

## PIERRE BAYLE: EL PIRRONISMO CONTRA LA RAZÓN EN EL *COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE*

**John Christian Laursen**  
*Universidad de California*

RESUMEN: Últimamente Pierre Bayle ha sido interpretado como un racionalista, pero este artículo arguye lo contrario, que igualmente se puede interpretarle como un escéptico pirrónico. Hay efectivamente al menos dos caras para cada argumento en casi todo lo que escribió. Su *Comentario filosófico* de 1686, aceptado por muchos como una de las mayores defensas de la tolerancia religiosa en la historia de la filosofía, contiene precisamente esa tensión entre racionalidad y escepticismo. Esto puede ser entendido como una propuesta distinta y valiosa de hacer filosofía, comparable al método de otros escritores por la tradición escéptica como Sexto Empírico y Montaigne. Para que consiga defender la tolerancia a pesar de admitir la fuerza de la educación se requiere una interpretación caritativa.

PALABRAS CLAVE: Escepticismo, pirronismo, racionalismo, tolerancia, Pierre Bayle

ABSTRACT: Recent work on Pierre Bayle interprets him as a full-blooded rationalist, but this article argues that he may just as well be interpreted as the opposite, a Pyrrhonian skeptic. There are indeed at least two sides of the argument in almost everything he wrote. Bayle's *Philosophical Commentary* of 1686, widely accepted as one of the greatest defenses of religious toleration in the history of philosophy, contains just such a tension between rationality and skepticism. This can be understood as a distinct and valuable approach to philosophy, comparable to the method of other writers in the skeptical tradition such as Sextus Empircus and Montaigne. To make the case that it succeeds in defending toleration requires a charitable interpretation.

KEYWORDS: Skepticism, Pyrrhonism, rationalism, toleration, Pierre Bayle

Pierre Bayle ha sido interpretado como un racionalista y como lo contrario, un escéptico pirrónico. En casi todo lo que escribió hay efectivamente al menos dos caras para cada argumento, y uno puede encontrar refutaciones en un lugar de casi todo lo que afirmó en otro. Pienso que esto puede ser entendido como una propuesta distinta y valiosa de hacer filosofía, comparable por lo demás a la tradición pirrónica en la medida en que es en muchos sentidos similar al método de otros escritores de esa tradición, tales como Sexto Empírico y Montaigne.

El *Comentario filosófico* de Bayle de 1686, aceptado por muchos como una de las mayores defensas de la tolerancia religiosa en la historia de la filosofía, contiene precisamente esa tensión entre racionalidad y pirronismo. Desde cierto punto de vista, por lo tanto, la obra es internamente contradictoria, y quizá incluso incoherente. En tal caso, si la filosofía depende de la consistencia y la coherencia, el texto, como texto filosófico, sería un fracaso. Pero podría haber sin embargo alguna lección para aprender de esa clase de fracaso. Consideremos pues los antecedentes del *Comentario* de Bayle.

Una de las piezas de ligereza interpretativa más fascinante en la historia de la religión pertenece a una parábola de Jesús relatada en San Lucas, capítulo 14. En esa parábola, un hombre prepara un banquete e invita a sus amigos. A éstos no les es posible asistir, por lo tanto el hombre ordena a su sirviente “salir por caminos y cercas” en busca de gente y “obligarla a entrar”. Esto es manifiestamente una historia acerca de invitar gente a un banquete, pero sirvió ya a San Agustín para justificar la persecución violenta de los herejes. El “banquete” fue interpretado para significar la iglesia, y la palabra “compeler” (Agustín usaba las palabras “compelle intrare”) fue tomada como una justificación del uso de la espada para traer gente a la iglesia. Hablo de “ligereza interpretativa” porque supongo que no tengo que proporcionar una lista de todas las cosas que Jesús afirma sobre la paz y la dulzura ni decir que son muy pocos los lugares donde manifiesta cosas que podrían ser interpretadas para insinuar que la violencia es un buen medio de convertir a la gente.<sup>1</sup>

1. Jesús volcando las mesas de los cambistas y persiguiéndolos fuera del templo (Juan 2:15) o diciendo que “Yo vine no a traer la paz, sino la espada” (Mateo 10:34).

De todas maneras, en el siglo XVII los católicos se apoyaban en la interpretación de Agustín para justificar el envío de los protestantes a las galeras, para obligarlos a hospedar tropas en sus casas hasta que se convirtieran y muchas otras medidas similares. Y además parecía que las quejas de los protestantes contra los católicos por la mala interpretación de este pasaje no tenían efecto sobre sus propias interpretaciones, puesto que recurrían a la misma cuando eran ellos los que tenían el poder para convertir católicos a la fuerza.

Bayle, protestante francés por nacimiento que estaba viviendo en el exilio de Rotterdam, respondió a Agustín y a los católicos con un *Comentario filosófico sobre estas palabras del Evangelio, Lucas 14:23, “Oblígalos a entrar para que mi casa pueda estar llena.”*<sup>2</sup> La obra, como hemos dicho, contiene los argumentos más rigurosos a favor de la tolerancia religiosa en la tradición occidental de la temprana modernidad. Pero, aunque parezca mentira, no ha recibido la atención que recibió la breve *Carta sobre la tolerancia* de Locke, aun cuando vaya más lejos y su publicación haya sido anterior a ésta.<sup>3</sup> Una de las razones que puedo sugerir para este relativo descuido es el chauvinismo inglés. En efecto, nunca se debe subestimar la influencia del nacionalismo en la historiografía de la filosofía y la historia de las ideas, pues todo el mundo quiere que su tradición nacional y lingüística sea la cuna de la mayoría de los trabajos importantes.

La literatura especializada está dividida en torno a la cuestión del racionalismo de Bayle. Nuestro ensayo contribuirá a ese debate. Por un lado, Gianluca Mori y Jonathan Israel sostienen que Bayle, confiando en última instancia en la razón, era por encima de todo un racionalista.<sup>4</sup> Por otro lado, Richard Popkin describe a Bayle

2. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, “Contrain-les d’entrer”* (Rotterdam, 1686-88) citado de la edición de La Haya de 1727, reimpresso en Pierre Bayle, *Oeuvres diverses*, vol. II, ed. Elisabeth Labrousse (Hildesheim: Georg Olms, 1965).

3. Ver J. C. Laursen, “Baylean Liberalism: Tolerance Requires Nontolerance” in J. C. Laursen and C. Nederman, eds., *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998), 197-215.

4. Gianluca Mori, *Bayle Philosophe* (Paris: Champion, 1999); Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

como un 'superescéptico'.<sup>5</sup> Estos polos establecerán los términos para nuestro análisis en lo que sigue. En tal sentido, sobre este asunto y con respecto a este texto, sostendré que Popkin está más cerca de la verdad que las interpretaciones racionalistas.

El *Comentario filosófico* de Bayle está dividido en cuatro partes. Las primeras dos aparecieron en 1686, la tercera en 1687, la cuarta en 1688. La última se ocupa detenidamente de la fascinante cuestión de la conciencia errónea, introduciendo comparaciones con jueces y doctores que cometen errores de buena fe. La tercera refuta oración por oración el argumento de San Agustín que justificaba la violencia basándose en la interpretación de la parábola del banquete. La segunda es una respuesta a las objeciones e inicia el análisis de la conciencia errónea. Comenzaré con la primera, que presenta nueve argumentos en contra de la lectura de la parábola como una justificación de la violencia.

Bayle formula sus argumentos recurriendo a una declaración de la prioridad de la razón, a la que llama de varios modos: "lumière naturelle" ["luz natural"], "principes généraux de nos connoissances" ["principios generales de nuestros conocimientos"] (367), "lumière intérieure" ["luz interior"] y "vérité intérieure" ["verdad interior"] (369). Todos los teólogos, afirma, confían en la razón cuando elaboran argumentos. Eso significa que "la razón, que nos habla por medio de los axiomas de luz natural o de la metafísica, es el tribunal supremo que en última instancia y sin apelación de todo lo que nos es propuesto".<sup>6</sup> La moción decisiva de Bayle es afirmar que la razón presenta naturalmente la idea de igualdad y equidad moral. Se deduce de allí que "hay que someter todas las leyes morales a esta idea natural de equidad".<sup>7</sup>

Esta va a ser la guía última para destacar el valor de la tolerancia. Pero también se encuentra aquí el principal problema. ¿Hay realmente unos "sentimientos de honestidad impresos en las almas de

5. Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

6. "le tribunal suprême & qui juge en dernier ressort & sans apel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison parlant par les axiomes de la lumière naturelle, ou de la Métaphisique" (368).

7. "il faut soumettre toutes les loix morales à cette idée naturelle d'équité" (368)

todos los hombres",<sup>8</sup> una "luz interior que se comuniquen inmediatamente a todos los espíritus"?<sup>9</sup> Igual de importante, ¿es dicha conciencia o luz la misma en todo hombre? La defensa de Bayle de la tolerancia depende de esto. De otra manera, algo más que dice socavaría tales recursos. Afirma también, en efecto, que "es entonces de acuerdo a sus propias luces que cada uno se determina".<sup>10</sup> Si tales luces son diferentes en diferentes personas, todos sus argumentos sobre la luz natural y la filosofía pueden ser refutados por la afirmación de que dos personas no ven el asunto de la misma manera.

El primer argumento de Bayle contra una interpretación literal de la palabra "compeler" como justificación de la violencia es que resulta "refutada por las nociones claras y distintas de la luz natural".<sup>11</sup> Comienza con la afirmación de que "por las ideas más puras y claras de la Razón, sabemos que hay un Ser soberanamente perfecto, que gobierna sobre todas las cosas, que debe ser adorado por el hombre, que aprueba ciertas acciones y las recompensa, que desaprueba otras y las castiga".<sup>12</sup> Esto pudo haber sido dado por supuesto por todos o la mayoría de los lectores contemporáneos de Bayle, pero ciertamente hoy no sucedería lo mismo. Los científicos dirían que las "ideas más puras de la razón" nada dicen acerca de seres perfectos que gobiernan el mundo y que deberían ser adorados. Se deduce de allí que el recurso a la "razón" no es válido para rechazar conversiones forzadas. Un lector de Bayle, David Hume, escribió sólo unas pocas décadas después que "la razón es y sólo debe ser esclava de las pasiones".<sup>13</sup> Kant, por su parte, pensó que

8. "sentimens d'honnêteté imprimez dans l'ame de tous les hommes" (369)

9. "lumière intérieure qui se comuniquen immédiatement à tous les esprits" (369)

10. "c'est donc sur ses propres lumières que chacun se détermine" (370)

11. "refuté par les notions claires & distinctes de la lumière naturelle" (370)

12. "par les plus pures & les plus distinctes idées de la Raison, nous connoissons qu'il y a un Etre souverainement parfait, qui gouverne toutes choses, qui doit être adoré de l'homme, qui approuve certaines actions & les récompense, & qui en désapprouve d'autres & les punit" (371)

13. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge (2d ed. Oxford: Oxford University Press, 1978), Lib. II, Parte III, Sección III, p. 415.

había ideas de la razón pura, es cierto, pero buena parte de la historia de la filosofía a partir de Kant ha impugnado esa noción, diciendo que la razón está mezclada siempre con otras cosas.

Bayle llega a usar su idea de razón para concluir que Dios sólo quiere conversiones sinceras, no hipócritas, y la violencia sólo genera hipocresía. Pero ésta es una interpretación discutible de lo que Dios quiere. ¿Cómo sabemos que Dios no acepta la hipocresía? La posición de Bayle, pues, también se basa en una interpretación discutible de la religión como un todo: “la naturaleza de la Religión consiste en ser una cierta persuasión del alma en relación con Dios”.<sup>14</sup> Sin embargo, mi interpretación de las religiones más legalistas, entre las que pueden incluirse el Judaísmo y el Islam, es que el alma del creyente no es muy investigada ni evaluada en la medida en que las leyes sean observadas. Bayle no confía en la luz y la razón abstracta, sino que da por supuesto una interpretación cristiana de la religión.

Otra afirmación de Bayle es asimismo tema de debate. Dice que “La violencia es incapaz... de persuadir al juicio”.<sup>15</sup> Pero incluso John Locke reconoció que esto no es completamente así. Nosotros estamos familiarizados con el llamado “lavado de cerebros”. Suficiente violencia y miedo pueden (no digo “deben”) cambiar las mentes de las personas. Otra vez, Bayle está confiando en una psicología discutible para lo que él declara que es un argumento de razón pura.

El segundo argumento de Bayle es que la persecución está en contra del espíritu del Evangelio. Esto es ciertamente una interpretación plausible. Pero es solamente una interpretación. Bayle pregunta si “la luz natural no dice a todos aquellos que la consultan atentamente, que Dios es justo, que ama la virtud”,<sup>16</sup> etc. Mucho depende de qué significa “consultar atentamente”, pero es al menos posible para una persona razonable concluir que Dios no es totalmente imparcial y justo. Los maniqueos concluían que debe

14. “La nature de la Religion est d’être une certaine persuasion de l’âme par raport à Dieu” (371).

15. “la violence est incapable... de persuader l’esprit” (371)

16. “la lumière naturelle ne dit-elle pas clairement à tous ceux qui la consultent avec attention, que Dieu est juste, qu’il aime la vertu” (373)

haber dos Dioses que se enfrentan, porque hay demasiado sufrimiento en el mundo para que haya solamente un Dios que sea justo. Bayle va a elaborar una larga lista de verdades semejantes que no son evidentemente verdades para todos. “Que es honesto y digno de elogio perdonar a los enemigos”<sup>17</sup> no es aceptado por todo el mundo. Por tal comportamiento uno podría ser calificado en muchos lugares de apocado o idiota.

El séptimo argumento de Bayle es una variación del argumento del espíritu del cristianismo: es el argumento de los primeros siglos. Teodosio y Agustín fueron innovadores al permitir la violencia; hasta entonces los cristianos no confiaban en ella (387). Pero Teodosio y Agustín no tenían tras de sí la autoridad de los cristianos originales. Por lo demás, el octavo argumento de Bayle hace uso de esta historia, citando los reclamos de los primeros cristianos en contra de la persecución violenta (388).

El tercer argumento es que el sentido literal de la parábola, que justifica la violencia, confundiría la justicia con la injusticia y la virtud con el vicio, disolviendo así la sociedad. Es una variación del argumento de Tucídides según el cual la guerra civil conduce a cambiar radicalmente los significados de las palabras. Bayle señala que esa doctrina convierte la violencia y el vicio en bondad, equidad y justicia, con tal de que sean ejercidas en contra de los herejes. “No habría ningún crimen que no se convirtiera en un acto de religión”.<sup>18</sup> Y como “cada religión se considera la única verdadera”,<sup>19</sup> cada una se autoriza a cambiar el significado de las palabras (375). Bayle llama a tal cambio “la doctrina más abominable que jamás haya sido imaginada”.<sup>20</sup> También aprovecha la oportunidad para señalar que los reyes nunca estarán a salvo si esta doctrina es aceptada: ellos pueden usarla para justificar la violencia contra los súbditos, pero la doctrina también justifica la violencia de los súbditos contra ellos (376).

El noveno argumento de Bayle es en cierto modo un corolario del tercero: es que los verdaderos cristianos, quienquiera que sean,

17. “Qu’il est honnête & louable de pardonner à les ennemis” (373)

18. “Il n’y auroit point de crime qui ne devint un acte de Religion” (375)

19. “chaque Religion se croit seule la véritable”

20. “la plus abominable doctrine qui ait été jamais imaginée” (375)

estarían involucrados en un continuo derramamiento de sangre. Como “cada partido se cree ortodoxo... cada secta se creería obligada a”<sup>21</sup> perseguir a las demás (391).

El cuarto argumento vuelve a una perspectiva global. Si los cristianos tienen el derecho de efectuar conversiones violentas, entonces también lo tendrán los “infieles”. Bayle argumenta a favor del derecho de hacer proselitismo basado en el “deber de todos” de escuchar las opiniones de los otros para averiguar si están en la verdad (377). Esto podría ser un deber exigente, que requiere dedicar una gran cantidad de tiempo a escuchar, aunque, en su opinión, uno se reservaría el derecho de discrepar incluso después de haber escuchado. A continuación, tomando el ejemplo de los chinos, dice que si ellos se enteraran de que el cristianismo cambia a voluntad los significados de robo, asesinato y rebelión, estarían justificados para expulsar enseguida a los misioneros (378). Concluye afirmando, con bastante ironía, que lo malo de ello es que los chinos se verían privados de conocer la verdad transmitida por los misioneros. En consecuencia, la interpretación literal de la palabra “compeler” tiene que ser falsa.

El quinto argumento es que la interpretación literal justifica el crimen. Aun si está limitada al poder gubernamental, y por lo tanto no puede justificar la violencia de la multitud, siempre será llevada demasiado lejos, y cualquier violencia innecesaria es un crimen. Uno de sus principales ejemplos es el acuartelar soldados en casas de protestantes hasta que estos se conviertan. Debido a la debilidad y el egoísmo humanos, de los cuales tenemos “bastante evidencia”,<sup>22</sup> esto no puede hacerse sin injusticia. (En términos contemporáneos, los abusos de la prisión de Abu Ghraib en Irak fueron inevitables; no se puede enviar soldados a ningún lado sin algunas fallas residuales de disciplina, violencia no autorizada, y abusos de poder.) Otro crimen, además, será la hipocresía que resulta de la violencia. Usando el lenguaje del cristianismo, dice que sería “en verdad blasfemar de la manera más criminal del mundo”<sup>23</sup> interpretar el lenguaje de Jesús para aprobar tal proceder (382).

21. “chaque partie se croit orthodoxe...chaque secte se croiroit obligée de”

22. “assez d’évidence” (382)

23. “en vérité blasphêmer le plus criminellement du monde”

No es suficiente, afirma Bayle, decir que la conversión violenta está justificada por ley. “Toda ley que obliga contra la conciencia es hecha por una persona que no tiene autoridad para promulgarla y excede su poder”,<sup>24</sup> y es por lo tanto injusta (384). La conciencia “es la voz y la ley de Dios”.<sup>25</sup> Los príncipes no tienen “ni de Dios ni del hombre, el poder de ordenar a sus súbditos actuar en contra de su conciencia”.<sup>26</sup> Advuértase que ésta es una definición protestante de la conciencia, no compartida por la mayoría de los católicos. Retornaremos después al desarrollo hecho por Bayle de la defensa de la coerción con vistas a salvar a la gente de una conciencia errónea. Por ahora, sólo observaré que Bayle justifica tal salvación de una persona por “raisons de Politique” [“razones políticas”], esto es, cuando una secta es “justificadamente odiosa con respecto al bien público”.<sup>27</sup> Pero ése no es el caso en Francia. En este punto, Bayle alude a Basírides, Gran Duque de Moscovia, como un ejemplo de tiranía (385). Mandar a sus súbditos que transpiren en una mañana fría es precisamente tan imposible como mandar a la gente que crea en algo que no cree.

El sexto argumento es que el permitir a los cristianos hacer conversiones forzadas los privaría de una de sus principales objeciones contra los musulmanes. Los cristianos siempre habían afirmado que las falsas religiones dependen de la fuerza mientras que la verdadera religión podría confiar en la verdad. Si ellos confiaran en la fuerza estarían concediendo que su religión podría no ser verdadera.

La Segunda Parte del libro de Bayle se ocupa de las objeciones a estos argumentos. Pero no veo que resuelvan los puntos críticos que he formulado más arriba. Sigue refiriéndose a “respeto por la recta razón”<sup>28</sup> y las “nociones más claras de la metafísica”<sup>29</sup> como si esas nociones no fueran problemáticas. ¿Qué pasa si la luz de la

24. “Toute loi qui oblige à agir contre sa conscience, est faite par un homme qui n’a point d’autorité de la faire, & qui passe son pouvoir”

25. “est la voix & la loi de Dieu” (384)

26. “ni de Dieu, ni des hommes, le pouvoir de commander à leurs Sujets qu’ils agissent contre leur conscience” (384)

27. “justement odieuse, par raport au bien public” (385)

28. “respect pour la droite Raison” (414)

29. “plus claires notions de la Métaphisique” (422)

naturaleza, la razón, la verdad interior, y rótulos semejantes no conducen en realidad ineluctablemente a la igualdad, la libertad, y la tolerancia? Bayle ha elaborado un argumento filosófico –no un argumento utilitario o teológico, o de razones de estado– contra el uso de la violencia en materia religiosa, y fracasará si se lo puede responder filosóficamente. Eso significa que si nosotros podemos redefinir la religión como algo que no tiene nada que ver con la conciencia –quizá obediencia a la ley sea suficiente–, concebir a Dios como poco interesado por la hipocresía –¿cómo sabemos qué es lo que hace?–, y entender la autoridad pública como una fuerza en contra de los derechos individuales –la mayoría del mundo siempre ha creído eso–, las conclusiones de Bayle no se seguirán. No estoy argumentando que deberíamos hacerlo así, sólo indicando la fragilidad del argumento de Bayle. Él tiene una comprensión particular de la razón, la luz y la verdad. Dice que su comprensión es universal, pero que en parte es una cuestión empírica: ¿es así?

Si Bayle se diese cuenta de que sus declaraciones acerca de la razón natural, la luz natural y la aceptación universal de sus principios morales son problemáticas, entonces sus afirmaciones podrían ser parte de un argumento retórico destinado a persuadir a aquellos que están inclinados a creerlo de todas maneras. Podría haber tenido razón para pensar que serían argumentos exitosos en su entorno francoparlante o en la República de la Letras de su tiempo en general. Pero entonces no es un argumento filosófico en el verdadero sentido, es meramente un argumento retórico, un argumento *ad hominem* o dialéctico.

Hasta aquí he presentado los argumentos racionalistas de Bayle y mi propia valoración crítica. Hasta aquí los intérpretes de Bayle que encuentran que él es un racionalista están justificados. Pero ahora llegamos a la parte más interesante: el socavamiento crítico al que Bayle somete sus propias afirmaciones acerca de la racionalidad de la tolerancia religiosa. Voy a mostrar que del capítulo 8 al 10 de la Segunda Parte sigue una estrategia escéptica en vez de una estrategia dogmática al argumentar contra la idea de que Jesús quería que se persiguiera para obligar a la gente a unirse a su iglesia. Anteriormente, en unos pocos lugares, había recordado que la gente solía equivocarse en el pasado y podía estar todavía equivocada. Pero ahora hay una apelación fuerte a la ignorancia e inepti-

tud humanas. Éste es el famoso análisis hecho por Bayle de la conciencia errónea.<sup>30</sup>

Recuérdese que Bayle ha estado confiando en una noción fuerte de verdad. Ahora sin embargo argumenta que “todo lo que una conciencia bien esclarecida nos permite hacer para el avance a la verdad, una conciencia errónea nos lo permite por aquello que creemos verdad”.<sup>31</sup> Pero si la conciencia errónea existe y tiene derechos, ¿cómo podemos alcanzar alguna vez una única verdad? “La ley de no contradecir jamás las luces de nuestra conciencia es tal que Dios mismo no puede nunca dispensarnos de ella”,<sup>32</sup> dice; se trata de “una ley eterna e inmutable”.<sup>33</sup> Pero ¿qué estabilidad o unidad tendremos si las conciencias pueden invocar luces y verdades opuestas?

Bayle reconoce que sus argumentos justifican a quienes persiguen a conciencia. Sólo responde que “no significa que hagan sin crimen lo que hacen con conciencia”,<sup>34</sup> y que “esto no impide que debamos clamar fuertemente contra sus falsas máximas y tratar de iluminar mejor sus inteligencias”.<sup>35</sup> Pero, aun así, ellos están justificados para actuar según sus entendimientos equivocados, e incluso obligados a hacerlo así. En tal sentido, debemos decir que las afirmaciones de Bayle de que nadie aconsejaría jamás “la sodomía, el asesinato y la rapiña”<sup>36</sup> porque están patentemente en contra de

30. Ver J. C. Laursen, “The Necessity of Conscience and the Conscientious Persecutor: The Paradox of Liberty and Necessity in Bayle’s Theory of Toleration” in Luisa Simonutti, ed., *Dal necessario al possibile: determinismo e libertà nel pensiero anglo-holandese del XVII secolo* (Milano: Angeli, 2001), 211-228.

31. “tout ce que la conscience bien éclairée nous permet de faire pour l’avancement de la vérité, la conscience erronée nous le permet, pour ce que nous croïons la vérité” (412)

32. “La loi de ne pas choquer les lumieres de nôtre conscience est telle, que Dieu ne peut jamais nous en dispenser”

33. “une loi éternelle & immuable” (424)

34. “il ne s’ensuit pas qu’ils fassent sans crime ce qu’ils font avec conscience”

35. “cela n’empêche pas qu’on ne doive crier fortement contre leurs fausses maximes, & tâcher de répandre de meilleurs lumieres dans leurs esprits” (430-431)

36. “la Sodomie, le muertre & le brigandage”

“las ideas de la ley natural”<sup>37</sup> y las escrituras (431) están simplemente equivocadas: en algunos lugares y algunos tiempos la gente ha considerado aquellas acciones como justificables.

Lo peor de todo para una doctrina que depende de la “verdad” y la “luz” son los argumentos epistemológicos, especialmente los del Capítulo 10. “Dios no ha impreso en las verdades que nos ha revelado, en su mayor parte al menos, ninguna marca o signo por los cuales pudiéramos ciertamente discernirlas”.<sup>38</sup> Si “la conciencia nos fue dada como la piedra de toque de la verdad”<sup>39</sup> y nuestras conciencias se equivocan, entonces no estaremos de acuerdo sobre las verdades (437). Admitida cualquier noción de la Caída, tenemos que concluir que “en la condición que se encuentra el hombre Dios se conforma con exigirle que busque la verdad de la manera más cuidadosa que pueda”,<sup>40</sup> no el real hallazgo de ella (438). Bayle incluso concluye que las conciencias no son muy diferentes de las cuestiones de gusto: “No importa si esta conciencia presenta a un hombre tal objeto como verdadero, a otro como falso... ¿Acaso el gusto de un hombre no le muestra como buena una comida que el gusto de otro le muestra como mala?”.<sup>41</sup> Pero las verdades y la luz formaron el edificio entero de los alegatos a favor de la tolerancia hasta este punto en el *Comentario filosófico*, y ¿ahora son simplemente cuestiones de gusto?

