" de Peirce), ya que la comunidad que Apel considera es ideal e ilimitada: no podemos contar *de hecho* con una "convicción inmejorable". Apel comenta muy brevemente las posiciones de P. Lorenzen y K. Lorenz, y caracteriza la teoría de Habermas por la distinción radical entre el *a priori* de la experiencia y el del discurso argumentativo, y por la consideración, vía Strawson, de que una relación de correspondencia entre el hecho y una proposición que la exprese equivale a un error categorial. Apel propone una mediación con herramientas de Peirce: incluir en el discurso "juicios

perceptivos"tomados como terceridades, -desde ya falsables-que abarquen "condiciones de la experiencia referidas al discurso" (p.86), y que actúen sobre la pura intuición ("primeridad"), interpretándola, a través de un razonamiento abductivo. Se hace aquí una nueva referencia a Husserl y lo que habría sido una confusión de su parte entre primeridad y terceridad. Apel observa por otra parte que sin la mediación descripta, la de Habermas es tan sólo una teoría de la verdad como coherencia.

Luego considera la verdad de una experiencia estructurada simbólicamente (caso de las ciencias hermenéuticas sociales y del espíritu); indica, pero no desarrolla, que en este caso se requiere además un consenso sobre las normas morales. Y queda finalmente el problema de la verdad para la filosofía; a las

críticas a Tarski y Russell se suman otras dos, a la *Ordinary Language Philosophy*, y a Chomsky. Frente a la primera, Apel reivindica su concepto de "autocontradicción performativa", surgido en la reflexión, como medio de reconocer la violación de un principio filosófico. Frente a la segunda, argumenta que aún en el caso de hipótesis empíricas (y falsables) acerca de universales linguísticos, debemos considerar antes los presupuestos de la argumentación (irrebasables) de la comunidad científica, que hacen posibles dichas hipótesis. De este modo se deriva la cuestión hacia el reconocimiento de que la necesidad de consenso no implica dependencia de un examen empírico, y es en cambio compatible con la fundamentación última, problema que tratará en las dos últimas partes.

Apel relaciona fundamentación última y falibilismo. Distingue "criticable" de "falible", y se opone -como lo ha hecho siempre- al principio del "falibilismo ilimitado", autoaplicable. Un tal principio es paradójico ,dice Apel, puesto que su propia refutación parece servir para confirmarlo- y la filosofía no cuenta con ningún metanivel (metodológico) que evite la paradoja. El principio del falibilismo debe excluirse a sí mismo como también las condiciones de validez de enunciados hipotéticos(p.120). Insiste en lo erróneo de buscar en estos casos comprobación empírica (por ejemplo, para las cuatro pretensiones necesarias de validez del discurso de Habermas), y menciona criterios para distinguir entre universales filosóficos y hechos empíricos generalizables. Así, la "diferencia trascendental" es útil para discriminar entre ambos, y la "no autocontradicción performativa", para decidir cuáles son dichos presupuestos. Apel recuerda además que la fundamentación última es reflexiva; no supone recurrir a premisas ni equivale a una prueba indirecta.

Apel enlaza finalmente fundamentación última y verdad como consenso; las concepciones pragmático-trascendentales también requieren de consenso, nos dice, pero a *priori*. Para explicar dichas concepciones hemos de recurrir a "hipótesis de explicación revisables"(p.141), típicas de la filosofía, en las que la "revisión" no es empírica, sino una autocorrección. Para efectuarla basta remitirnos al conocimiento que tenemos *a priori* de los presupuestos de la argumentación, que podemos usar también "contra los resultados de su explicación"(p.143).

El segundo trabajo, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant"(pp.147-184), es representativo de la línea ética de Apel. señala las dos dimensiones de dicha ética: una exotérica, que evoca al discurso argumentativo como medio de fundamentación concreta de normas consensuables; otra, esotérica, por la cual el discurso posibilita la fundamentación *a priori* del principio ético que debe conducir todos los discursos de fundamentación de normas. Apel no quiere renunciar a la fundamentación de la ley moral, y para ello, conforme con la transformación pragmático-linguística de la filosofía kantiana, comienza por reconocer las condiciones de posibilidad de un discurso argumentativo ideal - lo que implica reconocer el principio de una ética del discurso. Dicha transformación presupone que la argumentación es irrebasable y

temáticamente ilimitada, y que los interlocutores participan de una comunidad de comunicación real, regida por determinadas condiciones culturales, sociales e históricas, y de otra ideal, que sostendría la corresponsabilidad e igualdad de derechos de los participantes. Estos presupuestos no se pueden negar sin autocontradicción performativa. En este marco, en lugar del imperativo categórico kantiano se formula "la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados" (p.158), fundamentable en tanto "idea reguladora de la comunicación humana".

Apel distingue entre una fundamentación abstracta -de la que acaba de hablar- y una fundamentación referida a la historia. Esta última exige unir la fundamentación del consenso de normas con las situaciones concretas (mediante "discursos reales" donde participen también los expertos -p.169), lo que para Apel no sería reductible al problema de la *aplicación* de las normas. Hace referencia a las investigaciones sobre la conciencia moral de Piaget/ Kohlberg y a la ética weberiana de la responsabilidad, destacando que el individuo no puede seguir un principio moral incondicionado sin tener en cuenta las consecuencias de su acción de acuerdo con el grado de desarrollo de la eticidad colectiva en la que actúa. Habermas, por ejemplo, si bien considera la responsabilidad por las consecuencias, no comprende que no puede exigir completo consenso sobre las normas si "las condiciones de aplicación de la ética del discurso aún no se han realizado históricamente" (p.179). En síntesis, la aplicación del principio de la ética sólo puede ejercerse en la medida en que las formas de vida lo hagan posible (por ejemplo, sería muy irresponsable eliminar completamente el comportamiento "estratégico"); y nuestra percepción del hiato entre la comunidad real de comunicación y la ideal actúa teleológicamente como exigencia de eliminar la diferencia.

Los artículos están precedidos por una introducción de Adela Cortina, donde se reseña el quehacer intelectual de Apel y su posición frente a Kant, Habermas, la hermenéutica y el positivismo. El prólogo se completa con respectivos comentarios a los trabajos que nos han ocupado, incluyendo dos interesantes críticas a la ética discursiva apeliana.

Eleonora Cresto
Universidad de Buenos Aires

DONALD DAVIDSON, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Ed. Paidós (Col. "Pensamiento Contemporáneo), Barcelona 1992.

Mente, mundo y acción presenta una amplia y representativa muestra de la obra de Donald Davidson, acompañada de una muy recomendable introducción de Carlos Moya. Se trata de uno de los últimos volúmenes publicados en el marco de una colección que paulatinamente se ha ido convirtiendo en punto de referencia en el ámbito filosófico español, puesto que,

a lo largo de sus 3 años de vida, "Pensamiento contemporáneo" ha traducido e introducido textos clave en un intento de mostrar por dónde ha transitado y transita la filosofía de nuestro siglo. Tal intento supone un doble gesto; el primero tendría que ver con el atreverse a proponer los "clásicos" filosóficos del siglo, desde la consciencia de que el presente ejerce una presión tan intensa que no es tarea fácil saber qué es a lo que en el futuro habrá que volver. Aunque actualmente parecería poco discutible utilizar el predicado "clásico" para la obra de Wittgenstein, Carnap o Husserl, es más problemático aplicarlo a autores que han adquirido notoriedad en el mundo filosófico a partir de la década de los 60 como Colli, Danto, Foucault, Habermas, Luhmann, Lyotard, Kuhn, Negri o Vattimo, por ejemplo. El hecho de que la colección incluya textos de estos y de otros autores como Feyerabend, Anscombe, Rorty o Rawls, indica un segundo gesto que tiene que ver con la voluntad de mostrar los puntos de referencia y de intensidad del pensamiento de nuestro presente. Un ejemplo de ella es la publicación del libro objeto de estas líneas.

... no hay espacio alguno para dudas cartesianas... estas palabras de Donald Davidson podrían constituir el hilo conductor de los diversos artículos, seleccionados por el propio autor, recogidos en *Mente, mundo y acción*. Tales artículos muestran que la reflexión davidsoniana no sólo se inserta en el marco de la tradición analítica y, en especial del naturalismo de Quine, sino también y muy especialmente en el contexto del reciente giro en filosofía, que cuestiona la tradición epistemológica moderna nacida con Descartes y la concepción de la mente asociada a ella.

En las relaciones entre la subjetividad y el mundo objetivo, la tradición moderna ha dado por supuesta la separación entre esquema conceptual y contenido absolutamente libre de conceptualización. Al individualizar aquí el "tercer dogma del empirismo", Davidson abunda en el actual giro anticartesiano y lo profundiza. Lo profundiza puesto que, no nos deja con las manos vacías de la "postfilosofía rortyana", sino que trata de señalar nuevas sendas para poder seguir hablando de "verdad", "mente", "mundo objetivo" y "acción intencional", sin recurrir al concepto de conocimiento como representación, sin abandonar la autoridad atribuida al conocimiento de la propia mente ni deslizarse hacia una simple opción "cientificista".

No se trata, pues, de partir de una subjetividad como espacio interior, acabado y privado, sino de ir desde el factum de la interpretación y comunicación intersubjetivas a sus supuestos necesarios. Lo cual significa primar la "perspectiva de la tercera persona": atender al proceso por el cual cada una de nosotras -sigo aquí el hábito "feminista" de Davidson de utilizar el femenino como genérico- trata de interpretar las acciones y las proferencias lingüísticas de las demás y, al hacerlas inteligibles les atribuye estados mentales, tales como creencias o deseos. Esto es, entendemos las acciones ajenas cuando suponemos que las creencias y los deseos de alguien constituyen las "razones" de su acción: la mente aparece así como una precondición para la inteligibilidad de las acciones. Sin embargo, Davidson, a diferencia de la filosofía de la acción de raíz wittgensteniana, entiende que creencias y deseos

no sólo justifican o racionalizan la acción, sino que además la causan. De ahí que se pueda concebir, bajo otras descripciones, los eventos mentales como eventos físicos sin tener que renunciar a un saludable monismo y, por tanto, entender la acción intencional como un proceso causal más. Pero este monismo es necesariamente "anómalo", puesto que los predicados que nos permiten la interpretación de las razones están conectados à criterios normativos, criterios de racionalidad teórica y práctica que el individuo debe satisfacer y, en cambio, los predicados que intervienen en la descripción física son independientes de ellos. Esta heterogeneidad constituye un motivo para negar la existencia de leyes psicofísicas que permitirían la predicción de las acciones humanas.

Todo ello sugiere el difícil lugar en el que pretende situarse la reflexión davidsoniana: sin renunciar al naturalismo, singulariza el proceso de interpretación y comunicación intersubjetivas como un proceso en el que atribuimos creencias y deseos a las otras de modo que reconoce que la inteligibilidad del ámbito de lo humano tiene características específicas a las que hay que atender.

Desde este difícil lugar aborda también la pregunta acerca de la sujeción del lenguaje al mundo, partiendo del hecho de que la comunicación intersubjetiva y de la interpretación supone el carácter social y público del lenguaje y del pensamiento. Con ello Davidson muestra tanto las insuficiencias de la aproximación subjetivista:"los significados no se hallan en la cabeza" como de la conductista. A pesar de que las palabras tratan, en los casos más básicos, de los tipos de objetos y eventos que las causan, un intérprete debe suponer, en la persona que las utiliza, un tipo especial de creencia, una actitud básica de aceptar como verdadera una emisión. Lo cual indica que el proceso de interpretación se halla estrechamente vinculado a la atribución de estados mentales a la agente de la emisión y, por tanto, que es deseable avanzar hacia una teoría unificada del significado y de la acción. Otro ejemplo del intento davidsoniano de ir hacia una concepción radicalmente revisada de la relación entre la mente y el mundo. Intento que genera numerosos interrogantes, pero se trata de fascinantes contratiempos de los cuales podemos aprender mucho.

Fina Birulés
Universitat de Barcelona

MARCO V. GARCÍA QUINTELA, *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Madrid, Taurus, 1992, 299 pp.