Espero que ya se vea claramente que esta línea de argumentación va a socavar todo lo que Bayle ha dicho sobre la razón y la racionalidad. Quiero demostrar aquí que es una línea de argumentación que está muy cerca del pirronismo, e incluso probablemente en deuda con él. Los lectores de este artículo sabrán que el pirronismo consiste en un conjunto de argumentos que ostensiblemente se remontan a Pirrón de Elis y están reproducidos del mejor modo en

37. “les idées de la droiture naturelle”

38. “Dieu n’a pas imprimé aux vérités qu’il nous révéle, à la plupart du moins, une marque ou un signe auquel on les puisse sûrement discerner” (437)

39. “la conscience nous a été donnée pour la pierre de touche de la vérité”

40. “dans la condition où se trouve l’homme, Dieu se contente d’exiger de lui qu’il cherche la vérité le plus soigneusement qu’il pourra”

41. “N’importe que cette conscience montre à l’un un tel objet comme vrai, à l’autre comme faux... Le goût de l’une ne montre-t-il pas comme bonne la viande que le goût d’un autre montre comme mauvais?” (441)

los escritos de Sexto Empírico.<sup>42</sup> Uno de ellos es que deberíamos suspender el juicio acerca de las pretensiones de conocer la verdad detrás de las apariencias porque nuestro mejor razonamiento no nos da ningún conocimiento cierto de ella; otro es que las diferentes costumbres que encontramos por el mundo socavan toda afirmación según la cual alguna de ellas es correcta o incorrecta en un sentido fundamental. El pirronismo no es filosóficamente incoherente ni tampoco necesariamente inmoral.<sup>43</sup> Mi argumento general es que Bayle tiene mucho en común con esta tradición, y que el pirronismo de Bayle socava su racionalismo.

Ahora voy a argüir que lo que Bayle dice acerca de la conciencia errónea y la fuerza de la educación y la costumbre es pirrónico. Él no lo cataloga explícitamente así en este texto. Hay buenas razones para eso. El pirronismo estaba asociado estrechamente con la inmoralidad y el ateísmo, y Bayle mismo tuvo que agregar una “Aclaración sobre el Pirronismo” a la segunda edición del *Diccionario histórico y crítico* (1702) para desviar las acusaciones de que su trabajo era subversivo.

El argumento de la fuerza de la educación y la costumbre era un argumento que Bayle ya había formulado muchas veces. Podemos tomar un ejemplo de sus *Pensamientos diversos sobre el cometa*, de 1682. La mayor parte del tiempo, dice allí, uno no vive por principios propios, sino de acuerdo a “el temperamento, la natural inclinación hacia el placer, el gusto que uno tiene por ciertos objetos, el deseo de complacer a alguien, un hábito adquirido en el contacto con los amigos”.<sup>44, 45</sup> Hay cierta evidencia de que esta clase de argu-

42. Ver J. C. Laursen, “Skepticism” in M. Horowitz, ed., *New Dictionary of the History of Ideas* (New York: Scribner’s, 2005), 2210-2213.

43. Ver J. C. Laursen, “Yes, Skeptics Can Live Their Skepticism and Cope with Tyranny as Well as Anyone” en J. Maia Neto and R. Popkin, eds., *Skepticism in Renaissance and Post-Renaissance Thought* (Amherst: Humanity Press, 2004), 201-223 y J. C. Laursen, “Skepticism, Unconvincing Anti-Skepticism, and Politics” in M. A. Bernier and S. Charles, eds., *Scepticism et modernité* (Saint-Étienne: Publications de la Université de Saint-Étienne, 2005), 167-188.

44. “le tempérament, l’inclination naturelle pour le plaisir, le goût que l’on contracte pour certains objets, le désir de plaire à quelqu’un, une habitude gagnée dans le commerce de ses amis”

45. Pierre Bayle, *Pensées diverses sur le Comète* (1682), Sección 136.

mento proviene de la orientación de Bayle hacia las tradiciones escépticas. Sabemos que las había estudiado tempranamente porque en una carta a Minutoli de 1673 parafrasea a Sexto Empírico en el sentido de que “la división más general entre todas las sectas de filósofos es entre aquellos que piensan haber encontrado la verdad, aquellos que piensan que no puede ser encontrada, y aquellos que piensan que no la han encontrado aún y continúan investigando”, y pasa revista a varias enseñanzas de los académicos y pirrónicos.<sup>46</sup>

Pero el libro en el cual Bayle explicó del modo más extenso el significado del pirronismo fue su *Dictionnaire historique et critique* de 1697, escrito bastante después del *Comentario filosófico*. Su artículo sobre Pirrón, en particular, examina los elementos principales del pirronismo. Éstos pueden ser provechosamente divididos en, por un lado, las críticas a la razón y, por el otro, la afirmación de que la costumbre y la educación determinan la mayor parte de lo que pensamos. El pirronismo ofrece una serie de ideas que socavan la razón: “el espíritu de los hombres es cambiante”;<sup>47</sup> “la inconstancia de las opiniones y pasiones humanas es tan grande que podría decirse que el hombre es una pequeña república que cambia a menudo sus magistrados”;<sup>48</sup> los “buscaban siempre sin encontrarse seguros en ningún sitio, a cada momento se sentían dispuestos a razonar de una nueva manera, según la variación de las circunstancias”.<sup>49, 50</sup> Sobre el papel de la costumbre y la educación, “Pirrón sostenía que nada era realmente esto o aquello, y que la naturaleza de las cosas dependía de las leyes y de las costumbres; es decir, que mediante sus leyes y costumbres los hom-

46. *Correspondance de Pierre Bayle*, eds. E. Labrousse, A. McKenna, et al. (Oxford: Voltaire Foundation, 1999), vol. 1, 185.

47. “l’esprit des hommes est journalier”

48. “l’inconstance des opinions & des passions est si grande, qu’on dirait que l’homme est une petite République qui change souvent ses Magistrats”

49. pirrónicos “cherchoient toujours; ils ne faisoient forme nulle part; à tout heure ils se sentoient prêts de raisonner d’une nouvelle maniere, selon les variations des occurrences”

50. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam, 1730) vol. 3, 735, “Pyrrhon”, nota F.

bres establecían que ciertas cosas fueran buenas, laudables, malas, censurables, etc.”<sup>51, 52</sup>

El artículo de Bayle sobre Pirrón también nos proporciona un motivo para buscar su interpretación del pirronismo en otro lugar. Él dice de Pirrón que “sus opiniones apenas diferían de las de Arcesilao”,<sup>53</sup> jefe en un tiempo de la Academia y uno de los fundadores del escepticismo académico.<sup>54</sup> Había solamente una diferencia, que los académicos afirmaban la incomprendibilidad de las cosas mientras que los pirrónicos suspendían el juicio incluso respecto de eso: “en todo lo demás se parecían perfectamente”.<sup>55, 56</sup> Por lo tanto, cuando el artículo sobre Carnéades, sucesor de Arcesilao, dice que “no admitía más que probabilidades para el disfrute de la vida, y por lo demás no creía que hubiera certeza ni evidencia alguna”,<sup>57, 58</sup> podemos considerar eso como una crítica implícita y escéptica de las afirmaciones acerca de la verdad y la razón, tales como aquellas que hizo el mismo Bayle acerca de la tolerancia en el *Comentario filosófico*. Y lo mismo cuando dice de los académicos que “su especulación estaba suspendida entre dos contrarios, pero su práctica se ceñía a uno de ellos”<sup>59</sup> para observar a continuación que “todo el mundo cabe allí: no se vive según los principios”;<sup>60</sup> también esto, en efecto, podría ser entendido como un socavamiento más del racionalismo de la primera mitad del *Comentario filosófico*.<sup>61</sup>

51. Pyrrhon soutenoit que réellement aucune chose n’étoit ceci ou cela; & que la nature des choses dependoit des loix & de la coutume; c’est-à-dire que les hommes, par leurs lois et par leurs coutumes établissoient, que certaines choses fussent bonnes, louables, mauvaises, blâmables, &c.”

52. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 3, 735, “Pyrrhon”, nota I.

53. “ses sentimens ne différoient guere des opinions d’Arcesilas”

54. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 3, 731, “Pyrrhon”, texto principal.

55. “en tout le reste ils se ressembloient parfaitement”

56. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 3, 731, “Pyrrhon”, nota A.

57. él “n’admettoit que des probabilités pour l’usage de la vie, & qu’au reste il ne croioit point qu’il y eut quelque certitude ou quelque évidence”

58. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 1, 58, “Carneade”, nota B.

59. “leur spéculacion étoit suspendue entre deux contraires; mais leur pratique se fixoit à l’un des deux”

60. tout le monde en est logé-là; on ne vit pas selon ses principes”

61. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 1, 61, “Carneade”, nota G.



El pirronismo es mencionado o discutido en muchos otros artículos, usualmente para indicar temas ya conocidos como la debilidad de la razón y la fuerza de la costumbre y la educación.<sup>62</sup> Y, con suficiente frecuencia, los mismos argumentos son utilizados sin referencia al pirronismo. En un artículo advierte que “nuestra razón sirve sólo para embrollar todo y para hacer dudar de todo: tan pronto como ella levanta un edificio, provee los medios para tirarlo abajo”:<sup>63, 64</sup> esto puede ser interpretado como un análisis del propio texto de Bayle en el *Comentario Filosófico*. En otro sostiene que “las ideas de virtud dependen de la educación y la costumbre”,<sup>65, 66</sup> no de la razón. En sus observaciones sobre los maniqueos insiste en que la razón humana “es un principio de destrucción... [y] solamente adecuada para hacer al hombre consciente de su propia ceguera y debilidad”.<sup>67, 68</sup> En la exposición de Spinoza, advierte que “no hay contradicción entre estas dos cosas: (1) la luz de razón me enseña que esto es falso; (2) lo creo sin embargo porque estoy convencido de que esta luz no es infalible”.<sup>69, 70</sup> Finalmente, critica a los socinianos por su confianza en la razón, que “es apenas apta para convertir a la gente. Es más

62. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 4, 781, Índice.

63. “notre raison n’est propre qu’à brouiller tout, & qu’à faire douter de tout: elle n’a pas plutôt bâti un ouvrage, qu’elle vous montre les moïens de le ruiner”

64. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 1, 707, “Bunel”, note E. Véase Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*, trad. F. Bahr (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2003), “Bunel”, 21, nota E.

65. “les idées de la vertu dépendent de l’éducation & de la coutume”

66. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 2, 854, “Jonas”, nota C.

67. “est un princepe de destruction... [et] elle n’est propre qu’à faire connoître à l’homme ses tenèbres & son impuissance”

68. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 3, 306, “Manichéens”, nota D.

69. “il n’y a point de contradiction entre ces deux choses: 1, la lumiere de la Raison m’apprend que cela est faux; 2, je le croi pourtant, parce que je suis persuadé que cette lumiere n’est pas infaillible”

70. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 4, 259, “Spinoza”, nota M. Véase *Diccionario histórico y crítico*, trad. Bahr, “Spinoza”, 334, nota M.

apropiada para llevar al pirronismo”.<sup>71, 72</sup> Tales observaciones son repetidas en una serie casi infinita de variaciones sobre el tema en los vastos textos de Bayle.

Al volver al *Comentario Filosófico*, por lo tanto, es posible reconocer el vocabulario y el modo de pensar que Bayle utilizó posteriormente para describirse como pirrónico o al menos como escéptico. La verdad es, insiste Bayle, que nosotros creemos lo que creemos basado en nuestra educación. “la educación es indudablemente capaz de hacer desaparecer la claridad de las verdades de derecho”.<sup>73</sup> Entonces, ¿qué ha sucedido con su empresa de enseñarnos que las verdades y la luz conducen a la tolerancia? Si algunas “verdades” son incorrectas y algunas son correctas, y la educación determina cuáles son las que pensamos como correctas, no podemos basarnos en tales creencias. Él está tratando de educarnos para creer las ideas acerca de la tolerancia que piensa que son correctas, pero no tiene más seguridad que los perseguidores.

La parte cuarta, el Suplemento, refuerza este lado del argumento de Bayle. Demuestra una y otra vez que es “la fuerza imperiosa de la educación”<sup>74</sup> y “la educación y la costumbre”<sup>75</sup> lo que determina las creencias, no la razón, la conciencia universal y la luz natural. Incluso resulta que en la misma razón hay argumentos a favor de ambos lados de cada asunto. Aún más, un nuevo motivo para dudar de la universalidad de la razón como tal es que no sabemos por qué una serie de argumentos atrae a una persona y otra serie a otra. Todo lo que Bayle puede decir es que “tiene por su propia naturaleza una disposición espiritual para ser más afectado por ciertas razones que por otras”<sup>76</sup> (532). Cada persona puede ser atraída por una serie de razones “por el solo temple de su inteligencia”.<sup>77</sup>

71. “n’est guere progre à gagner les peuples. Il est plus progre à conduire au Pyrrhonisme”

72. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 4, 232, “Socin”, nota I.

73. “L’education est assurément capable de faire évanouir la clarté des vérités de droit” (442)

74. “la force impérieuse de l’éducation”

75. l’éducation &... l’accoûtumance” (525, ver también 526)

76. “il a de sa nature un tour d’esprit, à être plus frappé de certaines raisons que de quelques autres

77. “par le seule trempe de son esprit” (532)

Como Bayle expresa, “no veo por mi parte que deba haber necesariamente una pasión criminal en el corazón que lleve a un hombre a preferir las razones que combaten ciertas partes de la ortodoxia antes que las razones que las sostienen”.<sup>78</sup> Pero si la “razón” puede ir por cualquier camino, ¿qué pasa con todos los atractivos de la razón y la luz natural del comienzo del libro?

Una respuesta a esta cuestión sería distinguir la ortodoxia religiosa, justificada solamente por razones teológicas (si eso no es una contradicción en los términos para Bayle), de las solemnes afirmaciones acerca de la verdad y la justicia del comienzo del libro, que podrían deducirse de la razón filosófica. Pero Bayle ha concedido que también la razón filosófica puede equivocarse. Tanto la razón teológica como la filosófica pueden ser erróneas.

Otro capítulo del suplemento, titulado “Si las pruebas de la verdad son siempre más sólidas que las de la falsedad”),<sup>79</sup> socava aún más cualquier afirmación a favor de la razón filosófica. Hay, dice, “verdades necesarias... tan evidentes... [que] llevan con ellas mismas su prueba, que nadie impugna”.<sup>80</sup> Pero estos son sólo, literalmente, los puntos que nadie impugna. Los perseguidores no sólo impugnan obviamente las ideas de la gente que persiguen, sino que también, de manera igualmente obvia, impugnan la idea de la tolerancia. Así, éstos son casos en los que “una verdad necesaria no es evidente”.<sup>81</sup> Y la gente decide sobre estas verdades según cómo “se determina por las ideas que son más del gusto de su temperamento”.<sup>82</sup> En cualquier caso, las opiniones “han tenido cada una sus partidarios en diferentes países en diferentes siglos”.<sup>83</sup> Una per-

78. “je ne vois point pour moi, qu’il le faille nécessairement une passion criminelle dans le coeur, pour engager un homme à préférer les raisons qui combattent certaines parties de l’Orthodoxie, aux raisons qui les soutiennent” (532)

79. “Si les preuves de la vérité sont toujours plus solides que celles de la fausseté” (546ff.)

80. “vérité nécessaires... si évidentes... [qui] portent leur preuve avec elles que personne ne conteste” (546)

81. “qu’une vérité nécessaire n’est point évidente” (546)

82. “se détermine par les idées qui sont plus du goût de son tempérament” (546)

83. “ont eu chacune leurs partisans en divers pays en divers siècles” (546)

sona “no toma partido más que por cierta inclinación de su temperamento, y no por la fuerza de las pruebas”.<sup>84</sup> Eso significa, por supuesto, que sobre los asuntos controvertidos como el valor de la persecución, no es la razón abstracta y universal sino más bien el temperamento el que determina qué camino tomaremos. Es fácil ver por qué Walter Rex concluye que “ahí no quedan sino las ruinas. Uno se pregunta si aún permanece la idea de tolerancia”.<sup>85</sup> Otro erudito tiene razón cuando dice de Bayle que “deberán pasar varios años para que esta atmósfera de escasa confianza se disipe y las Luces insuflen su optimismo”.<sup>86</sup>

El dilema aquí es que, por un lado, Bayle ha hablado sobre las verdades más claras de la razón y la luz natural, etcétera. Pero también, en muchos casos, ha levantado barreras epistemológicas para saber cuáles son esas verdades, y ha demostrado que somos prisioneros de nuestras conciencias, ya sean correctas o erróneas, y productos de nuestra educación. ¿Se puede tomar ambos caminos? Hay un patrón general en Bayle según el cual cualquier cosa que diga en un lugar la niega en otro. Siguiendo ese patrón, fuertes y solemnes afirmaciones para resolver el asunto de la tolerancia y la persecución que se encuentran al comienzo del *Comentario Filosófico* resultan socavadas al final del mismo.

Es sumamente desconcertante que Bayle concluya el importante capítulo décimo de la Parte II diciendo que la conciencia nos ayuda a rechazar a “que sin ella podrían decirnos que no hay nada cierto”.<sup>87</sup> Pero él precisamente ha demostrado eso. ¿No se dio cuenta cuáles eran las implicancias de lo que estaba demostrando?

Mucho de lo que Bayle dice, por lo tanto, parece justificar el juicio de Richard Popkin, según el cual “el ataque a fondo de Bayle

84. “ne prend partie que par quelque penchant de tempérament, & non par la force des preuves” (547)

85. Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy* (The Hague: Nijhoff, 1965), 185.

86. Fernando Bahr, “El poder intelectual en la Europa moderna: Esbozo de una historia de la República de las letras” en Julio de Zan y F. Bahr, eds., *Los sujetos de lo político en la filosofía moderna y contemporánea* (San Martín: UNSAM, 2008), 69.

87. aquellos “qui sans cela nous pourroient dire qu’il n’y a rien de certain” (443)

sobre todo lo que se dice y todo lo que se hace llevó el escepticismo hasta sus últimas consecuencias".<sup>88</sup> Popkin es consciente de las reinterpretaciones recientes que ven a Bayle como un "moralista convencido" (294) que confiaba en la razón, y reconoce que "adoptó opiniones morales ciertas" (297). Sin embargo, puesto en el contexto del reconocimiento de los derechos de la conciencia errónea, el hecho de que algunas conciencias estén en lo correcto y otras equivocadas no nos ayuda en mucho. Bayle puede creer que su razón le enseñó algunas verdades, pero también reconoce que la razón de otras personas les enseña a ellas otras verdades. Esto puede ser interpretado como un tipo de suspensión del juicio acerca de la verdad universal de las ideas morales, y equivale a seguir la confianza tradicional del escepticismo en las costumbres y la educación a fin de determinar la "verdad" para los propósitos de la vida.

Espero que mi análisis haya mostrado, al menos *prima facie*, que Bayle llevó a cabo el proyecto escéptico pirrónico en su *Comentario Filosófico*, aunque no haya dicho explícitamente qué era lo que estaba haciendo. Más tarde, en las exposiciones del pirronismo, él describe, a menudo con las mismas palabras, lo que había hecho en el *Comentario Filosófico*. El resultado es que un libro, que empieza suponiendo verdades universales y escrupulosos fines morales, termina sosteniendo que un argumento que no podemos utilizar para perseguir a la gente que creemos equivocada es el buen argumento pirrónico de que rara vez podemos decir con seguridad quién está en lo correcto y quién equivocado. Los buenos argumentos pirrónicos justifican esta conclusión: la razón es débil y ella misma cae en paradojas, y nosotros somos productos de nuestra educación. Por lo tanto, ¿cuál es el Bayle real, el dogmático racionalista o el pirrónico que admite la debilidad de la razón y el irresistible poder de la educación y la conciencia?

Rainer Forst piensa que Bayle se salva a sí mismo de este dilema mediante "un retorno a su argumento normativo a favor de una moralidad independiente del respeto mutuo y la justificación, combinado con el argumento a favor de la restricción epistemológica".<sup>89</sup> Se basa en una declaración del final de la Parte II del *Comen-*

*tario* (ignorando lo que se dice en la Parte IV, el Suplemento) donde Bayle retorna a la "luz revelada [que es] tan clara que pocas personas pueden equivocarse cuando de buena fe buscan lo que es" (101). Bayle nos ha dado muchas razones para pensar que no hay semejante luz universal revelada donde quiera que haya asuntos polémicos. El requisito de la buena fe, además, ya había sido utilizado por los católicos contra los protestantes, y da por sentado que una persona puede saber cuando otra actúa de buena fe. Por lo tanto, no parece ser uno de los mejores argumentos de Bayle, y puede ser interpretado más generosamente como un eco desechable de la retórica que había impulsado en la primera parte del libro, antes de lo que desarrolló en la segunda parte (capítulos 8 y 10 de la Segunda Parte y el Suplemento).

Forst sigue tratando de usar alguno de los argumentos de Bayle en el *Diccionario* para justificar "una explicación refinada de la coexistencia epistemológica de la fe con la razón y al mismo tiempo por encima de la razón" (102). Obsérvese que puede no ser enteramente claro qué significa "con y al mismo tiempo por encima de la razón". A Bayle se le atribuye la opinión de que la "razón tiene que reconocer su 'fragilidad' y confiar en una 'mejor guía, que es la fe'. La fe está basada en la confianza y en una clase de certeza moral, y su razonabilidad consiste en buena medida en la conciencia de eso" (102). Este argumento "completa el componente epistemológico de la justificación de la tolerancia hecha por Bayle" (102). Una vez más, no es enteramente claro qué quiere decir, pero uno puede preguntarse cómo la certeza moral y la confianza pueden crear razonabilidad. La fe basada en la confianza y en un tipo de certeza moral era, por supuesto, lo que había llevado a las interpretaciones de las palabras de Jesús en San Lucas que justificaron las persecuciones contra las que argumentaba Bayle. ¿La "conciencia" reflexiva de la certeza moral las hace razonables? No veo cómo tales aserciones superan el dilema que Bayle ha identificado en el *Comentario Filosófico*. Estas páginas del argumento de Forst se leen más bien como las nuevas ropas del Emperador en el cuento de Hans Christian Andersen: ¿una aserción retórica

88. Popkin, *The History of Scepticism*, 300.

89. Rainer Forst, "Pierre Bayle's Reflexive Theory of Toleration" in M.

Williams and J. Waldron, eds., *Toleration and Its Limits* (New York: New York University Press, 2008), 100.

de que Bayle se salva a sí mismo nos convence realmente de que lo logra?

Concluyo que en el mejor de los casos Forst está haciendo una interpretación caritativa. Bien podría ser una reconstrucción de lo que Bayle podría haber dicho si hubiera calculado cómo salir de su aprieto, tal como Forst piensa que lo hizo. Pero quizá es sólo la teoría de Forst, no la de Bayle. ¿Puede Forst tomar ambos caminos? ¿Hay un criterio racional que es accesible solamente a través de la fe y la certeza moral no racional? ¿Puede ser ignorado todo lo que Bayle ha dicho acerca de la ignorancia, los perseguidores a conciencia, y el papel de la educación en crear diferencias de opinión? Quizá la posición de Forst es sólo una ilusión basada en una filosofía optimista de la historia que piensa que todas las contradicciones, paradojas, y aporías pueden ser reconciliadas y resueltas. Pero, ¿qué ocurre si Bayle encontró que no pueden ser reconciliadas? ¿Y qué ocurre si estaba en lo correcto?

Forst proviene de la tradición kantiana y habermasiana que piensa, siguiendo a Kant, que hay una racionalidad y una filosofía que nunca serán reemplazadas (i.e. las de Kant). Pero, ¿qué pasa si la historia real es más complicada? Hace veinte años Alasdair MacIntyre dio a luz un libro titulado *¿La justicia de quién? ¿Cuál racionalidad?*<sup>90</sup> No creo que Bayle aprobaría muchas posiciones de MacIntyre, pero sí creo que el Bayle de los capítulos 8 y 10 de la Segunda Parte y del Suplemento aprobaría las preguntas del título. ¿Cómo podemos saber que hay una racionalidad? El mismo Kant se preguntó, “¿Qué puedo saber? ¿Cómo puedo conocer?” Pero nunca se preguntó si la razón puede criticarse a sí misma ni si es confiable cuando así lo hace. Comúnmente, como Bayle manifestó, no aceptamos los juicios de partes interesadas en las controversias, y esto es lo que Kant y Forst hacen. Si Bayle fue tan inteligente como para evitar ese error, entonces podría ser que sus aporías no sean resueltas.

Uno de los tantos aspectos notables del enorme y reciente trabajo de Jonathan Israel, *Enlightenment Contested*, es que lo único que él puede ver es el lado racionalista de Bayle. “Para Bayle... la razón

90. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988).

filosófica *more geometrico* es el único criterio de lo que es verdadero” (72). “Bayle realmente basa su pensamiento... en un fundamento radical cartesiano matemático-histórico y racionalista” (77). “Sobre la racionalidad fundamental de la moralidad humana... Bayle se niega a comprometerse y nunca es escéptico” (558). Israel dice que la teoría de la tolerancia de Bayle está “basada exclusivamente en la razón filosófica y las nociones de ‘equidad’” y parece aceptar completamente las aserciones de Bayle de que la razón conduce a la “equidad, igualdad, libertad individual y una tolerancia comprensiva” (147, 680). Pero olvida los lugares donde Bayle sostiene que la razón puede decirnos también otras cosas.

Israel es optimista, casi un ilustrado arquetípico que piensa que es obvio que si la gente pensara sólo correctamente estaría de acuerdo con él respecto de las virtudes democráticas. Pero ¿se puede responder a la Segunda Parte de Bayle, capítulos 8 a 10, simplemente rechazándola? ¿Y qué pasa con el Suplemento? ¿Qué haremos con la deconstrucción de la razón de Bayle y el reconocimiento de que estamos engeguados por nuestra educación? ¿Qué pasa si las cosas son mucho más complicadas y la misma razón corrosiva, que menosprecia las afirmaciones del cristianismo y la monarquía, también menosprecia la igualdad y la democracia?

La interpretación de Israel requiere ignorar la caracterización hecha por Hume de la razón como una esclava de las pasiones y la observación de Nietzsche de que la razón probablemente sugiere la desigualdad y el privilegio del más fuerte. También requiere ignorar la propia crítica de Bayle a *les rationaux* (Jaquelot, Le Clerc y Bernard), quienes argumentaron que la razón nos lleva directamente a los principios cristianos. Bayle demostró que no lo hace, y que desde el punto de vista de la razón hay serias paradojas en el cristianismo. Es difícil creer que no se haya dado cuenta de que hay paradojas en la igualdad liberal, y también en la democracia. Para tomar un ejemplo, éstas suponen que se debe tratar a la gente mala de la misma manera que a la gente buena. Si empezamos a decir que uno debería tratar por igual a la gente igualmente buena, tendremos el problema de Aristóteles para decidir qué igualdad es la relevante para la justicia: ¿el mérito?, ¿la fuerza?, ¿la virtud?, ¿la ascendencia? Poca gente –incluso pocos filósofos– está de acuerdo en cuáles son hoy las igualdades relevantes. Muchos de los textos de Bayle socavan la razón, y pueden ser adversos al proyecto de

Jonathan Isarael de ubicar a Bayle y la razón en el corazón de la Ilustración radical.