Que la hermenéutica de los textos antiguos debe ser una tarea interdisciplinaria compartida al menos por la historia, la filología y la filosofía, es una certeza de la que participan en buen número quienes estudian actualmente a los primeros filósofos griegos. Sin embargo, la mayor parte de los estudios sobre los llamados filósofos presocráticos muestra que tal

reconocimiento pocas veces se ve reflejado en una práctica concreta. Si nos atenemos al caso de Heráclito, podremos comprobar que muy pocos trabajos abordan el estudio filosófico de sus fragmentos sin desatender el análisis de los problemas textuales que signaron su transmisión hasta nosotros o la situación histórica particular que condicionó su pensamiento. Ciertamente, esta falencia no es exclusiva de nuestro tiempo. Por el contrario, en general los filósofos han atendido en mayor o menor medida a la filología, pero casi siempre han desatendido a la historia; Aristóteles y Heidegger, para citar sólo dos ejemplos, son casos bien conocidos de este modo de lectura; aunque inconmensurables en muchos otros sentidos, comparten el habernos legado un Heráclito arrancado de cuajo de su realidad histórica, abstracto y atemporal, preocupado por la causa material o el develamiento del Ser, cuestiones por completo ajenas a los problemas que pudo plantear y pensar un ciudadano de Efeso en el siglo V a.C.. Claro que esta ausencia de historicidad no es exclusiva de filósofos: también la comparten filólogos notables como G. S. Kirk y M. Marcovich, en ellos disfrazada de ingenua búsqueda de la verdad de un texto cuya letra ha cobrado vida propia y autónoma; es cierto que algunos filólogos eminentes, como H. Cherniss o G. Vlastos, contemplaron cierta dimensión histórica de los fragmentos, pero sólo lograron mostrar su historia abstracta, desnuda, poniéndolos en diálogo entre sí y con textos de otros filósofos pero no con su realidad histórica: historicidad abstracta y teórica, no concreta y real. Un trabajo interdisciplinario en el que se conjuguen una interpretación filosófica de los fragmentos de Heráclito, su relación con el medio histórico en el que surgieron y la discusión filológica que respalde la confiabilidad del texto transmitido es, aun hoy, una tarea por realizar.

G. Q. pone en primera línea esta cuestión; hace dialogar a Heráclito ante todo con sus escuchas conciudadanos. Con ojos de historiador, escribe un libro de historia sobre Heráclito. Resalta una y otra vez la especificidad del proceso evolutivo de Efeso en los siglos VI y V a.C.; a pesar de la escasez de testimonios, logra recoger en ellos varias señales que muestran a Efeso como una *pólis* singular y ambivalente, cruce de Grecia y Oriente (p. 27-67): ante los mismos problemas de otras *póleis* jónicas, Efeso adoptó soluciones propias, griegas en origen (tiranías, recurso a legisladores extranjeros, reformas políticas) pero que provocaron, paradójicamente, su acercamiento al mundo microasiático en un sentido geográfico (expansión hacia el interior), social (incorporación de nativos a los ciudadanos) y cultural (desarrollo del culto y templo de Artemis). G. Q. hace participar a Heráclito de este cruce: renuncia al sacerdocio demetríaco (legado helénico familiar) y se aproxima a Artemis (culto oriental oficial) buscando un público más amplio para intervenir en la política de la *pólis* que nunca abandonó; bebe de la fuente de los poetas griegos pero también del Oriente instalado en su propia comunidad. Conservador en política y renovador en ética, el Heráclito de G. Q. se dirige a una minoría de ciudadanos de clase alta buscando salvaguardar y unificar sus tradiciones; para ello, establece una estructura social piramidal con tres estratos: el Uno soberano, los Pocos guerreros, los Muchos menospreciados. Heráclito se acerca así a Oriente

pero también se proyecta hacia Platón (p. 225-240): en efecto, G. Q. considera a este modelo social inspirado en la concepción irania de la sociedad y en igual medida inspirador de la tripartición de la *pólis* platónica de la *República*. En la perspectiva de G. Q., también los aspectos tradicionalmente más destacados de la filosofía de Heráclito, las tesis sobre la unidad de los contrarios y el flujo permanente tienen una estrecha relación con esta sociedad, si bien no se agotan en ella: Heráclito formula sus teorías "inspirado por y pensando para la ciudad, una ciudad en la que los componentes de su élite dirigente fuesen iguales en su diversidad y se alternasen en el desempeño de responsabilidades generales. Una ciudad que explotase todas las capacidades de sus mejores hombres. Una ciudad ambidextra." (p. 154)

El mayor mérito del trabajo de G. Q., dotar de historicidad a los fragmentos de Heráclito, lleva consigo también su más grande debilidad: por una parte, la inagotable riqueza de los fragmentos queda por momentos demasiado atada a la realidad de Efeso; por el otro, G. Q. se desentiende del problema filológico: en un apéndice transcribe y traduce los fragmentos; remite a la edición de referencia pero en ningún caso aclara el criterio por el que ha preferido una lectura u otra ni toma parte en la discusión textual: sus elecciones son tan arbitrarias que el único criterio siempre presente parece ser el de seguir el texto más adecuado para su interpretación. Para muestra basta un botón: la ya citada doctrina del flujo permanente. De los fragmentos que recogen la imagen del río, G. Q. acepta con Conche y otros DK 49a y 91, que Kirk y Marcovich mostraron como derivados de DK 12 e incompatibles con éste y otros fragmentos; en efecto, tanto "en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos ..." (49a) como "no es posible bañarse dos veces en un mismo río" (91) niegan la mismidad del río afirmada en DK 12 ("para quienes se están bañando en los mismos ríos fluyen aguas distintas y distintas"): no es posible bañarse dos veces en el mismo río (91) o no nos bañamos en los mismos ríos (49a), en última instancia, porque el o los ríos no son los mismos; y ambas alternativas son incompatibles con DK 12. En este punto, la discusión filológica se vuelve filosóficamente relevante porque el movimiento universal es incompatible con la estabilidad afirmada del río en DK 12 (y también, entre otros, del *lógos* en DK1 y del *kósmos* en DK 30) y porque DK12 no enfatiza el movimiento sino la oposición entre los ríos idénticos y sus aguas diferentes entre sí. Así pues, la doctrina del flujo permanente, transmitida por los filósofos desde Platón no tiene base firme en este fragmento y es abiertamente contradictoria con lo que Heráclito explícitamente sugiere allí y en otros fragmentos. Sin embargo, G. Q. la adopta acríticamente (p. 147-154), la considera inspirada en el río El Caistro que cambiaba continuamente la línea costera de Efeso y le da un sentido político: el cambio universal aludiría a la necesidad de que ciudadanos «diferentes» ocupen alternativamente cargos públicos. Como es obvio, esta interpretación provoca tensiones en su lectura de Heráclito como políticamente conservador, que el propio G. Q. quiere resolver considerando que estos cambios se proponen sólo para diferentes individuos de un mismo grupo social; pero entonces nos hemos apartado de la imagen del

río pues si el río es una figura de la *pólis*, nada en esta imagen autoriza a pensar que se trata sólo de una de sus partes. Como se ve, al desatender la discusión filológica, G. Q. empobrece su aproximación filosófica y genera tensiones innecesarias en su interpretación.

Con todo, merece destacarse la seriedad de este trabajo, así como el rico material bibliográfico que el autor muestra conocer. Prueba de ello es la inclusión de textos del papiro de Derveni, para los que G. Q. sigue a. V. Levedev (en *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 79 (1989), p. 39-47). Más allá de las observaciones apuntadas, su lectura es doblemente recomendable: por una parte, resulta un llamado de atención para tantas interpretaciones abstractas y especulativas de Heráclito; por la otra, un nuevo estímulo para un programa de lectura que aún no ha sido llevado a cabo plenamente.

Walter O. Kohan
Universidad de Buenos Aires

JACQUES J. ROZENBERG, *Bio-cognition de l' individualité. Philosophèmes de la vie et du concept*. Presses Universitaires de France, Paris 1992 (249 páginas).

Este libro se incluye dentro de un movimiento que cada día cobra mayor importancia en la reflexión filosófica contemporánea. Se trata de una revisión de conceptos filosóficos tradicionales a la luz de los nuevos descubrimientos de las ciencias biológicas y cognitivas. Tal vez estemos asistiendo a un fenómeno comparable al que vivió la filosofía entre las dos guerras gracias a los aportes de la lógica matemática y de la física cuántica y relativista.

En todo caso se está creando una nueva interdisciplina que exige el mayor rigor científico y una crítica filosófica aguzada. Pero, a diferencia de lo que sucede con la reflexión filosófica en el campo de la física y de las matemáticas, donde muchos protagonistas han sido o son científicos en actividad, es difícil encontrar un ejercicio riguroso y bien articulado del pensamiento en las ciencias biológicas y cognitivas. La complejidad del hecho bio-cognitivo desborda continuamente el intento de contenerlo en categorías filosóficas tradicionales y el pensamiento actual no ha podido aún construir nuevas herramientas conceptuales para captarlo. Tal vez sea, simplemente, una tarea imposible para un autor aislado. Este libro no es una excepción.

Todo se basa en la idea que el ser vivo es indisociable del objeto que quiere conocer. La tesis central es el "continuo bio-cognitivo". La obra de Piaget en el campo de la epistemología genética, especialmente *Biología y Conocimiento* (1968) -texto que, curiosamente, el autor no cita- es un aporte considerable a esta tesis. La obra de P.S. Churchland *Neurophilosophy: Towards a Unified Theory of the Mind-Brain* (1986), menos conocida entre nosotros que la de Piaget, es otro hito fundamental en esta búsqueda. El autor, por su parte, propone una

Noumenobiología en el último capítulo de su libro, donde trata del "lenguaje de la vida" como lenguaje universal, puesto que el organismo se genera biosintéticamente a partir de un código, lo que podría legitimar el uso de una "lógica de la vida" a la manera de un Hegel actualizado.

En suma, este libro se incorpora a una lista significativa de intentos para integrar la filosofía con las biociencias, las ciencias cognitivas y las ciencias de la computación, que comenzó a surgir a mediados del 80 como: *neurofilosofía* (P.S. Churchland,1986), *microcognición* (A. Clark,1989), *psicosemántica* (J.A. Fodor, 1987), *conexionismo* (P. Smolensky, 1986), *PDP* (*parallel distributed processing* J. McClelland y D. Rumelhart, 1986), etc. Como dato interesante, merece citarse que muchas obras de este tipo han sido publicadas por MIT Press, el órgano editor del célebre Massachusetts Institute of Technology, dato relevante para la historia de las ideas.

La primera parte se refiere a la vida "retomada" desde el punto de vista conceptual. Analiza la noción de vida en Aristóteles y la concepción hegeliana de la lógica vital. Señala que Aristóteles funda *a la vez* la lógica y la biología. De allí la importancia notable de las taxonomías, como sistemas de clasificación de los organismos vivos donde se privilegia la especie mientras que el individuo acaba siendo definido negativamente por la materia y/o positivamente por la forma. Este desfasaje entre el orden real y el orden epistemológico tuvo enormes consecuencias en el desarrollo de la biología sistemática. Darwin es el primero que define al individuo desde un punto de vista poblacional. La revolución filosófica de Darwin consistió en otorgar a las diferencias individuales (variaciones) la capacidad de alterar las diferencias interespecíficas. De esta manera acaba el dogma de la primacía de la especie y con ello, para el autor, se cierra una etapa de la metafísica occidental basada en el hilemorfismo aristotélico.

La segunda parte trata de la lógica filosófica confrontada con las investigaciones actuales, donde se demuestra que el aumento progresivo de complejidad de los organismos vivos en ningún caso contradice el segundo principio de la termodinámica (Tonnelat, 1978). Los individuos son "metaestables". La individualización debe entenderse como un poder de resolución jerarquizado: físico, biológico, psíquico y transindividual.