Israel ha leído el Suplemento y menciona la discusión de Bayle acerca de la conciencia errónea (149-154). Pero no parece creer que haya implicancia seria alguna para su interpretación. Trata a todo como parte de su argumento a favor de la racionalidad. “Nada podría ser menos pirrónico que el sistema del pensamiento moral, social y político de Bayle”, insiste (670). Pero en un lugar tiene que interpretar a Bayle reemplazando algo que falta: cuando reconoce el poder de la educación en el análisis de Bayle, agrega que el mismo, “presumiblemente, lleva a que el lector infiera, sin una explicación detallada de su parte, que por lo tanto la educación debe ella misma ser fundamentalmente reformada” (569). Y sí, yo supongo que los problemas de Bayle serían resueltos si todas las conciencias equivocadas fueran educadas con opiniones no erróneas. Pero Bayle mismo no muestra ninguna confianza de que tal cambio pueda llevarse a cabo, y esa puede ser la razón de que no recomiende la reforma educativa que Israel sugiere que podría haber recomendado.

Esto es parte del panorama de una interpretación general de Bayle. Si es cierto que en algún lugar de sus escritos Bayle contradice y socava todo lo otro que ha dicho, cualquier intento de utilizar sus ideas en un “proyecto Ilustrado” sencillo y unidimensional de la razón y la luz natural corre el riesgo de fracasar. Quizá Bayle sea realmente un pirrónico. Pero quizá eso no es malo en absoluto. Un libro de argumentos en contra de la persecución, incluso si los últimos argumentos socavan los del comienzo, podría tener el efecto de promover la tolerancia. Quizá el socavamiento pirrónico tenga incluso el efecto de impedir que la tolerancia favorezca un rígido dogmatismo. Para aquellos que lo consideren detenidamente, puede incluso revelar cuán frágil es la tolerancia, y por lo tanto cuánto respaldo necesita.

*Traducción de Lisandro Pedro Aguirre*

*Recibido: 05-09; aceptado: 12-09*

## LOS ESCÉPTICOS MODERNOS Y LA GÉNESIS DEL COGITO CARTESIANO

**Fernando Bahr**

*Universidad Nacional del Litoral*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

RESUMEN: En su respuesta a las objeciones que el jesuita Bourdin dirigiera a las *Meditaciones metafísicas*, Descartes dejó en claro que los escépticos a los que se proponía refutar formaban parte de una “secta” en crecimiento y atea, esto es, un peligro filosófico y político vigente. La alusión apuntaba seguramente al “libertinismo erudito”, cuyo representante escéptico más destacado fue François de La Mothe Le Vayer. Para ratificar esta pertenencia de la metafísica cartesiana a un debate donde se entendía que las bases mismas de la convivencia social estaban en juego, en este artículo presentamos algunos de los diálogos escritos por Le Vayer y luego comparamos esa versión del escepticismo con la que Descartes ofrece en las *Meditaciones* algunos años después.

PALABRAS CLAVE: escepticismo, libertinismo erudito, duda, incredulidad, certeza

ABSTRACT: In his reply to father Bourdin's objections to the *Metaphysical Meditations*, Descartes made clear that the skeptics he wanted to refute were part of a growing and atheistical sect, *id est*, a philosophical and political danger. It is quite sure that “erudite libertinism” was the “sect” pointed out in this allusion, a movement who had in La Mothe Le Vayer its best skeptical member. In order to confirm that Cartesian metaphysics belongs to that debate where it was supposed that the very foundations of social life were defied, some dialogues of Le Vayer are presented in this paper. Our purpose is to compare Le Vayer's skepticism with the scepticism that Descartes offers in his *Meditations* ten years later.

KEYWORDS: skepticism, erudite libertinism, doubt, disbelief, certainty

La concepción del sujeto de conocimiento como *desvinculado*, no solamente respecto del medio cultural y natural sino incluso respecto del propio cuerpo, tiene su primera y más famosa expresión en el  *cogito*  cartesiano. Descartes, en efecto, como se sabe, consideró que esa desvinculación, que liberaba al yo de todo presupuesto, era el punto de partida requerido para la construcción de una nueva filosofía fundada esta vez sobre bases claras y ciertas. Se sabe también que la misma formaba parte de un método, método que fue concebido por su autor a la vez como una radicalización y una refutación del escepticismo: los escépticos, llevados a un extremo no pensado por ellos pero implícito en sus argumentos, se iban a ver en la obligación de reconocer que tenían por lo menos un conocimiento invulnerable a sus dudas: el de la propia existencia.

Los textos de Descartes al respecto han sido analizados en profundidad y extensamente.<sup>1</sup> Un punto de ignorancia, sin embargo, todavía se mantiene. ¿Quiénes eran los escépticos que se proponía refutar? Podría aducirse que esto importa relativamente poco y que acaso sólo tuviera en mente temas clásicos que habían sido transmitidos por obras como las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico o las *Cuestiones académicas* de Cicerón. Sin embargo, para comprender cabalmente la respuesta de cualquier filósofo a determinados argumentos, para evaluar si los refirió de manera fiel y para considerar si en efecto los mismos fueron refutados, es imprescindible identificar las fuentes primarias. Y aquí Descartes nos ayuda bastante poco, pues le disgustaba reconocer lecturas y correr el riesgo de ser confundido con los doctos cuya influencia en la educación consideraba nefasta. Jamás menciona a Sexto y menciona seis veces a Cicerón, siempre en contextos ajenos al escepticismo.<sup>2</sup> Por lo que

1. Entre los muchos estudios sobre el tema, y por estar centrado en él, se destaca Edwin M. Curley, *Descartes against the Sceptics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1978.

2. En relación con Sexto Empírico, Luciano Floridi ha dicho que Descartes “probablemente nunca leyó las *Hipotiposis*” (“Scepticism and Animal Rationality”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 79, 1997, pp. 27-57). De todas maneras, Gail Fine, quien reúne las hipótesis acerca de las lecturas de Descartes respecto del escepticismo antiguo, no se muestra convencida por las razones de Floridi (Cfr. “Descartes and Ancient Skepti-

dice en las “Segunda respuestas” de las *Meditaciones metafísicas*, sabemos que leyó “varios libros de académicos y escépticos”<sup>3</sup> y que lo hizo a disgusto, solamente para ejercitarse en la duda (“y no fue sin desagrado que recalenté este repollo, sin embargo no pude evitar dedicar al mismo una Meditación entera”), pero, sin más datos, es imposible determinar qué textos integraban esa pobre y desagradable cena.<sup>4</sup>

En las “Séptimas respuestas” de las *Meditaciones* se incorpora no obstante un elemento que nos obliga a pensar en escépticos “modernos”, en lugar de clásicos, y que aconseja ser más preciso en

---

cism: Reheated Cabage?”, *The Philosophical Review*, Vol. 109, Nº 2, 2000, pp. 199-200).

3. Recordemos que Sexto Empírico distinguió tres clases de filósofos: los dogmáticos, que concluyen en el descubrimiento de la verdad; los académicos, que concluyen en la incognoscibilidad de la verdad; y los escépticos, que no concluyen y continúan investigando (Cfr. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 1-3, edición de Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal, 1996, pp. 83-84). Los escépticos también fueron llamados “pirrónicos”, en honor al legendario fundador de la escuela, Pirrón de Elis. Aquí utilizaremos los términos “escéptico” y “pirrónico” como sinónimos.

4. “Cum itaque nihil magis conducatur ad firmam rerum cognitionem assequendam, quam ut prius de rebus omnibus praesertim corporeis dubitare assuescamus, etsi libros ea de re complures ab Academicis et Scepticis scriptos dudum vidissem, istamque crambem non sine fastidio recoquerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare” (*Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery (AT), VII, p. 130). Ni la traducción francesa de Clerselier (AT, VII, p. 103: “ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune”) ni, mucho menos, la española de Vidal Peña (René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK Ediciones, 2005, p. 324: “por lo que no sin disgusto recorría un sendero tan trillado”), dan cuenta de la erudita referencia a las *Sátiras* de Juvenal (VII, 154: “occidit miseris crambe repetita magistris”, “el repollo repetido mata a los desgraciados profesores”) y, por lo tanto, de la alusión a que también la lectura repetida de los escépticos, como el repollo recalentado, libera una sustancia amarga y tóxica que mata a quienes la consumen. Esta alusión, indica Gianni Paganini, sería en cambio “transparente para todo humanista” (Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, p. 232). A ella se debe, por supuesto, el título del extenso artículo de Gail Fine.

la identificación de los mismos. Nos referimos al pasaje en el que Descartes afirma que la secta de los escépticos, lejos de hallarse extinguida al presente, “tiene más vigor que nunca y la mayoría de quienes piensan tener algún mayor ingenio que los demás, no encontrando nada que los satisfaga en la filosofía al uso, y no viendo ninguna otra que sea mejor, se pasan a la escéptica”.<sup>5</sup> Tal crecimiento de la secta y el hecho de que sus miembros traten temas como la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, agrega, muestran que sería un muy grave error no esforzarse por refutarlos, principalmente porque “son ateos”.<sup>6</sup> Comentando este mismo texto, Gianni Paganini señala que en virtud de él queda claro que la respuesta de Descartes al escepticismo no puede ser interpretada adecuadamente por una simple lectura interna, siendo imprescindible un método contextual que comprenda “lo que el autor *está tratando de decir* en el texto pero también lo que *está tratando de hacer* en el momento mismo en que lo dice o escribe”.<sup>7</sup> Nos interesa destacar este punto de vista, pues a nuestro juicio, como trataremos de hacer ver en el presente trabajo, en su combate contra el escepticismo, Descartes encuentra el punto de partida para su sistema, pero también está tratando de desactivar un peligro filosófico y político vigente.

El pasaje de la respuesta a Bourdin brinda así el marco para lo que vamos a desarrollar. Dividiremos nuestro recorrido en tres momentos. El primero estará dedicado a examinar si alguna “escuela escéptica” de la primera mitad del siglo XVII podría ajustarse a la caracterización que se encuentra en ese pasaje. Entendemos que sí, que Descartes apunta allí con bastante claridad a lo que hoy conocemos como “libertinismo erudito”, movimiento cuyas ideas parecen haber florecido entre 1620 y 1630, y cuyo rasgo común fue la crítica a los dogmas filosóficos, políticos, religiosos y teológicos avalados por la escolástica, la tradición o las mayorías populares.

5. *Meditaciones metafísicas*, trad. V. Peña, p. 961. AT, VII, pp. 548-549.

6. *Ibid.*

7. Paganini, *Skepsis*, p. 335. La referencia clásica en este sentido, recordada por Paganini, es el ensayo de Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, Vol. 8, N° 1, 1969, pp. 3-53.

En un segundo momento, pues, nos proponemos presentar cómo interpretaron los llamados “libertinos eruditos” el escepticismo y qué papel le concedieron en esa crítica, papel a partir del cual pudo ser emparentado con el ateísmo. En tercer lugar, finalmente, veremos qué interpretación hace el propio Descartes del escepticismo y qué cambios notables se encuentran en esta interpretación. Nuestra hipótesis es que tales cambios reflejan tanto la eclosión de una muy novedosa concepción del sujeto (que a partir de allí definirá la línea principal de la Filosofía Moderna) como una reacción contra los peligros de la incredulidad.

### 1. Escépticos y ateos

Retomemos la cuestión planteada hace un momento. ¿Qué autores consideraba Descartes como representativos del escepticismo en su época y contra los cuales enderezó su polémica? Durante mucho tiempo se pensó en Montaigne por ser el escéptico de mayor renombre en la temprana Modernidad.<sup>8</sup> Después de *The History of Scepticism* de Richard Popkin,<sup>9</sup> sin embargo, obra que ha ampliado notablemente el panorama sobre la difusión de esa corriente de pensamiento entre los siglos XV y XVII, los candidatos a ser el rostro visible de los adversarios de Descartes se multiplicaron. Podría ser Michel de Montaigne, pero también podría ser Pierre Charron (1541-1603), el portugués Francisco Sánchez (1550-1623), François de La Mothe Le Vayer (1588-1672) e incluso autores todavía menos frecuentes como Léonard de Marandé y Jean-Pierre Camus (1584-1654), obispo de Belley.<sup>10</sup>

8. Tal parece ser todavía la tesis de Edwin Curley, *Descartes against the Skeptics*, pp. 12-18.

9. La última edición de este estudio fue publicada bajo el título *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003.

10. Estos dos últimos son recordados por Jean-Pierre Cavaillé, “Descartes et les sceptiques modernes”, en P.-F. Moreau, *Le scepticisme au XVIe. et au XVIIe. siècle*, tome II, Paris, Albin Michel, 2001, p. 336. Marandé fue autor de un *Jugement des actions humaines* cuya confrontación con las obras de Descartes Cavaillé juzga “extremadamente fructífera”.



De todas maneras, cuando consideramos que Descartes se refiere a escépticos que eran tenidos por ateos el listado se reduce considerablemente. En efecto, siguiendo con los ejemplos ya mencionados, ni Montaigne, ni Sánchez, ni Marandé, ni Jean-Pierre Camus fueron seriamente vinculados al ateísmo.<sup>11</sup> No parecen estar entre éstos, pues, los “escépticos ateos” a los que se refiere Descartes, incluso si incorporamos al listado otros posibles defensores del escepticismo como Gassendi o Mersenne.

Sólo quedarían en pie, por tanto, Pierre Charron y François de La Mothe Le Vayer. Justamente, dos figuras cuyas obras aparecen relacionadas con ese grupo o movimiento que, después del estudio de René Pintard,<sup>12</sup> se conoce con el nombre de “*libertinage érudit*”. Ahora bien, estos autores no fueron contemporáneos y puede legítimamente pensarse que es incorrecto considerarlos parte de una misma corriente. Es más, Pierre Charron murió en 1603, es decir, dos décadas antes de lo que podríamos considerar “época de florecimiento” del libertinismo, fue un predicador religioso de renombre y entre sus obras se encuentra un tratado significativamente titulado *Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans*,

11. Montaigne dejó escrito que compuso su *Apologie de Raimond Sebond* para ayudar a que el ser humano abandone las “vaines et irreligieuses opinions introduites par les fauces sectes” y se prepare “à prendre du doigt de Dieu telles formes qu’il luy plaira [...] graver” en su inteligencia (Cfr. Montaigne, *Les Essais*, II, xii, édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004, p. 506). Sería muy difícil encontrar en los *Essais* un pasaje que positivamente anule o haga sospechosa esta declaración de fe. Algo similar podría decirse de las proposiciones teológicas de Sánchez (véase, por ejemplo, Francisco Sánchez, *Que nada se sabe*, edición de Fernando A. Palacios, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 134; *Quod nihil scitur*, Lugduni, 1581, p. 71) y con mayor razón de Jean-Pierre Camus, quien además de obispo fue secretario de san Francisco de Sales. También Léonard de Marandé podría ser excluido; de él se conoce poco más que el año en que compuso *le Jugement des actions humaines* (1624), y, a pesar de algún pasaje en defensa de la libertad de juicio que se encuentra en esta obra, su ortodoxia no ha sido puesta en tela de juicio (véase al respecto Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essais in France, 1580-1669*, London, Methuen, 1935, pp. 195-208).

12. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe. siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vols.

*hérétiques et schismatiques* (1593) donde, como recuerda Gianni Paganini, “la primera [verdad] se refiere justamente al reconocimiento y la demostración de la existencia de Dios”.<sup>13</sup>

¿Debemos en consecuencia descartar a Charron del listado de candidatos y quedarnos exclusivamente con el nombre de La Mothe Le Vayer? Paganini lo hace así.<sup>14</sup> Sin embargo, a nosotros no nos resulta tan fácil. En primer lugar, porque hay que tener presente que Descartes se refiere a una escuela o “secta” filosófica, no a un autor en particular, y que esa secta encontró en el tratado *De la sagesse* (1601-1604) de Charron su obra de cabecera y en su autor a alguien “más sabio que Sócrates”.<sup>15</sup> En segundo lugar, porque conviene recordar que de Charron parece provenir parte del léxico con que los libertinos se reconocieron a sí mismos (“*esprits forts*”, “*deniaisés*”) y que de él también proviene la idea fundamental de que la indeterminación escéptica, lejos de ser un estado de duda y perplejidad como pensaban los dogmáticos y como había pensado Montaigne, podía transformarse para los espíritus independientes en el ápice de la alegría, el placer y la calma.<sup>16</sup> En tercer lugar, porque aunque Charron deje en claro que “no hay suspensión, ni lugar para juzgar, ni libertad para lo que es de Dios”,<sup>17</sup> también sostiene

13. G. Paganini, *Skepsis*, p. 247.

14. *Ibid.* Cfr. G. Paganini, “The quarrel over ancient and modern scepticism: some reflections on Descartes and his context”, *The Legacies of Richard Popkin*, edited by Jeremy Popkin, Dordrecht, Springer, 2008, p. 181.

15. Son palabras de Gabriel Naudé (citado por Charles Sorel, *Bibliothèque française*, réimpression de la deuxième édition de Paris (1667), Genève, Slatkine Reprints, 1970, pp. 95-96). Acerca de la influencia de Charron en los libertinos se encontrará un buen resumen en Tullio Gregory, *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, PUF, 2000, pp. 25-29. También es muy útil Alberto Tenenti, “Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII”, en Jacques Le Goff (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVII*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia / Siglo XXI Editores, 4ta. edición, 1999 (1ra., 1997), pp. 231-248.

16. Cfr. Pierre Charron, *De la sagesse*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1986, pp. 403-404. Sobre este aspecto en Montaigne, véase Paganini, “The quarrel over ancient and modern scepticism: some reflections on Descartes and his context”, p. 190.

17. *De la sagesse*, p. 405.

que *todas* las religiones “son extrañas y horribles para el sentido común”,<sup>18</sup> que hay males peores para la sociedad que el ateísmo,<sup>19</sup> que la religión es con frecuencia un pretexto para el odio y un reducto de la impostura,<sup>20</sup> y que, en definitiva, ser un hombre probo es más importante y mejor que ser un hombre religioso.<sup>21</sup> En cuarto lugar, porque respecto de la inmortalidad del alma Charron había afirmado en la primera edición de *De la sagesse* (1601) que era al mismo tiempo la creencia más profesada y “la más débilmente probada y establecida por razones y medios humanos”,<sup>22</sup> una idea que estaba en condiciones de presentarse como ortodoxa pero que no podía dejar de alarmar a Descartes, tan preocupado por establecer una distinción real entre alma y cuerpo que sirviera para demostrar la inmortalidad.

Todos estos elementos, a los que se podría agregar la certeza de que Descartes conocía el tratado *De la sagesse*<sup>23</sup> y el hecho de que su gran amigo Marin Mersenne había vinculado a su autor con los incrédulos en dos obras publicadas en 1623 y 1624,<sup>24</sup> hacen que, sin desconocer y antes bien enfatizando el papel que correspondió a La Mothe Le Vayer en la construcción del retrato robot de “ateo escéptico”, nos parece que habría que prestar atención a Pierre Charron

18. *Ibid.*, pp. 449-450. Le Vayer recuerda estas palabras de Charron en el diálogo “De la divinité” (Cfr. La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, Fayard, 1988, p. 339).

19. Cfr. *De la sagesse*, pp. 647-648.

20. Cfr. *Ibid.*, pp. 465 y 491.

21. Cfr. *Ibid.*, p. 467.

22. *Ibid.*, p. 94.

23. Se sabe que en 1619 Descartes recibió de regalo un ejemplar. Cfr. Geneviève Rodis-Lewis, *Descartes. Biografía*, Barcelona, Península, 1996, p. 66.

24. Nos referimos a las *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (Lutetiae, 1623. Véase p. 662) y *L'impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps* (1624, hay reedición moderna: édition et annotation par D. Descotes, Paris, Honoré Champion, 2005. Véase pp. 153-164). A ellas podrían agregarse los escritos más encarnizados del jesuita François Garasse: *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1624) y *Somme théologique de vérités capitales de la Religion chrétienne* (1625).

y mantenerlo como mínimo en el trasfondo de la polémica de Descartes con los libertinos.

Pasemos ahora entonces a Le Vayer, el que mejor encaja y, según Paganini, el único que encaja con el prototipo cartesiano.<sup>25</sup> La prueba más sólida de que en las “Séptimas respuestas” se estuviera pensando particularmente en él la encontramos cuando leemos con atención la caracterización que hace Descartes de los escépticos “de hoy en día” (*hodierni Sceptici*):

todos los que hoy son escépticos no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes; tan sólo dicen que usan de tales cosas como si fueran verdaderas, porque así se lo parecen, pero no creen que sean con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas. Y como, tocante a la existencia de Dios y a la inmortalidad de sus almas, ni siquiera les parecen cosas verdaderas, estiman por ello que no deben usar de ellas como si lo fuesen, ni aun en la práctica, si antes no se les prueban esas cosas mediante razones más ciertas que aquellas otras en cuya virtud dan su asentimiento a las cosas que les parecen verdaderas.<sup>26</sup>

Este párrafo es clave para nuestro trabajo y más adelante volveremos sobre él. Por el momento, señalemos que se alude allí (a nuestro juicio, de manera sesgada) a la noción de “apariencia” o “fenómeno”, a partir de la cual los escépticos distinguen lo “ininvestigable” (*azetetos*) de lo “investigable”, es decir, lo que aparece ante la sensación involuntaria, y por ello no requiere ni puede ser problematizado, de lo que se supone que es, pero *no* aparece y por ello admite, de manera indefinida, hipótesis diversas u opuestas.<sup>27</sup> Los escépticos se atienen a lo primero y abundan en argumentos para mostrar que los dogmáticos se equivocan al pretender haber

25. Cfr. Paganini, *Skepsis*, p. 248.

26. Trad. V. Peña, pp. 961-962. AT, VII, p. 549.

27. “Decimos, pues, que el criterio de la orientación escéptica es la apariencia, llamando así virtualmente a la percepción, pues lo que yace en la convicción y en la sensación involuntaria es ininvestigable; por lo cual nadie disputa sobre si el objeto aparece de tal o cual manera, sino acerca de si el objeto es en realidad tal como aparece” (Sexto Empírico, *Hipótesis pirrónicas*, I, 22, ed. cit., pp. 90-91).

alcanzado un conocimiento cierto sobre lo no aparente. Ésta es la vía que recorre Le Vayer mucho más que Charron, dice Paganini,<sup>28</sup> trasladando su examen escéptico a, entre otros, precisamente los dos temas indicados por Descartes, es decir, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Como adelantamos, las apreciaciones de Paganini nos parecen acertadas. No es que las nociones escépticas sean desconocidas, ni mucho menos, para Charron; por el contrario, el sabio que presenta se define principalmente a partir de ellas.<sup>29</sup> Sin embargo, no deja de ser verdad que, ateniéndonos al retrato que nos ofrece Descartes, el léxico y los temas se acercan más a los de Le Vayer que a los del autor del tratado *De la sagesse*.

En Le Vayer, en efecto, el lenguaje busca ser más preciso y más fiel al del “gran legislador” Sexto Empírico.<sup>30</sup> Paganini lo demuestra recurriendo a modo de ejemplo al diálogo titulado “De la philosophie sceptique”, donde Ephestion, portavoz del autor, argumenta que todos los escépticos “hacen ingenuamente profesión de aceptar el informe de sus sentidos, con tal de que sea sin obstinación alguna, *adoxastos*, con su inseparable suspensión, y como ellos dicen muy bien, *katà to nun phainómenon, secundum id quod tunc apparet*”.<sup>31</sup> En el mismo sentido podrían citarse muchos pasajes de “Le banquet sceptique”, “De la ignorance louable” o “De l’opiniâtreté”; en todos ellos se expone el recorrido y el casi impensado fin de los ejercicios escépticos: oponer las apariencias (datos sensibles y argumentos) entre sí, asistir a su equipolencia, suspender el juicio, verse embargado por la *ataraxia* en relación con las opiniones y la *metriopatheia* en relación con las pasiones.<sup>32</sup>

En cuanto a los temas, sobresalen sin duda, aunque menos por

28. Paganini, *Skepsis*, p. 249.

29. Cfr. *De la sagesse*, p. 399.

30. Cuando Charron se refiere a la suspensión de juicio, si hay alguna texto antiguo acompañando el pasaje, el mismo suele pertenecer a las *Académicas* de Cicerón (Cfr., por ejemplo, *De la sagesse*, pp. 391 y 404). Por lo demás, en todo el tratado *De la sagesse* no hemos encontrado ninguna cita de Sexto Empírico.

31. F. de La Mothe Le Vayer, “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 19.

32. Cfr. *Ibid.*, pp. 60-61.

su frecuencia que por su importancia, el de la existencia de Dios y el de la inmortalidad del alma. Le Vayer dedica incluso un diálogo al primer tema, titulado “De la divinité”, donde apela a la distinción recordada por Descartes entre “aparente” y “no aparente” para afirmar que no hay conocimiento (si es que tal cosa fuera posible) de la existencia de Dios porque no es fenómeno, es decir, porque se trata de un objeto que no aparece.<sup>33</sup> El resultado no es el ateísmo explícito, pero sí la afirmación de que el conocimiento de la existencia de Dios no depende de la luz natural ni es innato, pudiendo sólo ser alcanzado por fe, esto es, por obra de la gracia divina.<sup>34</sup>

El análisis escéptico también se aplica a las supuestas demostraciones de la inmortalidad. Para Le Vayer, en efecto, “no se pueden aportar razones humanas tan fuertes por la inmortalidad de nuestra alma que no caigan en extravagancias, haciendo inmortal también el alma de los animales, o que no sean equilibradas por otras razones igual de poderosas”.<sup>35</sup> Se puede creer en ella, por lo tanto, pero no conocerla, siendo la inmortalidad finalmente un misterio de fe.<sup>36</sup>

Estas pruebas son suficientes, creemos, para sostener la posibilidad de que Descartes al elaborar el prototipo del “ateo escéptico” estuviera pensando sobre todo en François de La Mothe Le Vayer, el representante más acabado del libertinismo erudito. Es tiempo de presentar más ampliamente las características de ese escepticismo; después de tal presentación será todavía más fácil comprender por qué el padre fundador de la Filosofía Moderna consideró que era más importante refutarlo que respetar el terreno en el que se planteaba originalmente la discusión.

33. “Or la foy estant des choses qui n’apparoissent pas, *fides est argumentum non apparentium*, et rien ne pouvant estre l’object d’icelle, *nisi sub ratione non apparentis*; il s’ensuit, que puis que la science (supposant qu’il y en ait) ne s’acquiert que par des principes tres-connus, il ne peut y avoir de convenance entre la foy et cette pretenduë science” (“De la divinité”, *Dialogues*, p. 310).

34. Cfr. *Ibid.*, pp. 317, 347 y 349.

35. “De l’ignorance louable”, *Dialogues*, p. 264.