Uno de los capítulos más originales del libro concierne el reconocimiento del no-yo por el yo biológico en los procesos inmunológicos ("la ipseidad inmune"). Recién con la teoría de grupos, inaugurada por Galois, se osó definir al individuo como el invariante de un grupo de transformaciones. Esta abstracción puramente estructural permitió escapar definitivamente a la intuición sensible de los filósofos (Vuillemin, 1967). La inmunobiología moderna permite determinar los taxones inmunogenéticos en términos de los "rigid designators" de Kripke. Así "la individualidad del yo-inmunogenético definiría, por sí mismo una especie natural, constituida por *este* individuo único que persevera en su identidad a través de todas las experiencias posibles con el no-yo". El autor presenta la formalización de una estructura de grupo en el

sistema inmunitario, que define al individuo de una manera "puramente inteligible" En definitiva, para el autor: " ni forma ni materia, ni sujeto ni objeto, la individualidad biológica podría perfectamente fracturar el collar de la filosofía del entendimiento en el sentido hegeliano del término, en la medida que esta filosofía se encuentra atada a la reflexión de orden espacio-temporal".

El libro termina con un capítulo dedicado a la "noumenobiología" como propuesta alternativa a la reflexión tradicional, donde se esboza un lenguaje universal, de carácter genético. En el entrecruzamiento de la vida y del concepto, el análisis de los "filosofemas bio-lógicos" está unido, según el autor, al desarrollo de las ciencias cognitivas, que a su vez tienden a unificar los objetos naturales con los artificiales en un suerte de representación común en una "cartografía informática".

Critica a R. Jakobson que postula un isomorfismo entre el código genético y el verbal, donde los nucleótidos como fonemas, se combinarían en forma binaria y se inclina más bien hacia un sistema a la manera de Chomsky. Siguiendo una distinción de G. G. Granger, el autor formaliza la duplicación del ADN como función sintáctica y la transformación "semántica" del lenguaje nuclear al proteico.

Más aún, desde el punto de vista de la genética actual, para el autor sería factible interpretar el concepto de mónada leibniziana como una unidad de información o "átomo informático", isomorfo al gen en el sentido de autómata formal. Hay muchas ideas en este texto que merecerían mayor desarrollo ya que, como ha quedado demostrado, la biología molecular representa un desafío permanente a la metafísica tradicional.

Antonio M. Battro

RENATO CRISTI, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel.* Trad. Noëlle Burgi, Editions Kimé, Paris, 1993, 133pp.

El hilo conductor de estas sugestivas páginas lo ofrece la conjunción entre conservadorismo y liberalismo, tal como -a juicio del autor- acontece doctrinariamente en tres figuras capitales en el contexto de las ideas políticas y sociales contemporáneas: Schmitt, Hayek y Hegel, presentados en este orden por una exposición siempre lúcida.

El elemento conservador aparece definido a partir de la apología de un Estado "fuerte", por encima de las partes y facciones y como contención frente a las presiones democráticas e igualitaristas. El componente liberal está dado por la oposición a todo intervencionismo estatal en la esfera de las libertades individuales, en especial de las ligadas a la dinámica a la dinámica socioeconómica del mercado. El cruce de estas matrices arroja como resultado un modelo compartido -propone Cristi- por los tres pensadores tematizados en

estos ensayos, más allá de las diferencias en otros aspectos de sus doctrinas. Concidirían, entonces, en la reivindicación de un poder político sólido, que ejercite autoritaria pero constitucionalmente la soberanía, como el medio más idóneo para preservar la diferencia entre la esfera pública y la privada, la cual encuentra en tal autoridad soberana la garantía para el despliegue de toda su potencialidad económica. U*n Estado "fuerte" para que la sociedad civil sea "libre"* vale como fórmula que sintetiza esta amalgama teórica.

Los tres pensadores quedan de este modo alineados también en la oposición al totalitarismo. El caso de Hegel ya no debería arrojar dudas; más llamativo es el de Carl Schmitt, y en torno al "Hobbes del siglo XX" Cristi desarrolla los puntos esenciales de su interpretación. Esta se centra en escritos del período 1923-1933, leídos como testimonio de un abandono de las posiciones conservadoras revolucionarias, propias de los famosos textos sobre el concepto de lo político y la teología política. En obras como el *Parlamentarismus* del 23' o *Legalität und Legitimität* del 32', Schmitt ensayaría una relectura del liberalismo, valorizándolo con vistas a sostener el régimen weimariano, pues si éste se hiciera cargo del elemento autoritario presente en su constitución liberal, podría desarticular la amenaza representada por las fuerzas extremas de democratismo igualitarista. Schmitt reivindicaría así un motivo del liberalismo clásico: la desconfianza ante la democracia, y la conexa pretensión liberal de hacer del Estado un poder neutral, mediador de los conflictos sociales si éstos amenazan la dicotomía sociedad/Estado, pero prescindente respecto de los avatares naturales del orden económico. Autoritarismo frente a lo plebeyo, prescindencia en lo económico.

La interpretación de Cristi hace suyas no sólo la distinción schmittiana entre liberalismo y democracia, sino también la caracterización que Schmitt ha dado del liberalismo como forma *no-política*, como doctrina circunscripta a exigir la delimitación de lo político, con la finalidad de volver intangible el ámbito de los derechos individuales en la clave socioeconómica. Es precisamente esta comprensión del liberalismo lo que permite a Schmitt -según el autor- armonizarlo con una forma política decisionista, de corte autoritario. El enemigo a combatir proviene de la tradición democrática, y el orden weimariano, frágil por cierto, pero orden al fin, debía ser preservado y fortalecido. Es a la luz de estas consideraciones que Cristi interpreta los esfuerzos schmittianos por vigorizar el elemento decisionista de la Constitución de Weimar, en la forma de una dictadura comisarial del *Reichspräsident*. Lo que Schmitt denuncia es la traición que el parlamento a él contemporáneo realiza de los ideales del parlamentarismo liberal clásico; la misma doctrina de la balanza de poderes no excluye la figura constitucional de un punto absoluto de decisión para enfrentar la crisis, e incluso la elección plesbicitaria del presidente, que Schmitt propone como modelo de convergencia popular amplia y extrapartidaria, apuntaría a desactivar las demandas democráticas, antesala del totalitarismo. El error denunciado, entonces, es el del afán liberal por politizarse, por llevar a sus últimas

consecuencias (anarquizantes) las concesiones que el liberalismo debió hacer a la democracia a lo largo del siglo XIX y que condujeron a desestructurar el poder estatal y borrar su autonomía frente a la sociedad civil.

Cristi vincula este cambio de posiciones en Schmitt a dos motivos: uno es la reformulación schmittiana (en el *Römischer Katholicismus* ... del 23') del universalismo católico en clave no ya de reaccionarismo contrarrevolucionario, sino de elasticidad para acoger bajo de sí opiniones y tendencias divergentes; esto es, la visión schmittiana del catolicismo como *complexio oppositorium* y, consecuentemente, también la sustitución de la concepción del liberalismo como enemigo por el reconocimiento de su pertenencia a la tradición europeísta, de la cual la Iglesia debe asumir sus responsabilidades como defensora frente al marxismo.

El otro motivo es la recepción schmittiana de la manera como Hegel articula el nexo entre sociedad civil y Estado. Cristi ve como lo más significativo del esquema hegeliano la articulación dialéctica entre libertad e historia, que culmina en la legitimación del Estado como el sustrato sobre el cual la libertad individual y la lógica de lo económico pueden germinar en un orden espontáneo. Lo cual se complementa con una concepción decisionista del monarca, ya que Hegel habría sido sensible, en este punto, a la idea del poder supremo como neutral y superior a toda parcialidad, tal como lo pensara antes B Constant. En semejante estructura ético-estatal, la sociedad civil encuentra la estabilidad que necesita para desarrollar en libertad sus actividades extrapolíticas.

También Hayek rechaza los intentos de estructurar democráticamente las relaciones socioeconómicas privadas, mediante la indebida extrapolación a la economía del principio político democrático de la igualdad (en la forma del "pseudo-código de justicia distributiva"); de aquí su denuncia del embrión totalitario incubado por todas las tendencias democráticas en contraposición a las liberales. La similitud de su planteo con el schmittiano revela -para Cristi- no sólo la influencia que Schmitt ha ejercido sobre Hayek, sino también la incomprensión de éste para con aquél, cuando lo critica por totalitario. Hayek no ve que ambos coinciden en que una "leadership fuerte e independiente es el requisito para imponer la necesaria despolitización de la sociedad civil e impedir su politización democrática total" (65).

Cristi entiende que Schmitt refuerza su defensa conservadora-liberal de la autonomía estatal (contrapuesta a la disolución democratista de la distinción entre lo social y lo político) con la doctrina del "orden concreto", que toma de Hariou y que representa una relativización del decisionismo, pues tal orden equivale a una instancia trascendental, constituída por un tejido de instituciones y hábitos de carácter suprapersonal, a priori respecto no sólo de la norma abstracta, sino también de la decisión soberana misma. Al remitir a una dimensión ontológica trascendente, Schmitt se acercaría aún más a Hegel. Y cuando Hayek supone que su propia noción del "orden espontáneo" (nacido del juego natural de las fuerzas humanas en el mercado, libre de toda ingerencia

voluntarista o constructivista) es antitética al planteo de Schmitt, se le escapan tanto los motivos decisionistas presentes en su doctrina (como ser, la idea hayekiana de que tal orden espontáneo es una "estructura jerárquica donde la voluntad de algunos determina la conducta de los individuos subordinados", o la definición del soberano como aquél que declara la crisis y suspende provisoriamente la constitución), como también los motivos liberales presentes en Schmitt. Por cierto, Hayek rechaza la imposición exógena del orden y confía en la capacidad autogenerativa del mercado como sistema de la libertad; pero esta creatividad mantendría analogías -propone Cristi- con lo que Schmitt llama "ser en reposo", previo a, y condición de posibilidad de, toda norma y toda decisión.

Finalmente, la tesis de nuestro autor se refuerza con la observación de que, cuando Hayek opone el liberalismo al totalitarismo, por un lado, y la democracia al autoritarismo, por el otro, está siguiendo la distinción schmittiana entre los dos primeros términos de ambas parejas de opuestos, y está compartiendo con Schmitt la justificación de la separación entre lo estatal y lo societal, y la justificación de un modelo conservador-liberal como el único que permitiría a cada uno de estos ámbitos funcionar de acuerdo a sus lógicas respectivas.

A modo de resumen de la interrelación que Cristi establece entre estas tres figuras insoslayables para la comprensión de la politicidad contemporánea, cabe citar este texto: "Si Hayek se muestra receptivo frente a un argumento como éste" a saber: el de Schmitt sobre el origen del totalitarismo en la debilidad de un Estado propenso a politizar la economía, "es porque su liberalismo comparte igualmente un substrato conservador. Al adoptar un punto de vista liberal-conservador, Hayek y Schmitt concuerdan con Hegel y pregonan un Estado suficientemente fuerte como para limitar el campo de su propia autoridad y liberar de este modo la sociedad civil a su destino natural" (80).

Jorge E. Dotti
Universidad de Buenos Aires - CONICET

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XIX, N° 2 (Primavera 1993)

CRONICA

NUEVAS LECTURAS DE ARISTÓTELES

Entre los días 9 y 11 de Marzo de 1992 se realizó en Madrid el coloquio internacional " Nuevas lecturas de Aristóteles" organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Después de las palabras de bienvenida del Decano, D. Manuel Maceiras y la conferencia inaugural del Profesor F. Rodríguez Adrados sobre "Grecia en la época de Aristóteles" se expusieron y discutieron las siguientes contribuciones. En la sección sobre "Lógica y Doctrina de la Argumentación Racional", M. Mignucci (Padua y Londres) "Existencia y verdad en la lógica de Aristóteles a la luz de algunas interpretaciones recientes". J. Sprute (Gotingen) "La función de la retórica en el marco de las diferentes ciencias de Aristóteles"; J .M. Gambra (Madrid) "Los razonamientos sofísticos y la teoría de los predicables". En la sección "Dialéctica, Ciencia y Arte": E. Berti (Padua) "Intelección y Dialéctica en el libro IX de Metafísica"; T. Calvo (Granada) "Dialéctica y Ontología", y J. M. Navarro (Madrid) "Técnica y Arte". En la sección "Psicología y Gnoseología", Ch. Kahn (Pennsylvania) "El nous en Aristóteles"; M. Santa Cruz (Buenos Aires) "Aspectos de la crítica de Plotino a las categorías de Aristóteles" y E. de Olaso (San Andrés) "Aristóteles y el escepticismo". En la sección sobre "Ontología"; F. Martínez Marzoa (Barcelona) "El ser de la lógica y el ser de la metafísica"; M. Frede (Oxford) "La noción aristotélica de substancia"; y T. Onate (Madrid) "El politeísmo racional de la Prote philosophia". Finalmente en la sección sobre filosofía práctica, J. Montoya (Valencia) "Justicia y filosofía práctica en Aristóteles"; R. Bubner (Tubingen) "La significación de Aristóteles para la filosofía actual", y Q. Racionero Carmona (Madrid) "Necesidad y obligación racional. Sobre el fundamento de la onto-praxeología de Aristóteles". La conferencia de clausura estuvo a cargo de P. Aubenque (Paris-Sorbona) "La prudencia en el pensamiento ético de Aristóteles". El profesor Calvo será el compilador de las actas que editará la Universidad organizadora.