36. Cfr. *Ibid.*, p. 265.

## 2. El escepticismo libertino

Hemos visto que para Le Vayer el punto de partida de la investigación escéptica eran las opuestas pretensiones de verdad sueltas en el decir acerca de las cosas, pretensiones que por ser equivalentes llevaban finalmente al investigador a un estado de equilibrio y suspensión de juicio que de manera inmediata e impensada producía la *ataraxia* y la *metropatheia*. En esta descripción era fiel a Sexto. Ahora bien, tres rasgos lo distinguían claramente de su antecesor griego: el primero, y más importante, es que habitaba en una cultura dominada por más de mil años de cristianismo; el segundo, que después de los descubrimientos geográficos y la revolución astronómica contaba con más posibilidades de oponer hechos e interpretaciones a las creencias consolidadas; el tercero, que no le interesaban tanto las cuestiones lógicas o gnoseológicas como las cuestiones morales y religiosas. La combinación de estos intereses y circunstancias hizo que el modesto y conservador escepticismo antiguo adquiriera en él, y en el libertinismo, una notable potencia explosiva.

Analicemos algunos ejemplos para dejarlo más claro. En “De la philosophie sceptique”, después de recordar que el escéptico Sócrates fue la fuente de la cual “brotaron todas las sectas filosóficas” y que los siete sabios de Grecia fueron pirrónicos,<sup>37</sup> se afirma precisamente que los descubrimientos geográficos y las hipótesis astronómicas han vuelto más insolente que nunca la pretensión de “tener un conocimiento universal de todo lo que hay bajo el cielo”.<sup>38</sup> Hoy en día nos resulta muy verosímil pensar, dice el portavoz del autor, que todo depende de las fantasías y las opiniones humanas, cambiantes e hijas de los prejuicios;<sup>39</sup> en tal sentido, el tropo más importante parece seguir siendo de la relación “*panta pròs ti, omnia sunt ad aliquid*”,<sup>40</sup> pero ahora ha adquirido un sentido principal-

37. Cfr. “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, pp. 20-21.

38. *Ibid.*, p. 24.

39. *Ibid.*, p. 25.

40. Cfr. *Ibid.*, pp. 28-29. “El tropo octavo es el basado en la relación, según el cual concluimos que, puesto que todo es relativo, suspenderemos el juicio acerca de cómo son las cosas en sentido absoluto. Es preciso,

mente moral y político: que “no hay nada que sea naturalmente justo o injusto” o que “el bien y el mal son de una misma esencia”, como decían algunos filósofos antiguos.<sup>41</sup> En efecto, las cosas que el diálogo investiga no es acerca de lo que se dice del gusto de la miel ni similares datos sensibles, sino otras nociones más polémicas: “locura”, “sabiduría”, “virtud”, “vicio”,<sup>42</sup> “crimen”,<sup>43</sup> “usurpación”,<sup>44</sup> “soberbia”,<sup>45</sup> “mentira”,<sup>46</sup> “revelación”, “impostura”.<sup>47</sup> En

---

empero, entender que aquí, como en otros lugares, cometemos un abuso de lenguaje usando el término ‘es’ en lugar de ‘aparece’, y que lo que queremos decir es ‘todo aparece relativo’. Ahora bien, esto se dice de dos maneras: a veces, con respecto a lo que juzga (pues el objeto externo que se juzga aparece en relación a lo que juzga); y, en un segundo sentido, con respecto a lo que se observa simultáneamente, como lo derecho en relación con lo izquierdo” (Sexto Empírico, *Hipótiposis pirrónicas*, I, 135-136, ed. cit., pp. 120-121).

41. “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 42.

42. “Il n’y a rien de si frivole qui ne soit quelque part tres important, il n’y a folie, pourveu qu’elle soit bien suivie, qui ne passe pour sagesse, il n’y a vertu qui ne soit prise pour un vice, ny vice qui ne tienne lieu de vertu ailleurs” (*Ibid.*, p. 40).

43. “Faire assassiner un homme, c’est estre un infame homicide; en faire égorger cent mille, c’est une action heroïque” (*Ibid.*, pp. 40-41)

44. “Entreprendre sur les terres de son voisin, et se vouloir approprier son heritage, c’est une violence des plus injustes; enlever un Estat entier, et se faire maistre d’un Royaume avec quelque force ou perfidie que ce soit, c’est la gloire d’un conquerant, et le mestier des Demidieux de nos histoires” (*Ibid.*, p. 41).

45. “Prendre tousjours le haut du pavé, regarder par dessus l’espaule, ne saluer qu’a demy, c’est estre insupportablement superbe; ne se laisser aborder qu’a travers les picques et les halebardes, cheminer sur la teste des hommes, se faire porter sur leurs epaules, leur faire baiser sa pantoufle, ce sont actions pontificales, et dignes d’une majesté royale” (*Ibid.*).

46. “Mentir sciemment dans le commerce ordinaire des hommes, c’est trahir la société par une action des plus honteuses et meschantes; mentir aux affaires d’Estat [...] s’il va des interests d’une Couronne, c’est à un souverain entendre son mestier, et sçavoir regner, à un sien ministre, estre habile negociateur et excellent politique” (*Ibid.*).

47. “Escrire des fables pour des veritez, donner des contes à la posterité pour des histoires, c’est le fait d’un imposteur, ou d’un auteur leger et de nulle consideration; escrire des caprices pour des revelations divines, et

todos estos casos está claro que no se trata simplemente de oponer lo que se dice acerca de los fenómenos y asistir a su equilibrio como camino hacia la *ataraxia*,<sup>48</sup> sino de encontrar ejemplos provocadores que muestren lo artificial de las demarcaciones morales, políticas o religiosas sobre las que se sostiene nuestra cultura y el poder que generó y sostiene tal artificio.

Ese poder es, dicho brevemente, el poder teológico-político, al cual Le Vayer le dedicará dos de sus diálogos más interesantes: “De la divinité” y “De la politique”. El primero, que ya hemos citado, comienza por examinar si la teología, la ciencia de las cosas divinas, puede ser fantástica e ilusoria como otros pretendidos saberes.<sup>49</sup> La respuesta del escéptico Orasius es que, efectivamente, la teología sólo impropriamente puede ser considerada una ciencia, pero que eso, en lugar de perjudicarla, reafirma el hecho de que sus principios no están al alcance del entendimiento sino que se obtienen “de los misterios de nuestra fe, la cual es un verdadero don de Dios, y que supera completamente el alcance del espíritu humano”.<sup>50</sup> En tal sentido, el escepticismo, lejos de ser un enemigo de la religión cristiana, es un aliado: en tanto resguarda la dignidad y eminencia de la fe y en tanto la protege de la herejía, que siempre ha nacido de la pretensión de saber.<sup>51</sup>

El contexto es, como se ve, fideísta, y Le Vayer recurre al vínculo entre herejía y pretensión de conocimiento, presente ya en Mon-

---

des resveries pour des loix venuës du Ciel, c'est à Minos, à Numa, à Mahomet, et à leurs semblables, estre grandes Prophetes, et les propres fils de Jupiter” (*Ibid.*).

48. Esto no quita, por supuesto, que la suspensión de juicio (*epoché*) y la *ataraxia* sigan presentándose justamente como la manera de escapar a la inquietud que podrían provocar en nosotros el descubrimiento de que acaso no haya nada cierto. Véase *Ibid.*, p. 60.

49. Cfr. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 305. ¿Es éste el “méchant livre” aludido por Descartes en carta a Mersenne (AT, I, p. 148)? René Pintard lo sugirió hace más de setenta años (*Le libertinage érudit*, p. 62) y, según Alain Mothu, la hipótesis mantiene toda su fuerza. Cfr. A. Mothu, “Orasius Tubero et le ‘méchant livre’ de Descartes”, *La Lettre Clandestine*, N° 4, 1995.

50. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 306.

51. *Ibid.*, p. 307.

taigne<sup>52</sup> y Charron,<sup>53</sup> para presentar al escepticismo como “una perfecta introducción al cristianismo”<sup>54</sup> y a la suspensión del juicio como una “feliz preparación evangélica”.<sup>55</sup> Ahora bien, semejante ruptura entre razón y fe, si por un lado abre la posibilidad de una piedad escéptica, por el otro deja en claro que en el plano estrictamente racional quienes llevan las de ganar son los ateos. En efecto, Orasius, recurriendo a los testimonios de exploradores acerca de pueblos remotos que ni siquiera comprendían la noción, niega primero que tengamos idea innata alguna de Dios<sup>56</sup> y luego sostiene que las demostraciones racionales que se han propuesto al respecto pueden ser recusadas por los ateos con cierta facilidad.<sup>57</sup> A partir de allí elabora una breve historia de la “impostura divina”, cuyo origen los griegos remontaban a Homero y Hesíodo, y de aquellos que han denunciado o reconocido “que los mismos hombres fabricaron los Dioses todopoderosos y que son verdaderamente ellos mismos los autores de éstos”.<sup>58</sup> La lista incluye a Anaxágoras, Anaxarsis, Hipón, Protágoras, Eurípides, Calímaco, Estilpón, Diágoras, Critias, Teodoro, Pródico y Evémero, pero también a muchos otros “que después de Sócrates la aprensión de la cicuta ha tenido en silencio”.<sup>59</sup> El primer miembro de este conjunto indefinido de creyentes por temor a la cicuta parece haber sido Aristóteles,<sup>60</sup> el últi-

---

52. Cfr. *Les essais*, p. 506.

53. Cfr. *De la sagesse*, pp. 405 y 861.

54. Cfr. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 308.

55. Cfr. *Ibid.*, p. 313.

56. Cfr. *Ibid.*, p. 317.

57. Cfr. *Ibid.*, p. 318. Encontramos una clara prueba de la astucia, y acaso de la ironía, de Le Vayer en el hecho de que el “gran maestro Sexto” es presentado, junto con Tomás de Aquino, como aportando pruebas a favor de la existencia de Dios. En “Contra los físicos”, en efecto, Sexto Empírico reúne cuatro de esas pruebas, pero su conclusión no es a favor de la existencia sino, por supuesto, que “dada la igual fuerza de los argumentos adversos los dioses no son más existentes que no existentes” (*Contra los físicos*, 1, 59. Cfr. *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, traduits par Jean Grenier et Geneviève Goron, Paris, Aubier, 1948, p. 67).

58. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 320.

59. *Ibid.* Cfr. p. 327.

60. *Ibid.*, p. 320.

mo, Pietro Pomponazzi, quien escapó de las manos de la Inquisición diciendo que “no creía en la inmortalidad del alma porque la sabía apodócticamente”.<sup>61</sup>

“La enumeración de pasajes semejantes sería infinita” y bien se podría pensar que tienen razón aquellos “irreligiosos” que conciben a los Dioses como hipótesis inventadas para explicar los deberes de la vida civil,<sup>62</sup> dice Orasius dando fin a esta historia de la impiedad tan característica de los escritos libertinos.<sup>63</sup> No concluye así, por supuesto, el diálogo. En las últimas páginas, Orasius reitera su afirmación de que la filosofía escéptica, por enseñarnos a desconfiar de una razón capaz de inventar semejantes locuras, nos abre a la obra de la gracia y resulta así “la más fiel intérprete de nuestro cristianismo”.<sup>64</sup> Orontes, por su parte, ya ha abandonado su desprecio inicial por los escépticos y se muestra convencido de que su amigo está en lo cierto; ni siquiera se escandaliza ante la inclusión de san Pablo como el más perfecto ejemplo de escepticismo.<sup>65</sup> No es imposible estar de acuerdo con ellos, pero también habría que recordar la cicuta de Sócrates, el cuidado por no decir lo que se piensa y el hecho de que el “Philosophe Pomponatius” recurrió a similares subterfugios, en los que no creía, para escapar de las “rudas manos de la Inquisición”.

En cualquier caso, más allá de las convicciones personales de Le Vayer, resulta difícil pensar que el lector de “De la divinité” pueda creer que el desmontaje de las “máquinas fantásticas” que son los Dioses sea válido para todas las religiones excepto para el cristianismo, sobre todo si ha aceptado la lección escéptica según la cual son la costumbre y los prejuicios, que otros llaman “gracia”, los que nos llevan a creer en determinado Dios y que “en esta infinidad de religiones no hay casi nadie que no crea poseer la verdade-

61. *Ibid.*, p. 322.

62. Cfr. *Ibid.*, p. 331.

63. El papel de estas historias de la incredulidad ha sido destacado por Tullio Gregory, “Il libertinismo della prima metà del Seicento”, en T. Gregory et al. (comp.), *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1981, p. 12.

64. “De la divinité”, *Dialogues*, p. 348.

65. Cfr. *Ibid.*, p. 350.

ra y que no condene a todas las otras combatiendo *pro aris et focis* hasta la última gota de su sangre”.<sup>66</sup>

Exhibidos los subterfugios del poder teológico, prestemos atención ahora al otro rostro del aparato de sumisión. En el “Dialogue traictant de la politique sceptiquement”, Telamon es el dogmático indignado por la aversión de los escépticos a la política y Orontes el escéptico que le mostrará cuáles son los “verdaderos movimientos” de los gobiernos, “cuánta parte tienen la suerte y la fortuna allí [...], cuán vanos a un espíritu que conoce cosas sólidas son todos estos intereses de Estado y estos cantos políticos; cuáles y cuán débiles son los resortes que hacen actuar a las grandes máquinas de los Estados” y cuán dignos de lástima son “los que vea en tan miserable empleo si el brillo y la pompa que los acompañan no le encegucen el juicio”.<sup>67</sup>

El diálogo, de manera similar al “De la divinité”, se presenta como un examen escéptico de la política destinado a mostrar que sus razones y máximas son sólo conjeturas y, en consecuencia, no pueden ser científicas.<sup>68</sup> Sin embargo, en tanto no quiere ocuparse “de las Repúblicas imaginarias como la de Platón” sino de los fenómenos, puede muy bien dedicarse a examinar la monarquía en la que los interlocutores viven y mostrar sus defectos y vicios. Así, por ejemplo, de la monarquía en la que los reyes “no dan cuenta de sus acciones más que al Sol”, como la que antiguamente existía en Perú (y en Francia durante el siglo XVII), se puede decir como Sócrates que “es el principio de los males”.<sup>69</sup> También es posible recurrir a los informes de viajeros o de los antiguos para recordar monarquías en las que un pacto entre los reyes y el pueblo obliga a los primeros a justificar sus acciones,<sup>70</sup> otras en las que es legítimo someter a juicio al monarca<sup>71</sup> y otras incluso en las que se admite la pena capital para el rey si se lo encuentra culpable.<sup>72</sup> Tales ideas

66. *Ibid.*, p. 331.

67. “De la politique”, *Dialogues*, pp. 390-391.

68. *Ibid.*, p. 399.

69. *Ibid.*, p. 418.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*, p. 419.

pueden ser “extravagantes”,<sup>73</sup> pero también son útiles para afirmar a partir de ellas que “los reyes sensatos deben cumplir la ley del Estado tanto como Júpiter las de la Naturaleza y hacer uso de sus prerrogativas de su omnipotencia como Dios hace uso de los milagros, es decir, muy raramente”.<sup>74</sup>

Los puntos críticos más notables, de todas maneras, no se alcanzan en esta puesta en cuestión de la monarquía absoluta sino en la desmitificación del poder político en general. Le Vayer, en efecto, recurre con frecuencia a la idea de la desproporción entre los viles o azarosos motivos que ponen en marcha la maquinaria del Estado y las grandes consecuencias que de ellos se derivan.<sup>75</sup> Su objetivo es mostrar los pies de barro de las idolatrías populares y fortalecer la tesis de que la historia es una marcha azarosa sostenida por la mera casualidad.<sup>76</sup> Los soberanos, pues, lejos de ser semidioses lúcidos que toman grandes decisiones tal como los concibe la tonta admiración del pueblo, deben ser vistos como seres miserables que azarosamente se ven en el poder y permanecen en él agobiados “por mil celos de Estado, mil preocupaciones abrasadoras, que los tienen en permanente inquietud”.<sup>77</sup> ¿Cuál es entonces el secreto del poder político? Nada glorioso, nada raro, nada profundo; sólo el espectáculo del poder mismo y la estupidez de los súbditos: “nada más imbécil que los lazos que tienen a los pueblos por respeto y por ignorancia atados a sus destinos”.<sup>78</sup>

Estas revolucionarias ideas aparecen, como es usual, mezcladas con sonoras profesiones de fidelidad y respeto a la monarquía francesa.<sup>79</sup> Le Vayer se ocupa, además, de que su audacia se muestre de soslayo, en el curso de una conversación cuyo final abandona el examen de las imposturas para recordar que sólo se ha procedido por medio de antítesis<sup>80</sup> y con vistas a encontrar el reposo de espí-

73. *Ibid.*, p. 420.

74. *Ibid.*, pp. 419-420.

75. Cfr. *Ibid.*, p. 414.

76. Cfr. *Ibid.*, p. 413.

77. *Ibid.*, p. 429.

78. *Ibid.*, pp. 412-413.

79. Cfr. *Ibid.*, pp. 416 y 433.

80. Cfr. *Ibid.*, pp. 440-441.

ritu cuyo último fruto es la paz civil.<sup>81</sup> Sin embargo, no parece ser la suspensión de juicio el estado al que accede el lector una vez terminado el diálogo. Puede haberse enterado del modo como se oponen máximas y hechos, pero lo que la investigación ha detectado principalmente son “les mouvemens veritables” de la maquinaria política. Como ha señalado Julia Annas, más que a dejarse guiar por las apariencias, lo que le Vayer enseña en diálogos como “De la divinité” y “De la politique” es a combatir lo que considera impostura y mentira.<sup>82</sup>

En resumen, y para terminar este punto, podríamos decir que los libertinos encontraron en los tropos del escepticismo antiguo un arma muy útil. El método de la oposición les permitió llevar adelante un análisis crítico de lo que consideraban las principales trampas del poder teológico-político: las distinciones morales, la supuesta ciencia religiosa y la supuesta ciencia de gobierno. Este desmontaje podría cumplirse sin peligro al ser presentado sólo como una recopilación de hipótesis “extravagantes” destinada a producir la suspensión de juicio, suspensión que, además, según se argumentaba, por un lado abría las puertas hacia una fe auténtica, no fundada en razones, y por el otro, ratificaba la pertenencia y la fidelidad a la confesión y al régimen político en los que se había nacido.

Éste es el escepticismo que Descartes pretendía refutar. Veamos entonces cómo lo prepara con vistas a ello.

### 3. El escepticismo cartesiano

Si después de haber leído los diálogos de Le Vayer volvemos al retrato que Descartes ofrece de los “escépticos ateos”, las diferencias son muy significativas. En efecto, en las “Séptimas respuestas” Descartes presenta a los “*hodierni Sceptici*” como centrados particularmente en un problema de conocimiento: la distinción entre lo

81. Cfr. *Ibid.*, pp. 441 y 450.

82. J. Annas, “Prescindiendo de valores objetivos: estrategias antiguas y modernas”, en M. Schofield y G. Striker (comp.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Buenos Aires, Manantial, 1993, pp. 13-40.

aparente y lo no aparente. Les atribuye además un uso práctico de ciertas creencias, como la creencia de tener cabeza o la de que dos más tres son cinco, y una recusación lisa y llana de otras creencias como la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad del alma.

Esta presentación, como decíamos antes, es sesgada y forma parte ya de una estrategia dialéctica, estrategia que constaría de tres pasos. En primer lugar, cambiar el plano de discusión, es decir, abandonar el terreno religioso y político de sus adversarios llevando el debate a un plano exclusivamente teórico. En segundo lugar, exagerar las dudas del escéptico, describiéndolo como alguien que acepta creencias como la de tener cabeza y semejantes para fines prácticos pero niega que las mismas sean “con toda certeza verdaderas, pues no han sido persuadidos de ello por razones ciertas e inconcusas”. En tercer lugar, centrarse en dos cuestiones, la de la existencia de Dios y la de la inmortalidad del alma, para las cuales considera que tiene demostraciones concluyentes y a las que juzga decisivas en la medida en que refutados los escépticos en esos puntos sus otras incursiones críticas perderían virulencia. Consideramos estos tres pasos muy importantes en tanto a partir de ellos se generan, o por lo menos se fortalecen, rasgos que pasarán a definir la filosofía cartesiana de allí en más. Los comentaremos en orden inverso al expuesto.

Respecto de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, lo primero que llama la atención del pasaje de las “Séptimas respuestas” es que Descartes presente la cuestión como una exigencia de los escépticos. En efecto, nos dice que éstos no darán a tales creencias ni siquiera un uso práctico “si antes no se les prueban esas cosas mediante razones más ciertas que aquellas otras en cuya virtud dan su asentimiento a las cosas que les parecen verdaderas”.<sup>83</sup> A esa exigencia darían respuesta las Meditaciones II, III y V. Por lo demás, los puntos en cuestión son tan decisivos que Descartes los incluye en el título<sup>84</sup> y expone a partir de ellos el propósito princi-

83. Un momento antes había dicho que son los escépticos, “sobre todo, los que quieren que se les demuestre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana” (Trad. V. Peña, p. 961. AT, VII, p. 549).

84. “Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animæ a corpore distinctio demonstrantur”.

pal de su filosofía en la carta a los profesores de la “Sagrada Facultad de Teología de París” que sirve de prefacio a la obra:

He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología [...] ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural; y siendo así que en esta vida se otorgan a menudo mayores recompensas a los vicios que a las virtudes, pocos serían los que prefiriesen lo justo a lo útil si no los detuviera el temor de Dios y la esperanza de otra vida.<sup>85</sup>

Tres observaciones cabe hacer en relación con este pasaje, todas vinculadas a la polémica con el escepticismo. La primera, ya adelantada, es que Descartes considera que de las demostraciones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma depende no sólo la religión sino también la moral; sus pruebas, por lo tanto, tienen un alto contenido teórico pero se dirigen como fin último a esclarecer y fundamentar la práctica, es decir, el ámbito en el que se centran los diálogos de Le Vayer. La segunda, es que, respecto de la “conversión de los infieles” y al considerar que tal conversión es imposible sin pruebas racionales, Descartes está negando precisamente un argumento importante de los escépticos modernos. En efecto, Charrron, por ejemplo, sostiene que el escepticismo es el mejor instrumento de conversión en tanto muestra que “todo el saber del mundo”, incluido los presuntos saberes filosóficos sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, “no es más que vanidad y mentira”, preparando de esta manera a los infieles para recibir “los principios de la Cristiandad, como enviados del Cielo”.<sup>86</sup> La tercera, es que Descartes parece suponer que el ideal libertino de un sabio capaz de actuar moralmente “sin paraíso e infierno”<sup>87</sup> resulta imposible. Es cierto que deja la puerta abierta a unos pocos capaces de preferir “lo justo a lo útil” aun sin el temor de Dios y la esperanza de otra vida, pero es difícil que estos “pocos” se correspondan con

85. Trad. V. Peña, pp. 105-106. AT, VII, p. 2.

86. *De la sagesse*, p. 405. Cfr. *Ibid.*, p. 860.

87. *Ibid.*, p. 466.



los “esprits forts” libertinos, sobre todo cuando hacia el final del prefacio que comentamos Descartes deplora el espíritu de contradicción de los ateos “más arrogantes que doctos” y pide que “no quede nadie que ose dudar de la existencia de Dios, y de la distinción real y verdadera entre el alma y el cuerpo [...], puesto que bien sabéis los desórdenes que el dudar de ella produce”.<sup>88</sup>

En relación con la “creencia de tener cabeza”, es una cuestión muy discutida por los especialistas la de la radicalidad del escepticismo cartesiano. Podríamos identificar al respecto dos posiciones. Según la primera de ellas, representada últimamente por Gail Fine, Descartes pensaba, con razón, que su escepticismo y el escepticismo moderno eran menos radicales que el escepticismo antiguo en la medida en que *aislaban* las dudas teóricas de la práctica vital y abrían así la posibilidad de un actuar prudente.<sup>89</sup> Descartes, por lo tanto, parece haber creído que los escépticos antiguos efectivamente dudaban *de todo*, no solamente del decir acerca de las cosas, y trasladaban esas dudas incluso al ámbito de la acción.<sup>90</sup> Él y los escépticos modernos en cambio no lo harían, distinguiendo entre “creencias” y “conocimientos”, y limitando sus dudas al segundo terreno.<sup>91</sup>

88. Trad. V. Peña, pp. 112-113. AT, VII, p. 6.

89. Cfr. G. Fine, “Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?”, p. 215.

90. La mejor prueba de esta convicción de Descartes la encontramos en las “Quintas respuestas” de las *Meditaciones metafísicas*, donde sostiene que hay que distinguir entre “dirigir la conducta ordinaria de la vida y la indagación de la verdad [...]”; pues cuando se trata de dirigir la conducta ordinaria de la vida, sería por completo ridículo no recurrir a los sentidos: de ahí que hayan surgido tantas burlas a propósito de esos escépticos que desdeñaban las cosas de este mundo hasta tal extremo que sus amigos debían vigilarlos para que no cayesen en precipicios” (Trad. V. Peña, p. 678. AT, VII, p. 351). La leyenda dice que Pirrón no prestaba atención alguna a sus sensaciones y debía ser resguardado por sus amigos de precipicios, carros y perros; la reporta Diógenes Laercio, atribuyéndosela a los seguidores de Antígono de Caristio. Cfr. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, IV, 62, traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, p. 486.

91. Respecto de los escépticos modernos, la referencia aquí es, otra vez, el pasaje de las “Séptimas respuestas”: “todos los que hoy son escépticos

De acuerdo a la segunda posición, sostenida entre otros por Myles Burnyeat, en el escepticismo antiguo habría por el contrario un “presupuesto realista” que no les permitía a sus representantes poner en duda el hecho de que tenían cabeza ni les permitía plantearse el problema de la existencia del mundo exterior.<sup>92</sup> Sería este presupuesto realista el que se rompe con Descartes, o acaso anteriormente con san Agustín, abriendo la posibilidad de un escepticismo más radical donde la pregunta acerca de si se tiene cabeza cobra sentido.<sup>93</sup> Con Descartes, así, el propio cuerpo pasaba a ser parte del mundo exterior, algo que habría resultado incomprendible para los escépticos antiguos en tanto el sujeto de conocimiento era el hombre, no la *mens*.<sup>94</sup>

Creemos que Burnyeat tiene razón. Creemos también, aunque su trabajo no se refiera explícitamente a los escépticos modernos anteriores a Descartes, que lo que dice puede y debe trasladarse perfectamente a éstos. Para Montaigne, Charron, Le Vayer y demás compañeros de “secta”, en efecto, quien examina y cuestiona las creencias es el ser humano y ni siquiera podrían concebir la posibilidad de que se dudara acerca de la existencia del propio cuerpo.<sup>95</sup> En tal sentido, tanto el escéptico antiguo, que pone *todo* en duda, como el escéptico moderno, que acepta sólo prácticamente la idea de tener cabeza, son un *invento* cartesiano, un invento, como ha

no dudan, en la práctica, de si tienen cabeza, o de si dos más tres son cinco, y cosas semejantes”.

92. Cfr. Myles Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review*, Vol. 91, N° 1, Jan. 1982, p. 19. Burnyeat aclara que se trata de un *presupuesto* realista, no una tesis filosófica explícita a favor del realismo (Cfr., *Ibid.*, p. 33).