E. O.,

* * *

HOMENAJE A ERNESTO GARZÓN VALDÉS

Entre los días 2 y 5 de Octubre de 1992 se realizó en Vaquería, en las sierras de Córdoba, un "Simposio Internacional Derecho, Moral y Lógica"organizado

por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) un homenaje al Doctor Ernesto Garzón Valdés. El homenajeado fue profesor de esa universidad y es actualmente profesor en la Universidad de Mainz, Alemania. Ha desarrollado una amplia tarea de difusión del pensamiento filosófico alemán y ha publicado obras de gran relevancia en el dominio de la filosofía del derecho. Los lectores de la *RLF* han tenido ocasión de conocer excelentes trabajos de Garzón Valdés como "Algunos modelos de validez normativa" *RLF* III, 1 (1977): 41-68. "¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?" *RLF* XIII, 3 (1987): 279-298 e "Intervencionismo y paternalismo" *RLF* XVI,1 (1990): 3-24. En el Simposio participaron académicos argentinos y de Austria, Italia, México, los EE.UU. de Norteamérica, Paraguay, España y Alemania. El día 1 de Octubre le fue conferido el doctorado honoris causa de la Universidad Nacional de Córdoba.

E.O.

* * *

JOSÉ JULIÁN PRADO
(28 de Octubre de 1934 - 9 de Mayo de 1993)

El 9 de Mayo pasado falleció repentinamente en Río Cuarto el Profesor Dr. José Julián Prado. Había nacido en Buenos Aires. En la Universidad de Buenos Aires se recibió de Profesor de Filosofía en 1961 y de Licenciado en Filosofía en 1966. Inmediatamente viajó a la Universidad de Lovaina donde se recibió de Licenciado y de Doctor en Filosofía en 1968 y 1972 respectivamente con su tesis sobre Máximo el Confesor, Voluntad y Naturaleza (1975). Enseñó en las Universidades del Zulia (Venezuela) y Católica y del Salvador en Buenos Aires. Fue miembro de la Comisión Asesora del CONICET entre 1987 y 1989 e Investigador Independiente del CONICET con el proyecto "Continuidad y Diferencia entre la sensorialidad animal y la inteligencia racional del hombre". Ya había diseñado una nueva investigación sobre "Estructuras antropológicas de la razón y la crisis actual de la racionalidad moderna". Era miembro de la Comisión Directiva de AFRA y de la Asociación Argentina de Estudios Eticos y miembro de la Asociación de Estudios Hobbesianos. En el momento de su deceso Prado presidía el Comité Organizador del VII Congreso Nacional de Filosofía programado para realizarse entre los días 22 y 26 de este mes de Noviembre. La Universidad Nacional de Rio Cuarto resolvió continuar con las tareas de organización y celebrar el Congreso en su memoria.

La comunidad filosófica en general y, en particular, el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, ha perdido a un amigo consecuente y a un académico valioso, que siempre entendió su tarea como el resultado natural de su vocación y a la vez como un acto de servicio a los demás.

Ezequiel de Olaso

derecho, la política y la ética (Actas del IIo Coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía (Lima, 1987) (1991), *Lógica, razón y humanismo. Libro de Homenaje a Francisco Miró Quesada C.* (1992). Artículos en numerosas revistas especializadas. Dirección: Conquistadores 828 Lima (27) Perú.

ROBERTO TORRETI: Profesor de filosofía en la Universidad de Puerto Rico y director de la Revista *Diálogos*. Es autor de *Manuel Kant* (1967), *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (1978), *Relativity and Geometry* (1983), *Creative Understanding* (1990) y -en colaboración con Carla Cordua - de *Variedad en la razón* (1992). Dirección: Apartado 21616 San Juan, Puerto Rico 00931.

LUIS VILLORO: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro de El Colegio Nacional. Premio Nacional de Ciencias en Filosofía e Historia (México 1985). Premio de la Universidad Nacional Autónoma de México en Investigación en Humanidades (México 1990). Antiguo Embajador de México ante la UNESCO (1983-1987). Autor de numerosos libros y artículos sobre filosofía e historia de las ideas. Los más recientes: *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México. *El concepto de ideología y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México. *El pensamiento moderno (Filosofía del Renacimiento)*, Fondo de Cultura Económica y El Colegio Nacional, México. Dirección: Río San Angel 63, Departamento 10, Col. Guadalupe YNN 01020, México, D.F.

EDGARDO GUTIÉRREZ: Licenciado en Filosofía (UNSa). Ex docente de esa casa. Ha realizado seminarios de doctorado en la UBA. Actualmente desempeña funciones docentes y de investigación en el área de Estética en la FFyL de la UBA. Dirección: Gral. Paz 81 9° "F" (1870) Avellaneda.

LEÓN OLIVÉ: Investigador titular del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Es autor de *Estado Legitimación y Crisis* (México, Siglo XXI, 1985); *Conocimiento, Sociedad y Realidad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1988; traducción al inglés por aparecer en la editorial Rodopi, de Amsterdam); y de *Cómo Acercarse a la Filosofía* (México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991). Es autor de más de cincuenta trabajos publicados en revistas especializadas, particularmente sobre temas de teoría del conocimiento y de filosofía de la ciencia. Dirección: Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación en Humanidades, Ciudad Universitaria D.F. 04510, México.