93. *Ibid.*, p. 40. Sobre el antecedente de san Agustín, cfr. *Ibid.*, p. 33.

94. *Ibid.*, p. 29.

95. Un pasaje de Le Vayer podría ponerlo en claro : “J’advoüe, Ephesien, qu’on ne peut estre trop retenu en ce point [evitar la precipitación], et que toutes choses ayans deux anses, comme toute medaille deux visages, il faut user de tres-grande reservation d’esprit avant que de rien prononcer; mais de vouloir estendre cela aux choses plus communes, voire les plus sensibles, c’est non seulement sortir du grand chemin, contre le precepte de Pythagore, mais veritablement, ainsi qu’on dit, se mocquer de Dieu et des hommes” (“De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 21).

señalado Richard Davies, destinado a demostrar “que, después de todo, el conocimiento es posible”.<sup>96</sup>

Resulta bastante claro que el *cogito* es el primer resultado filosófico de este invento. Descartes debe suponer que los escépticos “van más allá de todos los límites de la duda” para seguirlos por ese camino (justamente lo que le reprocha el jesuita Bourdin) y, después de demostrar que el alma es de otra naturaleza que el cuerpo y que Dios existe, concluir que el escepticismo ha sido refutado por primera vez.<sup>97</sup> Debe suponer, en consecuencia, que los escépticos, en su “exceso de duda”, han separado la duda incluso del ser humano que duda, y por ello puede obligárseles a reconocer que la existencia misma de la duda implica la existencia de un ser cuya naturaleza consiste en pensar y nada más que eso.<sup>98</sup> En este sentido, nos parece muy buena la sugerencia de José Maia Neto, según la cual “el *cogito* puede ser visto como una interpretación metafísica de la *epochè* de Charron que resulta de la duda hiperbólica cartesiana”.<sup>99</sup>

96. Cfr. Richard Davies, *Descartes. Belief, Scepticism, and Virtue*, London/New York, Routledge, 2001, p. 148.

97. Cfr. Trad. V. Peña, pp. 960-962. AT, VII, pp. 547-549.

98. Esta distinción se ve muy bien en el siguiente pasaje de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*: “EUDOXO: Puesto que no podéis negar que dudáis, y que, al contrario, es cierto que dudáis, y tan cierto que no podéis ponerlo en duda, es verdad también que sois, vos que dudáis, y tan verdad es que ya no podéis dudar más de ello. POLIANDRO: Estoy de acuerdo; si no fuera, no podría dudar. EUDOXO: Sois, por lo tanto, y sabéis que sois, y lo sabéis porque dudáis. POLIANDRO: Todo eso es muy cierto. EUDOXO: Pero, para que no seáis desviado de vuestro designio, avancemos poco a poco, y, como os lo he dicho, os sentiréis llevado más lejos de lo que creéis. Sois, y sabéis que sois, y lo sabéis porque sabéis que dudáis. Pero, vos que dudáis de todo y que no podéis dudar de vos mismo, ¿qué sois? POLIANDRO: [...] Os diré pues que soy un hombre. EUDOXO: No habéis prestado atención a mi pregunta, y la respuesta que me dáis, por simple que os parezca, nos metería en un laberinto de dificultades no bien quisiera apurarla un poco más” (R. Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, AT, X, 515).

99. José R. Maia Neto, “Charron’s *epochè* and Descartes’ *cogito*: the sceptical base of Descartes’ refutation of scepticism”, en G. Paganini (ed.), *The*

Lo que se dice de Charron vale también para Le Vayer.<sup>100</sup> Y lo que Maia Neto llama “interpretación metafísica” de la *epochè* es precisamente el extraordinario recurso de separar la suspensión del juicio del ser humano de carne y hueso que lo suspende, algo que los escépticos, antiguos y modernos, jamás hicieron.<sup>101</sup> Mediante él, Descartes obliga a los escépticos a admitir algo de lo que nunca habían dudado: que tienen una certeza, la de la propia existencia. Mediante él, además, Descartes puede superar el temible tropo de la relación, “*omnia sunt ad aliquid*”, que negaba la posibilidad de un conocimiento absoluto. Este tropo, en efecto, es consecuencia de que tenemos cuerpo y de que, por lo tanto, la relatividad de nuestra posición temporal y espacial nos impide conocer las cosas tal como en sí mismas pueden ser.<sup>102</sup> Separados del cuerpo, en cambio, el “espíritu universal” de Charron, consecuencia de la *epochè*,<sup>103</sup> más que hacerse “ciudadano del mundo” y considerar sin prejuicios los diversos usos y costumbres, puede alcanzar la universalidad más estricta: mirar desde el *no lugar* de la razón y decir “es”, no sólo “nos parece”.<sup>104</sup>

*Return of Scepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, p. 83.

100. Cfr. *Ibid.*, p. 82.

101. Es lo que observa, irónicamente, Gassendi en las “Quintas objeciones”: “Tras ello, concluís de este modo: *no soy, hablando estrictamente, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un alma, un entendimiento, una razón*. Ahora confieso abiertamente haberme equivocado, pues creía que estaba hablando con un alma humana, es decir, con ese principio interior por el cual el hombre vive, siente, se mueve y entiende, cuando, en realidad, estaba hablando sólo con un espíritu” (Trad. V. Peña, p. 540. AT, VII, p. 236).

102. Cfr. Le Vayer, “De la philosophie sceptique”, *Dialogues*, p. 26, y Charron, *De la sagesse*, p. 137.

103. Cfr. *De la sagesse*, pp. 391-392.

104. Esta posibilidad, por supuesto, depende del conocimiento de la perfección de Dios, conocimiento que permite saber que es “imposible que la facultad de entender, por Él otorgada, tenga por objeto otra cosa que la verdad” (Trad. V. Peña, p. 119. AT IXa, p. 115). Es interesante observar que Charron había dicho “que Dieu a bien créé l’homme pour cognoître la vérité, mais qu’il ne la peut cognoître de soy, ny par aucun moyen humain. Et faut que Dieu memes, au sein duquel elle reside, et qui en a fait venir l’envie à l’homme, la revele, comme il a fait” (*De la sagesse*, p. 405).

Hemos visto que tanto los temas como la radicalidad de la metafísica cartesiana pueden ser considerados resultantes del combate contra el peligro escéptico. Nos queda por ver, para terminar, cómo también podría considerarse deudora de este combate su condición misma de “metafísica”, es decir, la búsqueda de un saber puro, absolutamente cierto, que instaure de manera *definitiva* los principios del conocimiento y reconozca *de una vez por todas* las condiciones que hacen posible una verdadera ciencia.<sup>105</sup>

Este proyecto de Descartes ha sido muy bien interpretado por Stephen Toulmin en *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Las tesis de Toulmin en esa obra son principalmente tres: primero, que en la filosofía posterior al año 1640, es decir, la dominada por el espíritu cartesiano, se registra un cambio desde un estilo que privilegiaba la retórica a la lógica, lo local a lo general, lo particular a lo universal y lo temporal a lo eterno a otro “para el cual los asuntos teóricos, universales e intemporales son los únicos que pueden tener lugar en el programa de la ‘filosofía’”;<sup>106</sup> segundo, que ese cambio puede ser interpretado como un “antirrenacimiento”, es decir, como una reacción política hostil a una cultura, la de los humanistas del siglo XVI, cuyos rasgos eran el disfrute de la diversidad y la tolerancia escéptica; tercero, que esa reacción marca a fuego el programa filosófico por casi trescientos años, un programa que, hasta Wittgenstein, entenderá la filosofía como “búsqueda de la certeza”.

Para Toulmin, en consecuencia, no es Descartes quien empieza el “ajedrez de la Modernidad”.<sup>107</sup> El primer movimiento habría correspondido a Montaigne, y la obra cartesiana sería una respuesta contra esa jugada a favor de la tolerancia escéptica, jugada a la cual se consideraba definitivamente fracasada en Europa, sobre todo después del asesinato de Enrique de Navarra en 1610.<sup>108</sup> Esta tesis

nos parece muy fructífera, y el propósito final del presente trabajo ha estado orientado por ella. Nuestra idea es que la interpretación de Toulmin puede fortalecerse y completarse si hacemos entrar en escena a los “libertinos eruditos”, quienes obtienen del escepticismo resultados seguramente no previstos por Montaigne. Como hemos visto en los diálogos de La Mothe Le Vayer, ya no se trataba solamente de sentar las bases para una convivencia escéptica sino de desmontar las maquinarias de poder a las que consideraba responsables últimos del clima de guerra y persecución que dominaba Europa occidental: la Monarquía y la Iglesia.

Sin ser un defensor, ni mucho menos, de las persecuciones religiosas y políticas, Descartes cree empero que se ha ido demasiado lejos por el camino de la duda y elabora una estrategia para detener los avances de la incredulidad basada en tres pilares: pruebas racionales de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, fundamentación del saber en la certeza autotransparente del yo y concepción de la filosofía como investigación pura, en un plano exclusivamente lógico, ajeno a la retórica, al auditorio y al tiempo. Tal estrategia, interpretamos aquí, tuvo un propósito fundamentalmente práctico, el de detener el resquebrajamiento de un orden político-religioso. El intento debe considerarse exitoso, y las respuestas que elaboró fueron capaces de independizarse de ese “contexto de descubrimiento” y confundirse con la perennidad del pensar. En efecto, las pruebas racionales de Dios y de la inmortalidad reinan en el escenario especulativo por lo menos hasta Kant; la concepción del sujeto define la Modernidad y apenas empezó a ser superada durante el siglo XX; la definición del quehacer filosófico, finalmente, todavía gravita sobre el presente.

*Recibido: 2-10, aceptado: 3-10*

105. Cfr. Frédéric de Buzon, Denis Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 44-46.

106. S. Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 24. Hay traducción española: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001.

107. *Ibid.*, p. 8. Cfr. p. 42.

108. *Ibid.*, p. 55.

# crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

## Artículos

ANDRÉS RIVADULLA

Two Dogmas of Structural Realism. A Confirmation  
of a Philosophical Death Foretold

RENIA GASPARATOU

Experimental Appeals to Intuition

CARLOS ALBERTO CARDONA SUÁREZ

La constitución de objetos físicos en el *Aufbau*: Quine contra Carnap

## Estudios críticos

TERESA MARQUES

What Can *Modes* Do for (Moderate) Relativism?

## Notas bibliográficas

MARC LANGE, *Natural Laws in Scientific Practice*  
[Xavier de Donato Rodríguez]

WILLIAM C. WIMSATT, *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings.*  
*Piecewise Approximations to Reality*  
[Maximiliano Martínez Bohórquez]

DAVID M. ESTLUND, *Democratic Authority.*  
*A philosophical Framework* [Iñigo González Ricoy]

Vol. 42 / No. 124 / abril 2010 / ISSN 0011-1503

*Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: [critica@filosoficas.unam.mx](mailto:critica@filosoficas.unam.mx)  
Versión electrónica: <http://critica.filosoficas.unam.mx>

## SALVANDO EL ABISMO

*Lenguaje y realidad en filosofía de la historia  
después de Hayden White*

Nicolás Lavagnino

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN: La filosofía de la historia de las últimas décadas ha prestado creciente atención a la importancia de los dispositivos lingüísticos que contribuyen a dar cuenta del pasado en común. Esta orientación “lingüística” encuentra uno de sus mayores exponentes en el narrativismo de Hayden White, el cual se ha visto desafiado más recientemente por consideraciones críticas acerca de lo que aquél supuestamente implica, en especial en lo referente a las vinculaciones entre lenguaje y “realidad no lingüística”. Esas consideraciones postulan, en cambio, un “giro a la experiencia”. El presente artículo aspira a presentar bajo otra luz el planteo narrativista y a exhibir las contradicciones del giro “experiencialista”, en el intento de reconstruir las relaciones entre lenguaje y realidad históricos evitando las tensiones aparentemente ineliminables suscitadas por el concepto de representación.

PALABRAS CLAVE: narrativismo, experiencia, representación, lenguaje, realidad

ABSTRACT: The philosophy of history has paid increasing attention in recent times to the importance of the linguistic devices that contribute to give account of the past in common. This “linguistic” direction finds one of its better exponents in the narrativism of Hayden White, which has been more recently defied by critical considerations about what it supposedly implies, specifically in what is related with the linkages between language and the “nonlinguistic reality”. These considerations postulate conversely a “turn to the experience”. The present article aspires to expose under new light the narrativist proposal and also wants to reveal the contradictions of the “experiencialist” turn, in the attempt to reconstruct the relations between historical language and reality avoiding the apparently inevitable tensions motivated by the concept of representation.

KEYWORDS: narrativism, experience, representation, language, reality

La filosofía de la historia de las últimas décadas ha prestado creciente atención a la importancia de los dispositivos lingüísticos que contribuyen a dar cuenta del pasado en común. El auge, a partir de la década del 70' de lo que se ha denominado "narrativismo" o "nueva filosofía de la historia", proyecto teórico centrado en la obra de Hayden White como figura más relevante, tuvo el mérito de refundar a la filosofía y epistemología de la historia como área de estudios, proveyendo nuevas líneas de investigación y reaccionando contra un cierto estancamiento en los modos de comprender nuestras formas de conocer el pasado. Modos que hasta entonces habían rondado en torno a consideraciones sustantivas o especulativas sobre la historia –a lo Hegel–, y más tardíamente en derredor de lo que se conoció como "debate explicación-comprensión", en donde la discusión versaba acerca de si debía subsumirse toda forma de conocimiento al ideal del modelo de cobertura legal, o si, contra esa concepción reduccionista (presente en autores como Hempel o Nagel) debía sostenerse la especificidad de los modos históricos de comprensión –postura propia de autores como Dray o von Wright.<sup>1</sup> A fines de la década de los 60' ambos enfoques habían conducido a callejones sin salida y el narrativismo de White supuso entonces una renovación teórica fundamental que condujo a una nueva época de experimentación e indagación filosófica que revitalizó los vínculos de la filosofía de la historia con la epistemología de las ciencias sociales, la filosofía del lenguaje pos-giro lingüístico y la teoría literaria.<sup>2</sup>

1. Para una caracterización del agotamiento al cual se había arribado en la filosofía de la historia antes de White, véase Frank Ankersmit (1994)

2. Nótese que el narrativismo en la filosofía de la historia es un proyecto que corre en paralelo, más que identificarse, con lo que ambiguamente se denomina "giro lingüístico". De hecho, habiendo como hay tantas acepciones disímiles para el último término, no puedo más que resaltar dos conjuntos diversos de teorías que son los que en el presente artículo darán carnadura al concepto: por un lado la filosofía del lenguaje que sigue a Quine, Davidson y Rorty en una veta post-analítica y por el otro la deriva post-estructuralista en la teoría literaria que sigue a Derrida y Barthes o a proyectos como el de Foucault. Cuando se intenta *articular* el narrativismo de White con el giro lingüístico usualmente lo que se está postulando es la necesidad de vincularlo con los tres primeros autores –reconociendo que

Eso no obstante, el narrativismo como matriz interpretativa se ha visto desafiado más recientemente por consideraciones críticas acerca de lo que supuestamente permite y/o inhabilita aquel tipo de enfoque, consideraciones (presentes en autores como Ankersmit, Runia o Domanska) que apuntan a quitarle prioridad al enfoque narrativo y postulan un "giro a la experiencia" en la reflexión filosófica acerca de nuestra condición histórica. Más concretamente, las aporías en torno al concepto de representación y la visión implícita de lo que se supone es un lenguaje (en este caso histórico) y sus equívocas relaciones con la "realidad no lingüística" informan aquel criticismo y es al seguimiento de unas y otras a lo que se enfoca, en primer lugar, el presente artículo. Vale decir, los objetivos aquí perseguidos son la comprensión de qué entiende el narrativismo por representación, lenguaje y realidad, qué puntos no satisfacen el imaginario "contestatario" –motivando así el mentado "giro a la experiencia" en la filosofía de la historia más reciente–, y la clarificación de las implicancias derivadas de las posiciones contrapuestas. En segundo término se pretende retomar algunas insinuaciones avizoradas en las fuentes mismas del narrativismo que pueden postularse como alternativas a las propuestas anti-narrativistas actuales –y que van en consonancia con desarrollos paralelos en otras áreas de la filosofía contemporánea–, con la ventaja de evitar algunos callejones sin salida a los que parece conducir la reflexión actual en filosofía de la historia.<sup>3</sup>

es un trabajo aún por hacer–. Cuando se *menta* al narrativismo como un caso más del giro lingüístico por lo general se marcan sus afinidades más explícitas con los tres últimos. En todo caso, el narrativismo y los "giros lingüísticos" tienen relaciones dispares, e incluso hay apropiaciones de ciertos aspectos del giro lingüístico que se pretenden contrarias al narrativismo –por ejemplo la propuesta de un "realismo interno" de Chris Lorenz (1994)–.

3. En el presente artículo no me propongo reconstruir los distintos narrativismos, o las tensiones internas a los dos o tres proyectos más fecundos e interesantes que pueden reconocerse en él –si consideramos a White, al ambicioso plan de P. Ricoeur (ver nota 9) y al original, aunque de menor alcance que los anteriores, esbozo teórico de Ankersmit de poner en línea al narrativismo con el giro lingüístico en la filosofía del lenguaje anglosajona, tal como se ve en Ankersmit (1982)–, sino que pretendo eva-

Más concretamente, la primera hipótesis del presente trabajo consiste en plantear que el actual “giro a la experiencia” se muestra ineficaz a la hora de satisfacer sus anhelos auto-impuestos, en la medida que su postura es tributaria de concepciones sumamente inhibitorias acerca del carácter de la representación, del lenguaje histórico y de sus vinculaciones con la realidad histórica. Esas limitaciones, se postula, no harán sino traicionar los objetivos perseguidos en un primer instante por el teórico anti-narrativista. El segundo punto capital del artículo apunta a clarificar ciertos aspectos de la propuesta narrativista, en mi opinión insuficientemente explicitados, que en consonancia con desarrollos en la filosofía del lenguaje permiten encarar de una manera menos restrictiva la misma agenda problemática que preocupa al anti-narrativista. El objetivo de máxima del artículo implica reconstruir las relaciones entre lenguaje y realidad históricos evitando las tensiones aparentemente ineliminables habituales en el concepto de representación y habilitando una senda teórica que permita nuevas indagaciones en torno a la historiografía como modo específico de cognición.

---

luar un tipo de deslizamiento que se propone a partir del narrativismo en general y del giro lingüístico en un sentido más amplio en particular, por parte de ciertos autores –en especial Ankersmit y Runia– que declaran estar informados de los desafíos que ambos momentos filosóficos han supuesto y pretenden hacerse cargo de ellos. Vale decir, me interesa mostrar en qué sentido las extensiones teóricas que abogan por un “retorno a la experiencia” en general terminan contradiciendo los aspectos filosóficos centrales de corrientes a las que dicen contemplar y, a la vez, mejor “complementar”. Por lo tanto no me centraré en autores que no proponen teorías filosóficas amplias del escrito histórico, ni en autores que no declaran enmarcarse en los criterios narrativistas, o que no han suscripto nunca planteos propios del giro lingüístico en la filosofía del lenguaje posterior a Quine y Davidson. A lo que apunto es a marcar la inconsistencia en el recorte teórico que se hace de lo que entienden el narrativismo y el giro lingüístico en general por representación, lenguaje y realidad por parte de quienes dicen haber comprendido ambos movimientos filosóficos. Esta inconsistencia que amenaza con retrotraer la consideración filosófica sobre la narración histórica a fojas cero desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje post-analítica, obviamente no afecta a quienes nunca han suscripto tal perspectiva, como Carlo Ginzburg, Roger Chartier, Michel de Certeau o Michel Foucault.

*I- Avatares de una brecha: filosofía analítica de la historia, narrativismo y después*

Hace más de cuatro décadas Arthur Danto, en una obra influyente en la filosofía de la historia<sup>4</sup> postulaba la necesidad de concebir el carácter dual del lenguaje en su relación con el mundo, de cara al análisis de las formas de conocimiento específicamente históricas. Ese carácter dual comprometía al lenguaje en dos tipos de conexiones con el mundo: “en una relación (interna) el lenguaje se vincula a la realidad meramente en una relación parte-todo: se encuentra entre las cosas que el mundo contiene (...); en su otra relación (externa) el lenguaje se enfrenta a la realidad externamente, en su totalidad (...) en su capacidad de representar el mundo, y de sostener lo que he denominado valores semánticos”,<sup>5</sup> adquiriendo así el carácter de un vehículo sofisticado que entabla relaciones de objeto a objeto (objeto-lenguaje a objeto-realidad), y entre los cuales se habilita un espacio lógico que, según Danto, es el terreno propio de la filosofía. Ese terreno revela una brecha insalvable, un *gap*, “un espacio metafórico que no es parte ni del lenguaje ni de la realidad (...y que...) nunca constituye una parte del mapa”.<sup>6</sup> En tanto que relación externa nos encontramos fuera de los dominios de la causalidad, ingresando en el terreno resbaloso de la representación.

En su carácter dual puede apreciarse la disparidad de funciones que supone tan complejo “objeto-lenguaje”. *Qua* conexión causal el lenguaje se vuelve intra-mundano, vinculado en el límite a las explicaciones materiales (vg. científicas) de las causas de los estados, eventos y procesos de una realidad a la que se concibe, *ex hypothesi*, accesible (precisamente en los términos del orden causal postulado). Pero como conexión semántica con la realidad (externa,

---

4. Danto (1985), el cual incluye la totalidad del texto *Analytical Philosophy of History*, publicado en 1965. En rigor las frases citadas pertenecen al artículo “Historical language and historical reality”, incluido en la obra de 1985 y no así en la de 1965, pero el artículo mismo es una versión de una conferencia dictada en 1967.

5. Danto (1985: 305-306).

6. Danto (1985: 306).



representacional), como relación explícitamente reflexiva del vínculo semántico, nos volvemos conscientes del “problema del mundo externo” y de la posibilidad teórica del escepticismo. En el esquema de Danto la dualidad de funciones del lenguaje se refleja en el hecho de que “la ciencia está comprometida con la causalidad, la filosofía con la representación”.<sup>7</sup> En verdad es la especialidad misma de la filosofía lidiar con abismos, con las brechas, los *gap* supuestos por las complejas relaciones entre lenguaje y realidad. La filosofía consiste, en rigor, en el “estudio de las fuerzas semánticas que vinculan al lenguaje con la realidad y le permiten al primero expresar verdades”.<sup>8</sup>

La obra de Danto sintetizaba en aquel entonces, como pocas, la creciente conciencia teórica de la porosidad del lenguaje empleado para dar cuenta del pasado, y la relevancia de reconocer el carácter constitutivo del lenguaje empleado en las formas de conocimiento propiamente históricas, a la hora de considerar de qué manera éstas enfocan su objeto de estudio. Si Danto obraba dentro del marco convencional de la filosofía analítica del lenguaje, no es menos cierto que su influyente estudio fue sucedido por una explosión teórica que condujo por nuevas sendas a la reflexión epistemológica acerca de la historiografía, en especial aquellas que la entreveraron con la teoría literaria estructuralista y pos-estructuralista, sendero que derivó en lo que ha dado en llamarse como “nueva filosofía de la historia” o “narrativismo”. La preocupación por el análisis del lenguaje histórico condujo al reconocimiento de la narración como unidad de análisis, constituyendo un avance pionero en estas mixturas, búsquedas y composiciones la obra teórica de Hayden White.

En White se aprecia uno de los intentos más ambiciosos<sup>9</sup> por

7. *Ibíd.* p. 309.

8. *Ibíd.* p. 310.

9. Solo comparable al grandioso proyecto de Paul Ricoeur de sustentar una triple hermenéutica del texto, la acción y la historia, que incorpora en su provecho el recorrido fenomenológico que lleva de Husserl a la analítica del *Dasein* heideggeriana, así como también se aleja de ellas atravesando las aporías agustinianas de la experiencia del tiempo, revisitando discusiones clásicas y contemporáneas sobre la configuración del relato, entreve-

concebir al lenguaje histórico como un compuesto asimilable formalmente a otras formas de discurso (ficionales o no), en el cual lo relevante es el rastreo de los compromisos éticos, cognitivos y estéticos que estructuran los textos históricos, estructuración que a su vez depende de la adopción de un protocolo lingüístico de composición que pivota alrededor de los *tropos* (figuras de habla como la metáfora, la metonimia o la ironía) como engranajes constitutivos y fundantes.<sup>10</sup> La base tropológica del discurso historiográfico se muestra así como un dispositivo que explica tanto la configuración concreta de diversos textos historiográficos como también permite comprender el endémico estado de divergencia interpretativa. El disenso y usual clima de controversia ineliminable en la historiografía se derivaría, en última instancia, de la adopción de protocolos tropológicos alternativos, los cuales supondrían a su vez compromisos ontológicos, epistémicos y éticos irreductibles recíprocamente, al menos dado cierto nivel de sofisticación y erudi-

---

rándose en modelos nomológicos y narrativos de teorización de la agencia y la acción, y recalando al fin en una consideración polimórfica de los modos y modelos disponibles para abordar la explicación y comprensión histórica. Ambos caminos, el de White y el que se expone canónicamente en el *Tiempo y Narración* de Ricoeur (1995), constituyen en conjunto los intentos más acabados por articular una teoría de la historia que tome en cuenta los aspectos ineliminables atinentes a la configuración discursiva. Los avatares de la propuesta ricoeureana –informada como ninguna otra de los desarrollos en paralelo en la filosofía del lenguaje, la teoría de la acción, la teoría de la historia y la filosofía de la historia– son merecedores de su propio espacio. Para lo que sigue considero al narrativismo de White como estrechamente vinculado y solapado al proyecto ricoeureano, si bien son evidentes las diferencias en algunos aspectos que sustentan las diferentes teorías –y que llevan a que la propuesta whiteana sea más fácilmente leída desde la filosofía del lenguaje anglosajona, experimento que emprende a mi entender fallidamente Ankersmit–. A la vez, por lo general Ankersmit y Runia toman en consideración primeramente la teoría de White, para “complementarla” y discutirla a la luz de sus particulares interpretaciones. Una crítica de esas interpretaciones exige reconstruir aquello que interpretan, y es por eso que en este artículo me concentro en la tropología whiteana.

10. Sobre los *tropos*, véase White (1973 y 1978). Una presentación sucinta de la formulación narrativista puede encontrarse en White (2003).

ción. O dicho de otro modo, dado cierto nivel de articulación argumental la apelación a la evidencia no permite discriminar entre interpretaciones en pugna, porque lo que está en discusión (vía compromisos alternativos) es qué es lo que cuenta como evidencia.<sup>11</sup> A partir de la obra de White, la importancia del narrativismo como apuesta teórica condujo a enfocar de manera más atenta la dinámica y las aporías de las modalidades de la representación y de los lenguajes históricos.<sup>12</sup> La relevancia de la teoría literaria y la lingüística en todo esto radica en su capacidad para abordar de manera sistemática el fenómeno lingüístico, el “objeto-lenguaje” como totalidad, constituyéndolo en un objeto de estudio por derecho propio.

Las representaciones históricas son así consideradas modos específicos de configuración derivados de prefiguraciones de corte topológico. La constitución de una “sintaxis y gramática” histórica por parte de historiadores o filósofos especulativos de la historia como Marx, Hegel o Nietzsche queda ahora clarificada en sus modalidades concretas gracias al expediente topológico. El lenguaje estructurado topológicamente se estabiliza en un conglomerado simbólico (representación) que podía adoptar formulaciones alternativas irreductibles y que se sobreimprimía a un orden no lingüístico que de por sí carecía de toda estructuración. La denominación de “imposicionalismo”<sup>13</sup> a este esquema de vinculaciones entre representaciones, lenguaje y realidad resulta por demás gráfica, y es

11. Véase la formulación explícita de este punto en White (2003:55).

12. Donde la pluralidad de los lenguajes está vinculada al hecho de su irreductibilidad, esto es, la ineliminabilidad de los variados compromisos ontológicos, epistemológicos y políticos que constituyen los distintos léxicos historiográficos. Tomada la topología como punto de partida de una consideración pragmática del lenguaje y de los modos en que nos comprometemos con ontologías y prácticas diversas, y considerada como un análisis de usos lingüísticos específicos que en la representación del pasado comportan constelaciones de compromisos expresados lingüísticamente, resulta pertinente entonces resaltar la pluralidad de esos lenguajes históricos, pluralidad que podría perderse si se mencionara únicamente su singularidad de forma en tanto que narrativa. De allí que en este artículo se hable de “lenguajes históricos”.

13. Norman (1991: 120).

reveladora de las dificultades de la propuesta original narrativista a la hora de dar cuenta de, al menos, tres aspectos cruciales de su tinglado teórico. En primer lugar cobra relevancia el matiz relativista o perspectivista que aparenta incluir la propuesta, en especial en lo relativo al carácter putativo de la adopción de un marco topológico en detrimento de otros. En segundo lugar se destaca la supuesta contradicción entre asignar un carácter amorfo al plano de la realidad extra-lingüística (conceptualmente el ámbito previo a la protocolarización topológica sobre el cual opera ésta última) y, a la vez, realizar aseveraciones acerca de ciertas características existenciales de la misma que aseguren un marco de referencia compartido entre interpretaciones, de manera de evitar un relativismo extremo que coarte toda posibilidad cognoscitiva. En tercer lugar se vuelve pertinente elucidar el status de la topología misma y del esquema que configura las relaciones específicas entre lenguaje –como representación ordenada topológicamente– y realidad, esto es, se hace necesario explicitar el estatuto de los tropos mismos sin recaer en consideraciones ingenuas acerca de la evidencia (en este caso lingüística, acerca del lenguaje mismo) ya descartadas a la hora de analizar el discurso historiográfico.

Vale decir, para el narrativismo se convirtió en una cuestión teóricamente relevante responder a dos preguntas: uno, ¿cómo compatibilizar el carácter protocolario, topológicamente informado, situado, contingente, putativo y controversial de las narraciones históricas sin esterilizar las pretensiones cognoscitivas de las mismas y sin ceder a un relativismo paralizante? y dos, ¿cómo saber –“a ciencia cierta”– que el lenguaje (histórico) está estructurado topológicamente? No es seguro que las respuestas de White a ambos interrogantes, a lo largo de una obra fecunda e interesante<sup>14</sup> hayan conformado a todos, oscilando entre el historicismo y el convencionalismo en un polo (interpretación afín a la naturalización pragmática de la consideración del lenguaje), y las determinaciones sistemáticas de la estructura de todo lenguaje (en una vena más “estructuralista”). Pero lo que sí es cierto es que la obra de White inauguró una época de experimentación teórica que condujo a la vinculación de la filosofía de la historia con ámbitos disciplinarios

14. White, 1987 y 1999. Véase también nota 10.



diversos, yendo más allá de su primigenia vinculación con la filosofía analítica del lenguaje y extendiéndose en dirección de la antropología, el estructuralismo, el deconstructivismo, la teoría literaria, la semiótica y demás disciplinas y enfoques, propiciando así el inicio de una era (“narrativista”) en la filosofía de la historia, caracterizada por una cierta “inflación teórica”, como la ha denominado, con cierto ánimo crítico, el filósofo holandés Frank Ankersmit.<sup>15</sup>

En opinión de Ankersmit –en los 80 y los 90 uno de los más reconocidos filósofos narrativistas de la historia; en la actualidad el más ferviente abogado de la antes mencionada reversión teórica hacia la experiencia–<sup>16</sup> la abstracción teorizante inaugurada por White ha tenido el mérito de llamar la atención sobre los aspectos lingüísticos antes precisados de la representación historiográfica, pero al costo de suponer que todo lo históricamente significativo encuentra su expresión en los lenguajes estructurados topológicamente. La prioridad concedida al lenguaje supone, en opinión de Ankersmit, una desatención de aspectos primigenios de nuestro modo de ser (históricamente) en el mundo, esto es, de la reflexión acerca de cómo el historiador y todo aquel que se propone una cognición de eventos pasados, los experimenta antes aún de que pueda siquiera proponerse su representación. Aquella prioridad parece desembocar, en la mirada crítica de Ankersmit, entre otros, en una suerte de determinismo, idealismo o trascendentalismo lingüístico, que infla tanto su concepto central (representación lingüística) que termina no encontrando más que lo que su limitado espectro de búsqueda le permite concebir. Aquí el lenguaje es visto, por este autor crecientemente crítico del narrativismo, como “una coraza que nos protege contra los terrores de un contacto directo con el mundo expresado por la experiencia (...) El lenguaje, el orden simbólico, nos permite escapar de las perplejidades de una confrontación directa con el mundo tal como es dado por la experiencia”.<sup>17</sup>

15. Ankersmit (2005: 10).

16. La transición del citado autor puede seguirse viendo Ankersmit (1982, 1994, 2001, 2003, 2005 y 2006).

17. Ankersmit (2005: 11).

Se trata, bajo esta concepción, de un juego de suma cero, donde el énfasis en torno al lenguaje conduce necesariamente a la oclusión del enfoque centrado en la experiencia y, cabe decir, siendo importante esto para el futuro de nuestro argumento, que ese juego de negaciones recíprocas arrastra al teórico anti-narrativista en su concepción del lenguaje, cuando pretende habilitar una perspectiva “mortalmente contrapuesta” centrada en el ámbito inexpresable de la realidad pre-lingüística. La incapacidad de esa coraza para dar cuenta de ciertas situaciones especialmente aporéticas de la experiencia histórica contemporánea (vg. genocidios en masa, visiones epocales de ruptura en escala “civilizatoria”)<sup>18</sup> revelaría las limitaciones de la propuesta “lingualista” centrada en la representación y en la narrativa como unidad de análisis relevante. En opinión de Ankersmit “el lingualismo de la filosofía del lenguaje, de la hermenéutica, del deconstructivismo, la topología y la semiótica se ha vuelto ahora un obstáculo, más que un promotor, de perspectivas útiles y fructíferas. Los *mantras* de este opresivo y sofocante lingualismo se han convertido en una seria amenaza a la salud intelectual” de la filosofía de la historia.<sup>19</sup> La noción de representación como sustituto topológicamente estructurado del pasado nos impide concentrarnos en la presencia de un pasado que aún está ante nosotros, en su terca materialidad, constriñéndonos y sorprendiéndonos como un “polizón” en nuestro devenir cotidiano.<sup>20</sup>

El lenguaje se ha vuelto, así, desde esta visión crítica, un objeto ambiguo al que corresponde re-situar ontológicamente. Si con Danto en un primer momento asistíamos a una caracterización dual –centrada en la visión de las funciones disímiles del lenguaje–, apreciábamos posteriormente, bajo una cierta interpretación de la propuesta narrativista de White, la imagen del lenguaje como un plexo configurador que constriñe tanto como habilita. La visión del mismo como una “imposición” sobre una realidad distinguible conceptualmente como anterior permite precisar el carácter de la representación como configuración topológica de una realidad amorfa. Pero con Ankersmit se asiste a un doble movimiento. Por

18. *Ibid.*, p.14.

19. Ankersmit (2006: 336).

20. La figura del “polizón” en Runia (2006a: 27 y 2006b: 315).

un lado la interpretación impositiva del lenguaje es ampliada, como si el paradigma narrativista estuviera postulando una red o malla interpretativa que se cuela por todas partes impregnando de matices lingüísticos a una terca materialidad pre-existente. Esa expansión conduce aparentemente al relativismo paralizante y es entonces que Ankersmit y otros autores de lo que se ha dado llamar “paradigma *Presence*”<sup>21</sup> intentan re-ubicar el lugar del lenguaje entre la realidad y el imperialismo de la representación.

La posición de Ankersmit –y con él la de los autores afines a *Presence* que abogan por un “retorno a la experiencia” y una toma de distancia del lingualismo–<sup>22</sup> intenta hallar un punto intermedio entre el empirismo “de sentido común” centrado en la idea de “fidelidad a los hechos” –postura que se desentiende de los aportes filosóficos de las últimas décadas que han permitido un refinamiento en la comprensión de los lenguajes históricos– y el relativismo literario tendencioso al que conduciría el narrativismo de White –perspectiva que ignoraría, a su vez, el carácter material, inmerso e inefable, esto es, inexpresable lingüísticamente, de nuestra experiencia del pasado-. Esa posición intermedia “intenta mostrar que el lenguaje no es una fuente externa a la comprensión humana (...) sino que es interna, una forma a través de la cual los seres humanos dan cuerpo a su propia imaginación. El lenguaje no es una barrera en la comprensión de la realidad del pasado por parte del historiador, sino más bien un medio indispensable”<sup>23</sup> de volver posible la captación de la misma.

Esta noción de lenguaje como medio posibilitador es crucial para comprender la posición de Ankersmit y otros recientes anti-

narrativistas. La idea de un medio en la forma de un “objeto-lenguaje” es que

- 1- se tiende entre dos entidades pre-existentes<sup>24</sup>
- 2- con una finalidad pre-establecida de manera externa al medio mismo<sup>25</sup>
- 3- hay un problema conceptual de contacto entre usuario de lenguaje y realidad no lingüística (por eso se necesita el “puente”) que, no obstante, puede resolverse en la medida que se respeten 1- y 2-<sup>26</sup>
- 4- es función del lenguaje como representación mostrar la dificultad, y a la vez la posibilidad, de reconstituir el sentido inmerso de nuestra experiencia (vg. reunir nuevamente al sujeto y al objeto, mostrar el carácter inmerso, situado, de la posición del sujeto cognoscente en una materialidad que lo sorprende pasivamente).<sup>27</sup>

Como puente entre el sujeto (o más modestamente, el usuario del lenguaje) y la realidad, la finalidad del “objeto-lenguaje” consiste en permitir la apropiación de los rasgos de un “afuera” no lingüístico, un plano de objetos, estados y procesos no simbolizado aún. Lo que esto implica es que la representación adecuada (vía correspondencia) de ese plano es el medio privilegiado de esa apropiación, y la finalidad misma es reconstituir la unidad o continuidad entre el sujeto que representa y lo representado. El problema, entonces, de White y el narrativismo en la interpretación de Ankersmit y Runia es que aquél tiende a evitar la consideración de 1-, o bien porque

- 1'a- considera “fundante” al medio lingüístico mismo, no reconociendo pre-existencia a las entidades entre las cuales se yergue, en la versión más “determinista lin-

21. Notablemente Runia (2006a; 2006b) y Domanska (2006).

22. Ciertamente no son los únicos. Véase por ejemplo Jay (2005). Sin embargo este último propone más un recorrido histórico en torno al concepto de experiencia, desde el griego *empeiria* hasta la reconstitución post-estructuralista del término en Barthes y Foucault, que una tesis de la cual se extraigan consecuencias filosóficas –que es lo que intentan hacer Ankersmit y Runia-. Otros trayectos, atinentes a los “trauma studies”, la justicia transicional y el boom memorialista constituyen cambios de paradigma, que pueden o no invocar a la experiencia, pero por lo general abandonan el marco de las discusiones filosóficas que aquí se encaran.

23. Hutton (2005: 393).

24. Cfr. Ankersmit (1994: 80 y 2005: 6 y 61) y Hutton (2005: 393).

25. Cfr. Ankersmit (1994: 61-69 y 2005:11) y Gorman (1997, 407).

26. Cfr. Ankersmit (1994: 30-45 y 2005: 61 y 77-79) y Gorman (1997, 413).

27. Cfr. Ankersmit (1994: 33-47 y 2005:6-11 y 65-68).

güística”, pero aún así dentro del terreno del realismo ontológico,<sup>28</sup>

o debido a que

1’b- el lenguaje crea él mismo las entidades entre las cuales se propone mediar, en la versión más “idealista”,<sup>29</sup>

tanto 1’a como 1’b suponen a la vez que

2’- el medio mismo puede determinar endógenamente –parcial o totalmente- sus propias finalidades (y donde las configuraciones tropológicas serían la indicación de esas finalidades autónomas)

lo que genera a su vez el tipo de “problemas de contacto” mentado en 3- y otros de su propia cosecha ya que

3’- hay problemas de contacto o brechas entre sujeto y lenguaje y entre lenguaje y realidad; en rigor en cada brecha habría espacios conceptuales –derivados de la matriz tropológica que prefigura los usos del lenguaje históricos– que habilitarían la duda escéptica y conducirían al proyecto cognoscitivo al callejón de la parálisis o el relativismo, (vale decir, 1’a, 1’b y 2’ reaccionan agravando los problemas de contacto),<sup>30</sup>

problemas que reconfiguran 4- en el sentido de conducir a una reconstitución inestable de la relación entre sujeto y objeto en la medida que

4’- el lenguaje como medio ordenado tropológicamente disciplina el ámbito no lingüístico generando una inestable y fugaz reconstitución del sentido inmerso de la expe-

riencia (bajo la égida de un determinismo de las formas narrativas), con implicancias relativistas y escépticas.<sup>31</sup>

Como supuestamente, según Ankersmit, el narrativismo se encuentra comprometido con el conglomerado que va de 1’ a 4’, termina constituyendo un tipo de visión en torno al lenguaje histórico (los usos lingüísticos referidos al pasado) demasiado sesgado, centrado en las “transferencias de significado operadas tropológicamente”<sup>32</sup> más que en la comprensión de la continuidad y del rasgo “inmerso” entre el pasado y nosotros mismos.<sup>33</sup> El tipo de acceso así configurado “no es continuo”, al decir de Eelco Runia –autor enmarcado en la línea teórica de *Presence*–, y está especialmente orientado a la “producción de significado” vía prefiguración tropológica. Las deficiencias del enfoque narrativista centrado en la dinámica tropológica de la representación (“producción de significado”) deberían conducir a un rechazo o superación del narrativismo, ya que en la comprensión contemporánea del pasado que nos circunda un “anhelo de estar en contacto con la realidad”<sup>34</sup> se impone por sobre todas las técnicas tropológicas de composición. Esto es, por un lado la experiencia se nos revela trunca, discontinua, traumática, sorpresivamente presente en su carácter pasado; pero por el otro el lenguaje “completa”, culmina, genera una falsa sensación de continuidad, de completitud, “produce” una realidad de acuerdo a esquemas prefabricados.

El énfasis excesivo en el lenguaje conduce a la imposición de un orden donde antes sólo había revulsión y disturbio, y así, según Runia puede reconocerse una dialéctica centrada en las figuras de la metáfora y la metonimia, donde la metáfora responde al modelo de la tropologización, la contextualización, la producción de significado y la relación al interior del código lingüístico (lo que en lingüística se reconoce como el polo paradigmático del lenguaje), mientras que la metonimia es un movimiento de descontextualización, materialización y vinculación entre lo lingüístico y lo pre-lin-

28. Cfr. Ankersmit (2006, 335-336).

29. Cfr. Ankersmit (2006, 332).

30. Cfr. Ankersmit (2005, 7-11 y 2006, 335-336) y Domanska (2006: 344).

31. Cfr. Runia (2006a, 27-29) y Domanska (2006: 341).

32. Runia (2006a: 28).

33. Ankersmit (2006, 332).

34. *Ibíd.*, p.5.

güístico.<sup>35</sup> La metáfora, lo textual, el lingualismo, *produce* continuidad, significado, contexto en el abismo. La metonimia, lo material, *revela* la discontinuidad, la contingencia, la ruptura del rasgo inmerso de la experiencia.<sup>36</sup> El narrativismo nos muestra y nos condena a la vez a la repetición de lo primero. El giro a la experiencia nos quiere mostrar la necesidad –vital, existencial, subjetiva, no cognitiva– de lo segundo.

Esta contraposición entre producción (effímera) de continuidad, y revelación (pasiva, pero constante) de la ruptura que no puede ser aprehendida bajo formas lingüísticas, tiene por fin exhibir las limitaciones del énfasis en la representación y el lenguaje propio del narrativismo, en la medida que las técnicas tropológicas y “metafóricas” de análisis de las formas de conocimiento histórico culminan por establecer, al decir de Ewa Domanska, “una distancia radical entre el investigador (sujeto) y el objeto de análisis”<sup>37</sup> que supone la negación de las instancias capaces de salvar los abismos y trascender los usos lingüísticos.

De esta manera, en la perspectiva de aquellos que toman distancia del narrativismo, el lenguaje es un medio –pero sólo uno, orientado a la cognición, a la contextualización y a la producción de significado y de continuidad– para dar cuenta de una realidad histórica atravesada por quiebres e inmersa aún en la mera contigüidad y la ruptura con un pasado “polizón”, que llega inesperadamente hasta nosotros. A una realidad de contrastes apenas si puede aprehendérsela a través del concepto de representación. Como esquema subjetivo de recepción de los contenidos del mundo, es apenas una matriz que captura algunos rasgos (mas no todos los relevantes) vía procedimientos lingüísticos. Abrirnos a una concepción no cognitiva de la experiencia (histórica en este caso) y focalizar en los aspectos no lingüísticos, no contextualizables, no generadores de significado *qua* estabilización effímera de la discon-

35. *Ibíd.*, p.26.

36. En avance de las secciones que siguen aclaro que el uso de estos términos por parte de Runia es completamente distinto al que hacen autores como White, Richard Rorty o Donald Davidson. Sobre este punto véanse Davidson (1990) y Rorty (1991).

37. Domanska (2006: 344).

tinuidad, tales son los desafíos de esta propuesta teórica, que apunta a redefinir las relaciones entre lenguaje, realidad y representación histórica. Aunque Runia y Ankersmit apelan a la figura (tropo) de la “metonimia” como denominación del movimiento anti-tropológico que busca una concepción “no lingualista del lenguaje”, se apunta tanto a sostener el carácter mediador del lenguaje como a remarcar los aspectos respecto de los cuales nuestro comportamiento lingüístico “gira en falso” y nos incapacita para aprehender una realidad que trasciende el marco de lo que puede ser significado.

A cuatro décadas de la postulación del esquema de Danto, pareciera como si el abismo entre lenguaje y realidad fuera, a la vez, más vasto que nunca (y de allí la preocupación por recuperar el contacto entre sujeto y realidad que una inflada esfera intermedia lingüística puede terminar traicionando), y completamente ilusorio (y de allí el rescate del carácter inmerso, continuo, de nuestra experiencia). De acuerdo a lo primero el lenguaje se ve excedido y la concepción del conocimiento se revela, en su condición superior, como un proceso de absorción y fusión extática entre sujeto y objeto. De acuerdo a lo segundo no hay realmente problemas de acceso, excepto los que plantea por su cuenta la verborragia hiper-teorizante de los lingualistas. Una vez desenmascarada la “burocracia de la teoría” no habrá espacio para escepticismo alguno.

A partir de estas incoherencias e indecisiones en torno a abismos e inmediateces es que se desprenden incómodas implicancias para la visión anti-narrativista, y es al análisis de las mismas que se abocará la siguiente sección.

## II- Abismos de lo inmediato: filosofía, lenguaje y el problema del intermedio

En la última década el diagnóstico crítico en torno al énfasis lingüístico, tal como se lo ha presentado en la sección precedente, ha venido ampliándose y ganando fuerza, lo que ha llevado a muchos teóricos a considerar “pasado el giro lingüístico”,<sup>38</sup> y a conceptualizar

38. Williamson (2004: 109).

la “marea” narrativista como atravesando un momento de “bajamar”.<sup>39</sup> Estas figuras visuales apuntan a resaltar el hecho de que, aparentemente, la filosofía al haberse comprometido con el lenguaje como unidad de análisis ha postulado que “lo conceptual no tiene un límite exterior más allá del cual yace la realidad no conceptualizada”.<sup>40</sup> La función del movimiento “lingualista”, recordémoslo, consistía precisamente en evitar lidiar con aquella realidad no conceptualizada (ya sea reconociéndola como inefable o, de manera más directa, negándola), considerando al lenguaje como todo el dominio relevante y necesario para el análisis sistemático (análisis centrado a su vez en técnicas lingüísticas de protocolarización, que estudian los compromisos que asumen los distintos usos lingüísticos, más que los contenidos o los referentes que tales compromisos suponen). Podría suponerse que esto significa que “todo objeto es pensable”, lo cual ha generado la crítica de autores como Timothy Williamson, quien considera, en una reciente compilación de trabajos referidos al “futuro de la filosofía”, que “no deberíamos aceptar ninguna concepción de la filosofía que sobre bases metodológicas excluya de principio objetos elusivos”,<sup>41</sup> donde por objetos elusivos se entienden aquellos objetos que en el límite revelan las limitaciones necesarias de todos los posibles usuarios del lenguaje. La necesidad de tales objetos elusivos para la filosofía avizora “la reviviscencia de la teorización metafísica (...) que apunta a descubrir qué clases fundamentales de cosas hay, y que propiedades y relaciones tienen, no cómo las representamos”.<sup>42</sup> Ir más allá de la representación “hacia las cosas mismas” es lo que Ankersmit, Rúnia y Domanska están tratando de hacer en la filosofía de la historia, “intentando formas de escribir acerca de lo irrepresentable”<sup>43</sup> en principio. Que tales objetos elusivos existen y que hay una manera en que el mundo es aparte de la forma en que es representado sugiere que en la filosofía de la historia podemos estar pivotando nuevamente, y de manera insospechada, en torno a la con-

troveria entre realistas e idealistas (asociando al narrativismo con los últimos y a quienes se les oponen con los primeros). De manera muy general, la tesis realista apunta a mostrar que “lo que existe determina lo que puede ser significado”<sup>44</sup> –por lo que el lenguaje, cuya función constitutiva, recordémoslo, es representar, puede así cumplir su tarea bajo el ámbito de aquella determinación orientadora–, mientras que la tesis idealista podría ser groseramente esbozada como la inversa (vg. “lo que puede ser significado determina lo que existe”), pero igualmente comprometida con la idea de que el lenguaje tiene por función representar –siendo el resultado de esta posición que o bien el lenguaje no puede cumplir acabadamente con su función, y eso conduce al escepticismo, o bien opera sin restricciones inhibitorias, lo que deriva en posiciones relativistas–.

Sin embargo hay indicios suficientes como para sospechar que el narrativismo y el giro lingüístico en sentido amplio tienen muchos motivos para lamentar la resurrección de la controversia realismo-idealismo, en primer lugar porque al poner en primer plano el aspecto constitutivo del lenguaje lo que estaban intentando hacer era, en palabras de Richard Rorty, “ir más allá del realismo y el idealismo, cesando de contrastar el mundo representado con nuestras formas de representarlo”,<sup>45</sup> problematizando la noción misma de representación lingüística y abjurando de la imagen de “relaciones sustanciales palabra-mundo a favor de descripciones de interacciones entre organismos usuarios del lenguaje con otros organismos similares y con su entorno”.<sup>46</sup> Según Rorty “el «lenguaje» fue el sustituto de la «experiencia» en el siglo XX por dos razones”: en primer lugar “dejaba intacto (para la filosofía) un espectro amplio de indagación que permitía enfocar aparentemente todos los temas susceptibles de estudio”; y en segundo lugar el lenguaje “parecía inmune al proceso de naturalización”.<sup>47</sup> Sin embargo tras un largo recorrido el mismo giro lingüístico ha terminado por considerar que “no existe nada semejante a un lenguaje (...ya que...) debemos abandonar la idea de una estructura común claramente definida

39. Roth (2007: 66).

40. Williamson, op.cit., p.110.

41. *Ibíd.*, p.110.

42. *Ibíd.*, p.111.

43. Roth, op.cit., p.66.

44. Williamson, op.cit., p.111.

45. Rorty (2007: 157).

46. *Ibíd.*, p.157.

47. Rorty (1993: 83).



que los usuarios del lenguaje dominan y luego aplican a casos”,<sup>48</sup> evitando así convertir al lenguaje en un objeto trascendental.

Es plausible creer que la idea misma de que existe un objeto-lenguaje tal, estructurado, delimitado y segmentado es la condición misma de la posibilidad de concebir un resto contrapuesto, un dominio de cosas “que no pueden expresarse con palabras, que se *manifiestan a sí mismas*. Son lo místico”.<sup>49</sup> Entre el lenguaje, así concebido (“estructura común claramente definida”), y el orden de aquellas cosas que escapan a la representación, al lenguaje, y constituyen lo místico (“se manifiestan a sí mismas”), se establece una relación tensa, de inadecuaciones ineliminables, que suscita innumerables problemas ontológicos y epistemológicos y que genera en la concepción del lenguaje el mismo problema que se le había presentado a Platón en el *Parménides*: el “problema del tercer hombre” –vg. el problema de cómo se conocen las entidades postuladas para explicar otro dominio de objetos–.<sup>50</sup> La existencia de un orden lógico que sirve para contextualizar, concebir, describir o enmarcar un dominio percibido y que es la condición de posibilidad de toda forma de conocimiento genera inmediatamente la pregunta de cómo se justifica la apelación a tal orden. Si el mismo se concibe en relación a otro orden lógico superior, se genera una inmediata regresión al infinito. Si, por el contrario, ese orden lógico primero es su propia *ratio cognoscendi* se genera la pregunta inmediata acerca de porqué el ámbito al cual aquel orden explica sin ser explicado no puede auto-justificarse o contextualizarse sin apelar a otro orden que lo contenga y lo determine. Este problema irresoluble genera, en la consideración del lenguaje y su “otro-inefable”, un esquema similar: se debe postular una condición de posibilidad de la descripción y los usos lingüísticos que es ella misma indescriptible, no lingüística.

Según David Pears esta visión típica del lenguaje se encuentra regida por la idea de que “podemos ver más lejos de lo que podemos decir. Podemos ver todo el trayecto hasta el extremo del len-

guaje, pero las cosas más lejanas que vemos no pueden expresarse en enunciados porque son las precondiciones para decir cualquier cosa”.<sup>51</sup> La clave aquí radica en la noción de “extremo del lenguaje”, o límite, tanto por lo que supone como por las alternativas que descubre.