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFIA MORAL Y POLITICA

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
INSTITUTO DE FILOSOFIA
Pinar, 25 28006 Madrid (España) Tel.: (91) 411 70 05

Nº 7

PRIMERAS CONFERENCIAS ARANGUREN

La filosofía en la vida y la vida de la filosofía, *por José Luis L. Aranguren*
El moralista frente al político, *por Ignacio Sotelo*
... y fraternidad, *por Toni Domènech*
Notas de P. H. Dust, M. Stern, C. Beorlegui y J. A. Ascunce

Otros artículos:
El filósofo, el profeta, el hipócrita, *por Patricio Peñalver*
El «escándalo de la filosofía». El problema de la realidad y su «disolución», *por Gottfried Gabriel*
Notas de A. Klappenbach, C. Lafont y J. M. Panea Márquez

ISSN: 1130-2097 Formato 16,5 x 23 cm / Periodicidad: semestral
Suscripción 1993: España: 2.000 ptas. (incluye IVA)
(2 números) Extranjero: *Vía ordinaria:* 3.100 ptas.
Avión: Europa: 3.600 ptas.; América y Africa: 4.100 ptas.; Asia y Oceanía: 5.200 ptas.

ORDEN DE SUSCRIPCION A *ISEGORÍA*

Nombre: .....
.....
Dirección: .....
.....
Cod. Postal: .....
Población: .....
Provincia: .....
Tel.: ...../.....

Deseo suscribirme a la revista *ISEGORÍA para* 1993 (dos números), cuyo importe abonaré:
☐ Contra reembolso:
☐ Visa ☐ Diners ☐ Eurocard
☐ Mastercard ☐ American Express
Nº Tarjeta: .....
Validez: del ..... al .....
Instituciones:
☐ Trasferencia (Nº de copias:.....)
Fecha: a.....de.....de 199.....

Firma obligatoria

Remitir a: **Editorial Anthropos**
Apartado 387 08190 Sant Cugat del Vallès
Tel.: (93) 589 48 84 Fax: (93) 674 17 33

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XIX Año 1993

ARTICULOS

Alfonso Gómez Lobo: Ironía socrática 189
Jorge J. E. Gracia: ¿Puede haber interpretaciones definitivas? 203
Carlos B. Gutiérrez: Ackerman contra Rawls: del velo de ignorancia a la ciencia ficción. Ilusiones sistémicas liberales 17
John Christian Laursen: El escepticismo y el pensamiento político 59
Danilo Marcondes de Souza Filho: La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia 81
Oswaldo Porchat Pereira: Escepticismo y argumentación 213
Quintín Racionero: Ilustración política y teoría del Estado en Leibniz (Materiales para una reflexión contemporánea) 245
Nicholas Rescher: La deuda del escepticismo griego con los sofistas 33
David Sobrevilla: La concepción y praxis novelística de García Márquez en *Cien años de soledad* 269
Roberto Torretti: Una idea feliz 289
Ernesto Tugendhat: El *yo* 3
Luis Villoro: Una alternativa al escepticismo (anotaciones) 303

NOTAS

Claudio Amor: Rawls: principio de ahorro justo y justificación contractual 115
Agustín E. Ferraro: La norma básica de Hans Kelsen como presupuesto pragmático del discurso jurídico 133
Edgardo Gutiérrez: Pierre Menard: Hermenéutica y postestructuralismo 313
Gonzalo Rodríguez Pereyra: Kripke y las descripciones rígidas 109
Ambrosio Velasco Gómez: Descripción y valoración en teorías clásicas y contemporáneas de la democracia 97

ESTUDIO CRITICO

Timothy Fuller: El fin de la teología histórica del socialismo y su renacimiento en la tesis de Fukuyama 141
Graciela Vidiella: El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad 149

DISCUSION

Ana Rosa Pérez Ransanz: Verdad y realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé 327

León Olivé: Respuesta a "Verdad y Realidad" de Ana Rosa Pérez Ransanz 339

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Eleonora Cresto). 357

Carla Cordua, *Explicación sucinta de la Filosofía de Derecho de Hegel* (Estéban Mizrahi). 357

Renato Cristi, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel* (Jorge E. Dotti). 369

Donald Davidson, *Mente, mundo y acción* (Fina Birulés). 362

Marco V. García Quintela, *El rey melancólico* (Walter O. Kohan). 364

Carmen González del Tejo, *La presencia del pasado. Introducción a la filosofía de la historia de Collingwood* (Rosa Belvedresi). 168

Osvaldo Guariglia, *Etica y política según Aristóteles* (Graciela E. Marcos de Pinotti). 171

Javier Legris, *Eine epistemische Interpretation der intuitionischen Logik* (Francisco Naishtat). 353

Christopher Macann, *Presence and Coincidence. The transformation of Trascendental into Ontological Phenomenology, Phaenomenologica 119* (Roberto J. Walton). 174

Ernesto Mayz Vallenilla, *Fundamentos de la meta-técnica* (Luis Camacho). 163

Jaques J. Rozenberg, *Bio-cognition de l'individualité. Philosophèmes de la vie et du concept* (Antonio M. Battro). 367

Richard Schantz, *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung* (Roberto J. Walton). 176

Furio Semerari, *Potenza come diritto. Hobbes, Locke, Pascal* (Andrés Rosler). 166

Roberto Torretti, *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics* (Eduardo H. Flichman). 179

ACTUALIDAD FILOSOFICA

Crónica 185

Simposio Platónico 185

CRONICA

Nuevas lecturas de Aristóteles 373

Homenaje a Ernesto Garzón Valdés 373

José Julián Prado (Ezequiel de Olaso) 374

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, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o en IBM compatible (Wordstar - MS Word - Word Perfect, 5.0 y ss.). Se solicita el envío de un disco de cualquier tipo con copia en papel. Las colaboraciones también podrán ser escritas a máquina con original y copia, a doble espacio, en 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 (bastardilla); (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 (bastardilla); (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.