Al tener límites un lenguaje se revela como

- a- un objeto en sí mismo (estructurado en torno a un nodo reconocible con funciones sistemáticas)
- b- con agencia, es decir, capacidad de perseguir propósitos autodeterminados, que pueden “frustrar” a los usuarios del lenguaje
- c- con contornos definidos oposicionalmente respecto de una “otredad” no lingüística
- d- con poderes causales (interacción causal con objetos, eventos y estados no lingüísticos).

Respetando los enunciados 1 a 4 de la sección anterior, podemos apreciar que la estructura y función de tal objeto-lenguaje, de acuerdo a esta visión, es de mediación (1) y representación (4), pero plausiblemente se suscitan “problemas de contacto” (3) ya sea que las finalidades del medio lingüístico estén auto o hetero-determinadas (2’ o 2). Así definido no es extraño que surjan espléndidas y a la vez terroríficas visiones del lenguaje como “prisión” o como “medio inescapable” capaz de engañarnos. En una versión más modesta el “objeto-lenguaje” es un tercer elemento, una “perspectiva” que organiza bajo diferentes esquemas postulados posibles los contenidos dados del mundo. En apariencia, según esta perspectiva, necesitamos esquemas-del-objeto-lenguaje para representar (“postular”) los contenidos-del-mundo, los objetos (“dados”), que a su vez podrían obrar como verificadores o entrar en relación de correspondencia con aquellos esquemas. Pero tanto en uno como en otro caso los poderes, límites, contornos y dificultades suscitados por el lenguaje se encuentran allí presentes, generando brechas a cada paso. Y esas brechas, esos abismos insondables, son tanto más estremecedores por cuanto se tienden en el espacio de lo inme-

48. Davidson (1986: 446).

49. Wittgenstein, (6.52-6.522), citado en Rorty (1993; 81), resaltado del autor.

50. Sobre este punto véase Rorty (1993: 84-85).

51. Pears, (1988: 146-147).

diato, el ámbito en el que se yerguen nuestras creencias más íntimas, más difíciles de poner en tela de juicio.

Sin embargo tan ubicuo objeto debe ser precisado aún en el carácter de sus intermediaciones. Quizás el primer punto pivote alrededor de la siguiente cuestión: su intermediación ¿es epistémica o meramente causal? Si se opta por la primera opción se está reenviando la discusión de las consideraciones en torno al lenguaje a las diatribas en torno a las concepciones de la mente. Se concibe así una “imagen de la mente” en la cual ésta es “un teatro en el que el yo consciente contempla escenas (...) lo que aparece en el escenario no son los objetos comunes del mundo que el ojo externo registra (...) sino sus pretendidos representantes”.<sup>52</sup> Esta imagen, usualmente denominada como “teatro cartesiano”, ha suscitado críticas que han sido resumidas por Donald Davidson, quien se propone atacar la noción de que se pueda estar en contacto con entidades mentales que representan objetos, eventos o estados exteriores al teatro cartesiano. “Es evidente que las personas tienen creencias, deseos, dudas; pero admitir esto no significa sugerir que las creencias, los deseos y las dudas son *entidades* en o ante la mente, o que estar en tales estados requiera que haya los objetos mentales correspondientes”.<sup>53</sup> La importancia para nuestra discusión de estas escaramuzas en torno a las concepciones de lo mental radica en el estatuto de las representaciones como conglomerados que corresponden a objetos situados en un plano externo, respecto del cual el hecho mismo de la representación puede suscitar problemas de contacto.

El problema de las representaciones y el del contacto constituyen, en realidad, un mismo tema, ya que el primero genera las dudas que conducen al segundo: “si el objeto *no está* conectado con el mundo nunca podemos llegar a saber cosas sobre el mundo teniendo a ese objeto ante la mente (...) Por otro lado si el objeto *está* conectado con el mundo, entonces no puede estar enteramente ante la mente en el sentido relevante”;<sup>54</sup> esto es, “a menos que uno lo sepa todo sobre ese objeto, siempre habrá sentidos en que uno

no sabe de qué objeto se trata”. “Estar ante la mente” y “determinar el contenido de un pensamiento”, no son tareas que una entidad pueda cumplir simultáneamente, y eso es precisamente lo que se le pide a las representaciones. El argumento de Davidson es que “no existen tales objetos, públicos o privados, abstractos o concretos”<sup>55</sup> que puedan reunir virtudes tan incompatibles. La idea de que existen y de que constituyen el sustrato de la representación genera el problema de la desconexión, y brechas “que ningún razonamiento o construcción puede salvar de manera plausible. Cuando se ha escogido este punto de partida (...) nos amenazan el idealismo, formas reduccionistas de empirismo y el escepticismo”.<sup>56</sup>

El argumento en contra de las representaciones como objetos ante la mente tiene prolongaciones en la crítica al relativismo conceptual. La idea de Davidson es que “hay límites respecto a cuánto pueden diferir los sistemas de pensamiento (...) No comprendemos la idea de un esquema que nos sea totalmente extraño (...) Lo asignificativa que resulta la idea de un esquema conceptual situado por siempre más allá de lo que podemos captar no se debe a nuestra incapacidad de comprender tal esquema (...) sino a lo que entendemos por sistema de conceptos”.<sup>57</sup> El relativismo conceptual exige la distinción entre datos inmediatos y formas o construcciones propias de la actividad de pensamiento, esto es, un sustrato compartido ante el cual se erigen distintos esquemas alternativos; existe, de esta manera, “lo dado de manera no interpretada, los contenidos no categorizados de la experiencia”,<sup>58</sup> el registro, por un lado, y la teoría o esquema o visión de mundo, por el otro. Este dualismo genera a cada paso brechas y desconexiones que no pueden ser salvadas, ya que “debería haber una fuente última de evidencia, el carácter de la cual pueda especificarse totalmente sin hacer referencia a aquello a favor de lo cual es evidencia”,<sup>59</sup> como paso previo a volver comprensible tal dualismo. Pero éste es el terreno conocido del “tercer hombre” parmenideo y de las terceras

52. Davidson (2003: 67).

53. *Ibíd.*, p.69, subrayado del autor.

54. *Ibíd.*, p.70.

55. Todas las citas, *ibíd.*, p.70.

56. *Ibíd.*, p.77.

57. *Ibíd.*, pp.73-74.

58. *Ibíd.*, p.75.

59. *Ibíd.*, p.77.

entidades tal como venimos recorriéndolo en esta sección. Si tales fuentes fueran “auto-especificantes” no serían necesarias construcciones ulteriores. Si no son auto-explicativas se genera o bien una argumentación circular o bien una regresión al infinito que postula otras entidades ulteriores. Por lo tanto la idea de un dualismo de esquema y contenido no sirve para aislar, enfrentar y resolver el problema para el cual se postula como solución.

Por el contrario, si evitamos el problema de la representación como objeto intermediario (epistémico) crucial en la formación de creencias acerca del mundo podemos apreciar que todas las conexiones que se requieren entre los usuarios del lenguaje y los objetos y acaecimientos se limitan a las causales. “Una vez damos este paso, no hay objetos con respecto a los cuales surja el problema de la representación. Las creencias son verdaderas o falsas, pero no representan nada. Es bueno librarse de las representaciones (...) puesto que es pensar que hay representaciones lo que engendra indicios de relativismo”.<sup>60</sup> La fijación de las creencias opera por medio de un proceso de interacción causal con el mundo que no exige la adopción de dualismo alguno. La idea de que hay una división entre experiencia no interpretada y esquema conceptual organizador supone un escenario cartesiano que a cada paso genera (vía intermediaciones epistémicas imperfectas) los problemas relativistas y escépticos que pretende conjurar. El proyecto “epistemológico” de contrastar las creencias acerca del mundo con el mundo mismo no es viable. Una confrontación así no tiene sentido alguno ya que no podemos salirnos de nosotros mismos para confrontar los intermediarios epistémicos con el mundo y no deberíamos admitir intermediarios epistémicos entre nuestras creencias y los objetos del mundo. “Si los intermediarios son meramente causas de la creencia, no justifican las creencias que causan, mientras que si proporcionan información, puede que nos mientan”,<sup>61</sup> esto es, si la creencia se conecta con el mundo de manera auto-evidente no lo hace de una manera susceptible de reformulación bajo un lenguaje público (justificación); por el contrario si se parte del lenguaje público y las pautas de justificación no se arriba nunca a una ins-

tancia auto-explicativa de la creencia (causalidad). La causalidad y la justificación corren por vías paralelas y la búsqueda de un orden conceptual que pueda reunir las genera los mismos problemas que se pretende evitar por medio de su postulación.

La salida a todas estas aporías y tensiones ineliminables consiste en cambiar la manera de pensar el lenguaje, ya sea en cuanto a su estructuración, sus alcances, sus poderes causales y sus modos de intervención. Davidson “nos pide que pensemos al ser humano como un ser que trafica con marcas y ruidos para alcanzar fines. Hemos de concebir esta conducta lingüística como una conducta continua con la conducta no lingüística, y entender que ambos tipos de conducta sólo tienen sentido en tanto y en cuanto podemos describirlos como intentos por satisfacer determinados deseos a la luz de determinadas creencias”.<sup>62</sup> El objetivo de postular esta visión consiste en evitar la reificación del lenguaje, la creencia de que éste es algo que tiene extremos, que forma un todo limitado o que puede convertirse en un objeto de estudio diferenciado.

El lenguaje es, así, un ámbito de comportamientos sociales estabilizados en torno a determinadas prácticas que siempre pueden ser redescritas y resituadas al interior de otra red de prácticas sociales. En esa praxis inserta socialmente, por el mero hecho de reconocerla como tal “no perdemos contacto con nosotros mismos, sino que más bien reconocemos nuestra pertenencia a una sociedad de mentes”,<sup>63</sup> vg. una sociedad de usuarios del lenguaje en relaciones de constitución recíproca. Esa constitución procede por medio de “representaciones”, pero aquí el término no designa a un orden lógico o a un intermediario epistémico, sino meramente a una constelación funcional portadora de contenido informacional, en la cual lo que se elimina es la aureola auto-explicativa que aseguraba la existencia de la misma como entidad ante la mente, la cual suscitaba, a la vez, dudas de índole escéptica o relativista.

De esta manera el gran “objeto-lenguaje” se descompone en “usos lingüísticos”, y con ello también se difumina la imagen de medio, de esfera autónoma y de contorno definido. Una vez dicho esto, no es necesaria una gran teoría sobre un gran objeto. El len-

60. *Ibíd.*, pp.81-82.

61. *Ibíd.*, p.202.

62. Rorty (1993: 90).

63. Davidson, *op.cit.*, p.299.



guaje es una práctica social susceptible de análisis empírico. Ese análisis puede ser realizado por un intérprete preocupado por los usos concretos del lenguaje y que tenga entre sus atributos la capacidad de comprender tanto los usos normales, exitosos o convencionales (donde se despliegan los habituales problemas de la comunicación, la traducción, el significado, la causación, la referencia etc.) como aquellos usos heterodoxos, disruptivos o anómalos (y aquí surge el problema de la “apertura a otros mundos”, la contingencia, el cambio cultural, la metáfora, etc.). No necesitamos un gran objeto, dotado de contornos definidos, agencia y poderes causales. Tan solo necesitamos concebir el alcance de lo último, la causalidad, bajo una teoría contextualista de los usos lingüísticos que desprovea al “objeto-lenguaje” de todo su misterio y lo ponga en relación con el resto de las prácticas y de los comportamientos no verbales.

Una vez dicho esto estamos en condiciones de reformular los cuatro enunciados de la sección precedente, aquellos que intentaban precisar el lugar del lenguaje histórico de cara a la realidad, sus finalidades, las concepciones de sujeto y de objeto que se encontraban subyacentes y los problemas epistémicos que se generaban.

1''- El lenguaje no es ni un medio ni un puente entre entidades pre-existentes; tampoco es una instancia constituyente de otras entidades; no es un objeto (“puente”), sino un conjunto de prácticas sociales que no designa un ámbito, esfera o espacio definible más que como sucesión discreta de usos lingüísticos concretos. Opera en el nivel de la causalidad al igual que los demás usos, eventos o procesos que son reconocibles en un determinado momento, pero la unidad de análisis no es más que el uso lingüístico específico, situado.

2''- El lenguaje no persigue fines autodeterminados, fijados de manera endógena, puesto que por 1'' no se le ha reconocido esfera alguna. La dicotomía endógeno/exógeno supone la posibilidad de fijar de antemano las esferas, contornos y dominios de lo lingüístico y de lo no lingüístico, y sus respectivos “centros de gravedad”. Una teoría de los usos lingüísticos discretos se propone establecer la imposibilidad de aquella fijación. Los usos lingüísticos son el resultado de una miríada de intercambios a-teleológicos producto de la interacción de sistemas físicos complejos producto de la evo-

lución histórica. Esos usos reconocen tanta (o tan poca) autonomía y hetero-determinación como el resto de los usos y comportamientos (no lingüísticos).

3''- Dada la matriz práctica de inserción de los usos lingüísticos no hay problemas de “contacto” que puedan ser conceptualmente comprensibles. Los errores e inadecuaciones coyunturales de los usos lingüísticos en los contextos sociales en los que puedan darse no presuponen la posibilidad de esquemas globales de creencias, algunos de los cuales puedan estar masivamente “desconectados”. El comportamiento humano supone un continuo que va de lo verbal a lo no verbal, donde la fijación de la creencia es global y procede de manera holista. Es en ese espacio trabajosamente modificado que la creencia se constituye, variando con cada comportamiento, cada práctica, cada uso.

4''- El lenguaje no representa ni se “impone” a una realidad distinta a él. Permite la expresión de diversos compromisos en función de los usos específicos que de él se hagan. Manifiesta una constelación de compromisos ontológicos,<sup>64</sup> epistémicos, éticos, etc. en los usos específicos del lenguaje en cuestión. Como expresión de una forma de vida esas constelaciones vuelven difícil la escisión mentada entre sujeto y objeto; las objetivaciones y las modalidades específicas de subjetivación no conducen *per se* a la parálisis, a la sorpresa, a la adecuación o a la inadecuación de nuestras formas lingüísticas de comportamiento. Los modos de identificación subjetivadora y de contextualización objetivadora se difunden en espectros variables que se revelan tan abiertos y “libres” como cerrados y determinados, de acuerdo a como lo sean específicamente las prácticas verbales y no verbales en que esos modos se despliegan.

---

64. Como compromiso de una teoría o práctica lingüística hacia los objetos que han de admitirse como existentes cuando aquella se considera verdadera. Sobre el punto véase Quine (2002: 39-59). Ciertamente la idea de compromiso ontológico en Quine comporta “una confusión entre el compromiso existencial, por un lado, y una expresión de satisfacción con una forma de hablar o práctica social, por el otro” (Rorty, 2007: 139). Como podrá inferirse, el enfoque aquí adoptado se inclina hacia lo segundo.

### III- *Narrativismo explícito: lenguaje continuo, realidad histórica y topología*

El retorno de la experiencia en la filosofía de la historia posterior al narrativismo se propone como un camino para evitar el relativismo, el escepticismo y la parálisis a los que éste conducía de acuerdo con los teóricos del nuevo giro (ver 1' a 4'). Pero sus propios postulados (1 a 4) llevan por el mismo camino, tributarios como son de visiones consolidadas y tradicionales acerca de nociones como "representación" o "lenguaje". Si el lenguaje sigue siendo un ámbito definido y específico de nuestro universo lógico u ontológico, hay pocas posibilidades de que el teórico anti-narrativista pueda escapar de la seguidilla de problemas que se suceden una vez que el término "representación" ocupa el centro de la agenda temática. Si el problema son "los límites de la representación y del lenguaje" no hay manera de evitar la resurrección de las temáticas en torno a lo inefable, lo místico y lo "otro del lenguaje" que no encuentra cabida en el orden simbólico. La apuesta del narrativismo, la apuesta de Hayden White, ha consistido en las últimas tres décadas y media en mostrar hasta qué punto lo verbal y lo no verbal son continuos y en qué medida las dicotomías que suelen suscitarse en torno al lenguaje son deudoras de visiones que terminan por generar los problemas y temores de desconexión, relativismo y escepticismo que supuestamente vienen a remediar. En este artículo me he ocupado de mostrar de qué manera la filosofía del lenguaje contemporánea ha ido en la misma dirección que White (1'' a 4''), lo cual puede ayudar a explicitar aún más el alcance de aquellas apuestas narrativistas.

El narrativismo así explicitado no debería generar el temor a recaer en la trillada controversia entre realistas, idealistas, escépticos y relativistas. La filosofía del lenguaje representada por Rorty y Davidson y la filosofía de la historia de White convergen en una visión del lenguaje que lo sitúa como continuo en la praxis social y en el espectro variable del comportamiento humano y que renuncia a generar imágenes de extrañamiento, discontinuidad y solipismo, en la convicción de que las mismas son deudoras de una concepción del lenguaje atada a los abismos de la representación como intermediario epistémico innecesario, a los contornos de un objeto-lenguaje inexistente y a la persistente creencia en que ese

objeto comporta una estructura sistemática que tiene la capacidad de cobrar vida propia, en la forma de esquemas o concepciones alternativas irreductibles que conducen a la parálisis.

El lenguaje histórico es continuo a la realidad histórica, porque ciertamente no son reconocibles dos elementos que encuentran la manera de seguirse a través del tiempo y del espacio, sino que advienen juntos como dos aspectos de una misma praxis. La topología es una vía de entrada útil para la comprensión de la dinámica de éste y otros lenguajes. Como tal, esa perspectiva no pone ni quita nada del mundo, no lo supone intrínsecamente amorfo ni esencialmente estructurado, porque desconfía de la idea misma de "intrinsicidad". Comprender el lugar del lenguaje histórico (y del lenguaje) como mirada de usos discretos de acuerdo a contextos implica reconocer que si el escepticismo y el relativismo histórico han sido posibles es porque ha habido una concepción del conocimiento histórico centrado en el equívoco concepto de representación como intermediación y espacio lógico por derecho propio. La concepción de un gran objeto que encuentra sus límites y en el hallazgo define un espacio acerca del cual se dice mucho y a la vez nada puede decirse (lo "místico") no ayudará a superar la parálisis en el debate filosófico en ningún sentido públicamente relevante.

Hace cuarenta años Arthur Danto llamó magistralmente la atención acerca de las aporías propias del lugar de los lenguajes históricos, su carácter doblemente situado y sobre el espacio conceptual, las brechas y los abismos que ese carácter dejaba a la filosofía si éstos habían de ser salvados. El narrativismo, de White en adelante, ha profundizado en la comprensión de los lenguajes históricos, una vez precisada su naturaleza topológica, pero tal vez no ha explicitado lo suficiente los alcances que supone su concepción del lenguaje en lo relativo a abismos que tal vez no sean tan acuciantes como parecían en un primer momento. El más reciente giro a la experiencia de Ankersmit, Runia y otros vuelve a la temática de Danto pero explicitando y continuando los aspectos que más dificultan la comprensión sofisticada de lo que implica tener un lenguaje histórico, revitalizando viejas dicotomías y discusiones clásicas en la reflexión filosófica, con vistas a rehacer el espacio conceptual que la filosofía como disciplina cree amenazado ante el avance "lingualista". Dado que es poco probable que ésta sea una vía prometedora, habida cuenta los motivos expuestos en las dos

precedentes secciones, quizás sea hora de explicitar aún más la concepción narrativista de los lenguajes, de acuerdo a las líneas anticipadas en el presente artículo, sin que esto tenga porqué generar brechas o abismos insuperables que deban ser salvados y sin que conduzca en absoluto a la renuncia de lo que la filosofía puede hacer una vez que comprende cuál es su lugar.

Después del narrativismo aún hay mucho por decir acerca del lenguaje y la realidad histórica. Sin abismos por salvar y sin intermediaciones que representar, quizás el modo de concebir el propio lenguaje de la filosofía de la historia pueda ahora liberarse también de ataduras canónicas y controversias estériles, con miras a recorrer nuevos caminos, direcciones no transitadas. A presentar un esbozo de tales senderos es que ha estado dedicado el presente artículo.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANKERSMIT, Frank, *Narrative Logic*, Groningen, Martinus Nijhoff, 1982.
- ANKERSMIT, Frank, *History and Tropology: The rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- ANKERSMIT, Frank, *Historical Representation*, California, Stanford University Press, 2001.
- ANKERSMIT, Frank, "Invitation to Historians," en *Rethinking History* Vol. 7, N°3, 2003, 413-437.
- ANKERSMIT, Frank, *Sublime Historical Experience*, California, Stanford University Press, 2005.
- ANKERSMIT, Frank, "«Presence» and Myth" en *History and Theory*, Vol. 45, 2006, 328-336.
- DANTO, Arthur, *Narration and Knowledge*, New York, Columbia University Press, 1985.
- DAVIDSON, Donald, "A nice derangement of epitaphs", en LePore Ernest (ed.) *Truth and interpretation: perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Oxford, Blackwell, 1986.
- DAVIDSON, Donald, *De la verdad y la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- DAVIDSON, Donald, *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*, Madrid, Teorema, 2003.

- DOMANSKA, Ewa, "The material presence of the past", en *History and Theory*, Vol. 45, 2006, 337-348.
- GORMAN, J.L. "Philosophical fascination with whole historical texts", en *History and Theory*, Vol. 36, 1997, 406-415.
- HUTTON, Patrick, "Looking for a *juste milieu* in a silver age of modesty", en *History and Theory*, Vol. 44, 2005, 391-403.
- JAY, Martin, *Songs of Experience*, California, University of California Press, 2005.
- LORENZ, Chris, "Historical Knowledge and historical reality: a plea for internal realism", en *History and Theory*, Vol. 33, 1994, 297-327.
- NORMAN, Andrew, "Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms" en *History and Theory*, Vol.30, N°2, 1991, 119-135.
- PEARS, David, *The false prison*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- QUINE, Willard van Orman, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Paidós, 1992.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y Narración*, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- RORTY, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- RORTY, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- RORTY, Richard, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- ROTH, Michael, "Ebb tide", en *History and Theory*, Vol. 46, 2007, 66-73.
- RUNIA, Eelco, "Presence" en *History and Theory*, Vol. 45, 2006a, 1-29.
- RUNIA, Eelco, "Spots of Time" en *History and Theory*, Vol. 45, 2006b, 305-316.
- WILLIAMSON, Timothy, "Past the Linguistic Turn?" en Leiter, B. (ed.) *The future for Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 106-128.
- WHITE, Hayden, *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
- WHITE, Hayden, *Tropics of discourse*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.
- WHITE, Hayden, *The Content of the Form*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.

WHITE, Hayden, *Figural Realism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario*, Barcelona, Paidós, 2003.

*Recibido: 09-09; aceptado: 02-10*

## ESTUDIO CRÍTICO

**NOTA CRITICA SOBRE G. MARCOS Y M.E. DÍAZ,  
EL SURGIMIENTO DE LA PHANTASIA  
EN LA GRECIA CLÁSICA  
B. AIRES, PROMETEO 2009**

**Francisco Bravo**

*Universidad Central de Venezuela*

RESUMEN: El análisis de esta obra me ha permitido resaltar algunos de sus méritos y poner en evidencia el estímulo que ella constituye para los investigadores de la filosofía griega. Pero también me ha dejado señalar las que considero algunas de sus hipótesis discutibles. Sugiero, por ejemplo, la conveniencia (¿o la necesidad?) de rastrear el “surgimiento de la phantasia” –o lo que Diels-Kranz (III, 451) llaman la “*Entstehung der phantasia*”– en Demócrito aún antes que en la phantasia protagórica en tanto objeto de la crítica platónica y aristotélica. En ambos casos, saludo este maduro fruto del esfuerzo por mejor entender y mejor apropiarse de la herencia de los griegos.

PALABRAS CLAVE: *Phantasia, aisthesis*, conocimiento, Protágoras, Platón, Aristóteles

ABSTRACT: The analysis of this work has enabled me to throw into relief some of its merits and make evident the stimulus that it means for researchers in Greek Philosophy. But it has also allowed me to point out some hypothesis seemingly debatable. I suggest, for instance, the convenience (or perhaps the necessity?) of tracking down the “emergence of fantasy” –or it that Diels-Kranz (III, 451) name the “*Entstehung der phantasia*”– in Demokritus even before the Protagorean phantasia as an object of Plato's and Aristotle's criticism. In both cases, I welcome this mature fruit of an effort aiming at a better understanding and a deeper appropriation of Greek inheritance.

KEYWORDS: *Phantasia, aesthesis*, knowledge, Protagoras, Plato, Aristotle

Una de las hipótesis fundamentales de esta obra –la primera en ocuparse de la *phantasia* como tal *in extenso*– es que entre filosofía y sofística no sólo no hay exclusión, sino en cierto modo imbricación. Muchas tesis de Platón, por ejemplo, adquieren “buen sentido” a la luz de sus críticas al protagorismo. Es lo que los autores se proponen mostrar a propósito de la *phantasia*. Este concepto habría tenido su surgimiento filosófico en el seno de la crítica de Platón al principio protagórico del *métron ánthrôpos*. El primer paso que se imponía en vista de este propósito era una introducción al término ‘*phantasia*’ en su sentido pre-teórico. La llevan a cabo M.E. Díaz, G.R. Livov y P. Sprangenberg, que analizan, ante todo, su etimología, su significado y su traducción al latín y las lenguas modernas. Su traducción, en particular, ha contribuido a la alienación semántica de ‘*phantasia*’, denunciada por Heidegger en éste y otros casos. Ella ha contribuido a una “subjetivización” de su contenido, que ha puesto las bases para el concepto moderno de imaginación, el cual, una vez conformado, ha devenido el mayor obstáculo para la intelección de la *phantasia* griega. En contraste con la imaginación, eminentemente subjetiva, ella designa “todo lo que surge de la aparición”. Su “sentido focal” es, pues, el de aparecer. Ahora bien, toda aparición comporta un polo objetivo (lo que aparece) y un polo subjetivo (aquel a quien aparece). Este aparecer pre-filosófico evolucionó del aparecer a los sentidos al aparecer a la mente, abriéndose de este modo al sentido de *doxa*. Prodújose, pues, en él un doble deslizamiento semántico –del objetivo al subjetivo y del visual al mental– que repercutirá repetidamente en el uso filosófico de ‘*phantasia*’.

En el capítulo II, O.I. Kulesz analiza el sentido de la *phantasia* filosófica pre-platónica, con la intención de acceder a Heráclito independientemente del testimonio de Platón. ¿Cómo hacerlo si éste es la fuente originaria del *homo mensura*? El autor se refiere, en realidad, a los elementos de este principio: *métron*, de evidente carácter matemático y normativo; *ánthrôpos*, que –individual o específico– representa el intento de desplazar el centro de la *physis* y los *theoi* al hombre y sus complejidades; *chrêmata*, que no son los *ónta* en sí, sino en sus relaciones con el hombre; *hôs*, el cual indica que la existencia de las cosas se toma tal como se representa en el sujeto; *ésti* y *ónta*. Pese a sus interpretaciones anteriores, Kulesz se pregunta si estos últimos han de entenderse en sentido existencial, predicativo

o ambos. Su hipótesis es que Protágoras ha adoptado “la vía de la indeterminación”. Si estableció, en cambio, gracias al genitivo *pántôn chrêmátôn*, que las cosas dependen de un *métron*: en efecto, es imposible, en su principio, que este genitivo se convierta en el nominativo *tà chrêmata*, es decir, de complemento en sujeto. Sí son, en cambio, intercambiables *ánthrôpos* y *métron* y no podemos saber *a priori* cuál de ellos es el sujeto y cuál el predicado. ¿Cómo pretender entonces que, en Protágoras, *ánthrôpos* es “el centro de la escena? Sin plantárselo, el autor cree que la ambigüedad se debe a que el principio del *homo mensura* intenta responder a dos preguntas: ¿cuál es la medida de todas las cosas? ¿qué es el hombre? Ambas respuestas parecen depender de cuál es el rol de la *phantasia* en la doctrina de Protágoras. Según el Abderita, sólo se puede alcanzar certeza del propio yo. ¿Cuál es la vía de acceso hacia él? No lo averigua el autor. Subraya, en cambio, que, en cuanto al no-yo, la única vía es la *phantasia*, y por tal razón, Protágoras evita a su propósito los términos de verdad y falsedad. La *phantasia* es, pues, “la facultad decisiva del sujeto en la gnoseología protagórica”. ¿Qué hay empero detrás de los fenómenos, su único objeto? Es algo que se nos escapa en Protágoras, y ello exige averiguar sus antecedentes Según Parménides y Heráclito, el parecer (*phantasia*) engaña. En contra de ellos, el Abderita exalta el poder de la opinión. ¿Equipara, además, *phantasia* y *aísthêsis*? Lo que más bien sostiene es que el alcance de la primera es tan vasto, que casi no hay mera *aísthêsis*. Ello lleva al autor a confrontarlo con Demócrito y a preguntarse finalmente cuál es la postura de Protágoras ante la verdad. Su respuesta es que no hay en él una teoría de la verdad. Del mundo sólo podemos conocer los fenómenos, y por ello, no es a él al que hay que atender, sino al discurso, el cual es, a su vez, “un discurso sobre los discursos y sus condiciones”, es decir, un meta-discurso. Y ello obliga a buscar “las posibles huellas de la *phantasia* protagórica más allá de la gnoseología”: en las artes, en la psicología, en la retórica, en la política. Sobre todo en la política.

En el capítulo III, P. Spangenberg vuelve al principio del *homo mensura*. En relación con su comprensión, Platón es tanto un obstáculo como un estímulo. Un obstáculo por cuanto es, no sólo su fuente primaria, sino también su primer intérprete, condicionando inevitablemente a quienes vienen después. Pero también ofrece elementos que permiten una lectura no platónica del mismo. Tras este



doble *cabeat*, se propone reconstruir la doctrina protagórica de la *phantasia* y de su relación con la verdad. El principio que la contiene se levanta contra la escisión epistemológica entre *alêtheia* y *dóxa*, y la ontológica entre ser y no ser, producidas en Parménides. Protágoras las ataca estableciendo “el rol central del sujeto”. Es su parecer, es decir, su *phantasia*, el que determina el ser y el no-ser de las cosas. Aunque también podría hacerlo *aísthêsis*, cuya amplitud semántica es tal, que los *aísthêta* abarcan nuestro mundo en su totalidad, incluida la *phantasia*. De hecho, *Teeteto* 152c1-2 la identifica con la *phantasia*, aunque sólo en relación con el color y las cosas de esta índole. Esta restricción podría sugerir que ‘*phantasia*’ es más amplia que ‘*aísthêsis*’. En realidad, el final del *Teeteto* restringe la *aísthêsis* a la mera sensación, alegando que ella no produce creencias. Esto permite distinguir un “protagorismo reducido”, según el cual el hombre es *mêtron* sólo en el dominio de la sensación, y un “protagorismo amplio”, para el cual toda opinión es verdadera. Queda así en claro la prioridad de la *phantasia* y su ecuación con la *doxa*, de las cuales se concluye que nada es en sí, sino que todo es en relación con el hombre. Es un ataque frontal al eleatismo, pues, una vez afirmada la ecuación de *phantasia* y *dóxa*, no sólo se anula la oposición parmenidiana entre *doxa* y *alêtheia*, sino se afirma su unión necesaria, con la conclusión de que toda *doxa* es verdadera. ¿Pero qué es la verdad? Protágoras no la define. Aunque nada indica que propugne la verdad como correspondencia, pues ésta supone dos polos separados o separables (por un lado el ser y por otro el discurso, *doxa* y *phantasia*), mientras que el Sofista sólo admite la apariencia. Sprangenberg recurre a la “Apología de Protágoras”, que contendría la clave para la concepción protagórica de la verdad. De su análisis concluye que la oposición no es entre opiniones verdaderas y falsas, sino entre estados subjetivos mejores o peores para acceder a ellas. ¿Cuál es en fin la relación entre *dóxa* y *phantasia*? La tesis de la autora es que la *phantasia* protagónica no debe ser vista desde el modelo de la imagen, sino como “un cruce entre *aísthêsis* y *dóxa*”. Este “cruce” explicaría la doble vertiente de la *phantasia*: “aparecer del mundo como correlato de un parecer para el hombre”. Y esto le permite afirmarse en la definición de la verdad como *phantasia*: una definición que no es meramente “denotativa”, sino que expresa “la esencia misma de la verdad”. Por ahí se ve que el aporte específico de Protágoras está en disolver la distinción

entre verdad y falsedad: “la verdad, al identificarse con la *phantasia*, es una condición del ser mismo de todo ente y de todo hombre presente ante él y no impone ninguna oposición frente a sí”.

En en capítulo IV, P. Sprangenberg examina las críticas de Platón y Aristóteles a la *phantasia* de Protágoras. Lo característico de ellas es que vinculan el *homo mensura* con los físicos, especialmente con el “todo fluye” de Heráclito, dándole un “sustrato metafísico” que les permite refutarlo. La autora se propone criticar estas críticas, mostrando la inconsistencia de los conceptos de verdad y *phantasia* atribuidos al Sofista. En el *Teeteto*, *phantasia* es tanto “el parecer del hombre” como “el aparecer de la cosa”. Para refutar esta concepción la vincula, ante todo, con la tesis de Teeteto de que la ciencia es percepción, y luego con el “todo fluye” de Heráclito. Lo primero le permite reducir la *phantasia* protagórica a la sensación y vincular el *homo mensura* con el “flujo”. Pero aunque estos últimos se tocan en algunos puntos, se oponen en otros: mientras que Protágoras rechaza el ser en sí porque rechaza la posibilidad de la verdad absoluta, Heráclito la rechaza en función de su tesis metafísica de que no se puede atribuir a X la cualidad A porque también habría que atribuirle  $\neg A$ . Además, aunque ambos pensadores son relativistas, lo son con diferente alcance: a diferencia de Heráclito, Protágoras niega la posibilidad de la verdad *simpliciter*, es decir, tanto de los juicios relativos a la percepción, como de los relativos a los valores. La autora retoma, en este punto, su distinción entre protagorismo “reducido” (la percepción es la medida) y “amplio” (la *phantasia* es la medida). Platón atribuye a Protágoras ambos, mientras que Sprangenberg sólo el segundo, al cual el sofista ha llegado por efecto de un deslizamiento. Para explicarlo, recuerda que los argumentos de Sócrates contra el relativismo “no suponen un adversario único”. En efecto, aunque Sócrates fusiona las teorías de Teeteto, Protágoras y Heráclito, ofrece una refutación para cada uno. ¿Por qué, si se implican mutuamente? La autora cree, por su lado, que la sentencia del *homo mensura* no puede ser ni refutada ni demostrada en sentido estricto, pues tiene el *status* de principio. En cuanto a la refutación de Platón, concluye que la identificación de las tesis protagoreana y heracliteana no opera en todos los argumentos del *Teeteto*, fundados en una concepción de la verdad ajena a Protágoras, aunque atribuible a Heráclito. E insiste, como en el capítulo anterior, en que la doctrina del *homo mensura* implica “la

disolución de la concepción de la verdad en términos de correspondencia”, pues, para ella, no hay nada en sí y por sí. La estrategia de vincular tesis para refutarlas es retomada por Aristóteles en *Metafísica* IV, 4-5, donde Protágoras es uno de los negadores del Principio de no Contradicción (PNC). Su Protágoras, por otra parte, no es otro que el “construido” por Platón en el *Teeteto*, y su argumentación contra él está condicionada por la interpretación platónica del *homo mensura*. Ella consiste en reformular los argumentos platónicos, con miras a mostrar que este principio implica la negación del PNC. Sprangenberg insiste en la “filiación platónica” de la argumentación de *Met.* IV. En ella lo mismo que en Platón, hay una “construcción dialéctica del adversario”. Aristóteles retoma dos rasgos medulares de la interpretación de su maestro: (1) una noción protagórica de verdad según la cual la opinión del hombre es infalible; (2) la necesidad de Protágoras de admitir la contradicción ontológica, en la medida en que reconozca la posibilidad de opiniones encontradas.

En el capítulo V, G. Marcos estudia la naturaleza de la *phantasia* platónica. La revisión de los usos platónicos de ‘*phantasia*’ le permite determinar en qué medida Platón forja su concepción al calor de su polémica con el relativismo de Protágoras. Después de reducir estos usos a los de (1) aparición y apariencia, (2) apariencia y parecer, y (3) parecer y juicio, examina también los usos conjuntos de ‘*aísthêsis*’ y ‘*doxa*’ en el *Fedón* y la *República* y las posibles alusiones a la *phantasia* dentro de ese contexto. Este doble análisis semántico le permite abordar el asunto central de su investigación, que es el de las relaciones entre *aísthêsis* y *phantasia* en *Teeteto* 184b-186c, y ello con miras a “reconstruir” la posición de Platón en torno a la *phantasia*. Este pasaje, en el que Platón refuta la definición de conocimiento como sensación, es rico en distinciones: (1) entre el alma y los órganos sensoriales, señalando que el sujeto de la percepción no son éstos sino aquélla, (2) entre la actividad perceptual del alma y la realizada a través de sí misma, (3) entre los objetos propios de cada sentido y las determinaciones comunes a varios de ellos. La prioridad del ser entre otros “comunes” da lugar a una nueva distinción entre las operaciones del alma: la *epistêmê* requiere alcanzar la verdad, y ello depende de la aprehensión de la *ousía*. Ahora bien, *aísthêsis* es incapaz de alcanzar la *ousía*. Por tanto, es incapaz de alcanzar la verdad. ¿Pero qué significa *aísthêsis* en este contexto?

Ella no maneja conceptos, no es discursiva ni proposicional y se limita a “proporcionar el material para que el alma actúe”. De ello se deduce que no emite juicios. Pero la autora pone de relieve las dificultades que ofrece esta interpretación y señala las soluciones que se proponen. Cree que la “clave” para interpretar correctamente este pasaje es tener presente que formular juicios es prerrogativa del alma, tanto si actúa independientemente de la sensación como sobre materiales ofrecidos por los sentidos. El *Sofista* (264a4-6) señala que, en este segundo caso, nos hallamos ante la *phantasia*, caracterizada allí como un juicio que se alcanza “a través de la sensación” y se da como “mezcla de sensación y opinión”. No se ha detenido la autora a explicar en qué consiste esta *symmeixis* singular. Se apresura más bien a concluir que, como congénere de *logos* y *doxa*, “la *phantasia* es pasible de verdad y falsedad”. Por tal razón, Platón se aparta de la posición que atribuye a Protágoras, a saber, la del parecer como mera articulación de una experiencia perceptual y, por tanto, como forzosamente verdadero. Al concebir la *phantasia* como una *symmeixis aisthêtheôs kai doxês*, Platón distingue y a la vez relaciona estas dos facultades, que en algunas ocasiones parece haber confundido. ¿Cuál es la línea de demarcación entre ellas? Lo sabremos al examinar el *modus operandi* de la *phantasia* en el *Filebo*.

De él se ocupa *Filebo* 36c3-41b2, donde se recurre a la metáfora del “pintor en nosotros” y se describe la *phantasia* como una actividad “productora de imágenes”. Es, según Marcos, “la primera descripción de la *phantasia* en la filosofía accidental” y su “explicación más completa” en los diálogos de Platón. El punto de partida hacia ella es la tesis según la cual los placeres pueden ser verdaderos o falsos; en particular, el estudio de los placeres falsos anticipatorios, en el que Platón recurre a los simbolismos del escriba y el pintor y pone de relieve el rol capital de la *phantasia*. Al demostrar esta tesis, entra en y gana una “nueva batalla contra el protagorismo”, ya no en el plano gnoseológico –sostiene la autora– sino en el práctico, pues está intentando definir qué es la vida humana buena. Se puede replicarle que la batalla se da ante todo en el dominio gnoseológico, y sólo por aplicación en el práctico. Establece, en efecto, una analogía de alcances teóricos entre *doxa* y *hedonê* y concluye: (1) que entre las dos no hay sólo una relación muy estrecha, sino una verdadera inseparabilidad; (2) que, en consecuencia, los placeres



pueden ser verdaderos o falsos. Platón lo explica mostrando cómo nace en nosotros la *dóxa* a partir de la sensación y la memoria, dando con ello pistas sobre el funcionamiento de la *phantasía*. Éste es particularmente discernible cuando se trata de identificar un objeto percibido confusamente (cf. *Fil.* 38d1). En tal caso, el juicio, aunque nace de la sensación, resulta finalmente de un proceso interpretativo que va más allá del uso de los sentidos. Es entonces, en efecto, cuando interviene la *phantasía*, que es el “pintor en nosotros”. Antes ha actuado el escriba (la sensación y la memoria), escribiendo en el alma cosas verdaderas o falsas. El pintor (la *phantasía*) interviene “cuando, tras separar a partir de la vista o alguna otra sensación, las cosas pensadas o dichas, uno ve de algún modo en sí mismo las imágenes de las cosas pensadas o dichas (*Fil.* 39b9-c1). Así, cronológicamente, dice Marcos (habría que añadir, psicológica y gnoseológicamente) la *phantasía* depende de la *aísthêsis*, aunque luego, a su vez, ella procesa las impresiones sensibles y les da sentido. Por tanto, las imágenes que produce no son de las cosas percibidas, sino de lo que la sensación ha escrito en el alma: contenidos proposicionales verdaderos o falsos. Por tanto, la *phantasía* opera in *absentia rei*, superando la indeterminación en que el objeto llega a nuestros sentidos. Y como esta indeterminación puede darse a propósito de cualquier objeto, podemos decir que “no hay proceso de pensamiento que no necesita de ella”. Marcos cree que la clave para solucionar el problema de la falsedad del placer está en desligar el placer de la *aísthêsis* y ligarlo con la *phantasía*. Esto se debe, sin duda, a que tiende a reducir todos los placeres a los anticipatorios. El placer, en general, sensorial o mental, es una *plêrôsis aisthêtê* (*Fil.*, 51b6; *Tim.* 64d2, 65a2-5) o repleción sentida o consciente. En los anticipatorios, esta repleción se da *via memoriae et phantasiae*, pero en los otros (que también pueden ser falsos) ella se produce de otra manera. El placer es, pues, en cierta manera, una “experiencia perceptual”, aunque no sea él mismo una sensación (cf. mis *Las ambigüedades del placer*, pp. 109-114). También se debe, probablemente, a que no ha discutido suficientemente la relación entre el placer y la memoria, que es, según el *Filebo*, una conservación de la sensación (34a10) y está necesariamente presente en la génesis de los placeres anticipatorios. La autora concluye, no en relación con el *modus operandi* de la *phantasía* sino en relación con los placeres falsos, que su tratamiento en el *Filebo* profundiza la

polémica contra el protagonismo del *Teeteto*. En cuanto a la *phantasía*, el carácter judicativo que Platón le atribuye permite entender su importancia en la explicación del placer. Sobre todo del placer anticipatorio. ¿Puede decirse sin más que las cosas que nos producen placer o dolor no son las percibidas, sino las representadas? Creo que es una de las cuestiones abiertas.

Aristóteles ha reelaborado el concepto de *phantasía* hasta el punto de volverlo indispensable para dar cuenta del conocimiento y de la acción. Contra Protágoras, la distingue de *aísthêsis*. Contra Platón, le asigna un “rol positivo”, mostrando que, aunque originada en la sensación, no es posible pensar sin ella. Ella asegura, pues, la continuidad entre *aísthêsis* y *noêsis* y ayuda a resolver el problema de su articulación. En el capítulo VII, M.E. Díaz examina la naturaleza de la *phantasía aisthêtikê*. Para ello, tiene que determinar la naturaleza de *aísthêsis*. Y ante todo, establecer su diferencia de la *phantasía*, una diferencia que es la clave para entender la epistemología aristotélica. Al establecerla, Aristóteles se comporta a la vez como continuador y crítico de la filosofía anterior, oponiéndose a ella en tres frentes polémicos: el modelo perceptual de ciertos presocráticos, la identificación protagórica de *aísthêsis* y *phantasía* y la versión platónica del rol de *aísthêsis*. ¿De qué modo ejerce la *phantasía* su función mediadora? Díaz adelanta que ésta es doble: (1) establece un vínculo entre *aísthêsis* y *noêsis*; (2) al ser “condición de posibilidad del deseo”, vincula las funciones cognitiva y motora del alma. La primera es función de la *phantasía aisthêtikê*, la segunda de la *phantasía logistikê* o *bouleutikê*. Para entender la primera, hay que determinar los alcances y los límites de la *aísthêsis* en el pensamiento aristotélico. ¿La enfoca el Estagirita como un fenómeno puramente físico? ¿O lo considera como un fenómeno fisiológico y psíquico a la vez? Díaz interpreta que tanto *aísthêsis* como *phantasía* van acompañadas de cambios fisiológicos, en contraste con *noêsis*, que no involucra cambio corporal alguno. También subraya la amplitud del campo de *aísthêsis*, con sensibles *per se* y *per accidens*, y sensibles propios y comunes, ya discernidos por Platón, aunque no con los mismos criterios. La autora examina con especial cuidado los sensibles *per accidens*, por ser uno de los aspectos más interesantes de la teoría aristotélica de la percepción y porque en su captación puede estar involucrada la *phantasía*. El pasaje más discutido al respecto es *De anima* III, 1, 425a15, que describe los

sensibles comunes como “los que percibimos accidentalmente por medio de cada sentido”. Díaz zanja en torno a él recordando que no hay un solo sentido en que una percepción es accidental. ¿Cómo lo es en este pasaje? Las hipótesis se suceden. Lo que hay que destacar es que, para Aristóteles, la percepción no se reduce a la actividad específica de cada sentido, sino que requiere un “centro coordinador” que (en contra de lo que cree Platón), se ubica también al nivel de la percepción”. Para entenderlo, se requieren precisiones acerca del “sensorio común”. Una de sus funciones más características es la apercepción o “capacidad de percatarse de que se está percibiendo”, que es la que más se aproxima al contemporáneo concepto de conciencia. La autora sostiene que el sentido común constituye “la unidad funcional de la facultad perceptiva” e interviene, gracias a ello, en las percepciones de los objetos propios, comunes y *per accidens*. A partir de esta conclusión, evalúa los alcances y los límites de la *aísthêsis*, sobre todo su rol en el proceso del conocimiento: para Aristóteles, ella es “la puerta de acceso al conocimiento científico y filosófico”. Pero su confianza en ella no le impide señalar sus límites, especialmente su incapacidad para dar el por qué de nada. ¿Cuál es su relación con la *phantasía*? Contra Protágoras sostiene Aristóteles que ésta no es de identidad, sino de concatenación: ella es condición de posibilidad de la *phantasía*, así como ésta lo es del juicio. Como introducción a su definición de *phantasía*, Aristóteles da una serie de argumentos para distinguirla tanto de *aísthêsis* como de *nóêsis*. ¿Cuál es, pues, su rol y su dinámica? La interpretación más tradicional la ve como una “capacidad de retener y manipular *phantásmata*”, suerte de imágenes mentales que persisten tras las percepciones. Siendo así, habría que preguntar (a Díaz y Marcos) en qué difiere de la memoria, concebida por el *Filebo* (34a10) como una “conservación de la sensación”. Esta discusión se ha avivado últimamente gracias al *De Motu Animalium* traducido y comentado por M. Nussbaum, y un artículo de M. Schofield sobre *De anima* III, 3, los cuales, pese a sus diferencias, coinciden en atribuir a la *phantasía* (como ya lo había hecho *Filebo* 38c-d) un “rol interpretativo” de lo percibido. Pero Díaz no cree que la función interpretativa de *aísthêsis* sea ejercida por la *phantasía*. Cree, en cambio, que, para Aristóteles, ésta es una “capacidad de representación” que, originada en la percepción, se “autonomiza” de ésta y ofrece al intelecto un contenido “preseleccionado”

que será objeto de sus operaciones. Aristóteles destaca dos de sus diferencias respecto del pensamiento: su dependencia del sujeto y su ausencia de convicción. A diferencia de la opinión, la *phantasía* depende de nuestra voluntad y, al menos en condiciones normales, no conlleva convicciones. Además, a diferencia de *aísthêsis*, encadenada al presente, ella se independiza del instante y permite al pensamiento remontarse al pasado y anticiparse al futuro. El pensamiento, por su parte, se ejerce sobre los *phantásmata* proporcionados por la *phantasía*, ejerciendo una operación de selección sobre la experiencia perceptiva.

En el capítulo VIII, M.E. Díaz analiza la relación de la *phantasía* con la *nóêsis* y el deseo. Las tesis aristotélicas al respecto son que toda forma de pensamiento depende de la *phantasía* y que ésta es, además, condición de posibilidad del deseo. En realidad, la *phantasía* misma es una especie de intelección (*nóêsis tis*), pues, al igual que ésta, opera en ausencia de los “objetos del mundo”. Esto lleva a Aristóteles a establecer una analogía entre las dos (cf. *Met.* IV, 5 y *De an.* III, 3). Lo que quiere destacar en ella es que ambas son “aprehensión de un objeto real”, y no mera concatenación de los diversos estados fisiológicos. ¿Cómo alcanza el pensamiento su objeto real? Es necesario tener presente que, en el proceso de las funciones vitales y especialmente de las cognoscitivas, Aristóteles insiste en la dependencia de las superiores respecto de las inferiores. Sostiene, pues, que sin percepción no hay *phantasía* y sin *phantasía* no hay juicio (*hypólepsis*), sea éste *dóxa*, *epistêmê* o *phrónêsis*, que tienen en común el carácter proposicional. Los *phantásmata* son “como percepciones (o mejor como *aísthêta*), pero sin materia”. El pensamiento adquiere sus contenidos a partir de ellos y es, en virtud de ello, “un tipo de fantasma”, pero no en cuanto que es, sino que se acompaña de una representación. Un problema especial constituye la aprehensión de los indivisibles: ¿cómo se produce su aprehensión? ¿Defiende Aristóteles algún tipo de “intuicionismo intelectual” a propósito de ellos? Las interpretaciones se dividen. Volviendo a la relación entre intelección y percepción, Díaz adhiere a quienes piensan que entre ellas hay una “solidaridad funcional”, ejerciéndose en procesos paralelos. En efecto, en ambas hay una identificación de la facultad con su objeto (con su forma): mientras que la percepción es la facultad de recibir las formas sin la materia, el intelecto tiene la potencialidad de hacerse (volverse) las formas

inteligibles. Lo que Aristóteles intenta establecer es “una solución de continuidad entre la aprehensión de los fenómenos particulares y el universal”. La autora examina luego el problema de la relación entre el divino y el humano, el cual, según Aristóteles, es “eterno, impasible y separado”. ¿En qué difiere, pues, del divino? En que el humano requiere de la *phantasia* y de “esfuerzo y ejercicio” para ser plenamente actualizado. Pero el límite entre los dos ha sido objeto de muchas interpretaciones. Se reduce, según Díaz, al de la relación entre el entendimiento pasivo y el agente. Sólo el segundo es capaz de separarse completamente del cuerpo, mientras que el *pathétikos noûs* es corruptible. El agente es también “inmortal y divino”. Volviendo a la relación entre el intelecto humano y el divino, la autora recuerda que, según Aristóteles, lo que los dos tienen en común es la intelección de sí mismo. Nos hallamos, de este modo, ante el problema de la autoconciencia. ¿Es ésta función del intelecto o de la facultad perceptiva?. Díaz se inclina a incluirla en la amplitud de *aísthêsis*.

*Recibido: 11-09, aceptado: 3-10.*

## COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Bas C. Van Fraassen. *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2008, 408 pp.

En *Scientific Representation*, van Fraassen procura articular el empirismo constructivo con la concepción estructuralista de la ciencia, mediante una caracterización de la representación científica que incorpora ingredientes de la tradición pragmatista a una noción de representación estructural afín a la perspectiva semántica de las teorías científicas. Esta incorporación permitiría defender la adopción de los compromisos epistémicos del empirismo constructivo como única alternativa viable para superar las dificultades que enfrenta la concepción estructuralista de la ciencia.

En la primera parte del libro, van Fraassen analiza el vínculo entre la representación en arte y en ciencia. Con el propósito de argumentar que la representación científica es necesariamente perspectival, se concentra en el papel de los rasgos característicos de la perspectiva geométrica –oclusión, distorsión marginal, punto de vista, detalle– en la representación en las artes visuales. Aunque el autor considera que la noción de representación no es definible mediante un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, destaca la impor-

tancia tanto de la semejanza como de la distorsión selectiva en la representación científica. Contra toda convicción realista, van Fraassen enfatiza que la representación científica es siempre la representación de fenómenos –entidades, procesos y eventos observables– y sostiene que la forma típica de representación en ciencia es la medición, insistiendo en su carácter perspectival. El contenido de los resultados de las mediciones científicas son las apariencias, que el autor distingue de los fenómenos. En efecto, las apariencias son representaciones de los fenómenos y son indisociables de la actividad perceptual del individuo, aunque tienen carácter público. Así, en contraste con las representaciones mentales, la representación científica no queda confinada en la conciencia, y su índole perspectival revelaría su ineliminable componente indexical.

Con el objeto de destacar que toda medición en ciencia es una representación de fenómenos –que no muestra lo medido tal como es sino como aparece en cierto dispositivo de medición– van Fraassen dedica la segunda parte de esta obra al análisis de la naturaleza de

la medición y de los instrumentos que permiten efectuarla. El autor define la medición como una interacción física entre un objeto físico y parte de un instrumento de medición –un artefacto diseñado y construido para medir algunas de las magnitudes físicas que caracterizan al objeto medido. Tal interacción debe satisfacer el criterio de que el resultado debe representar el objeto en cierto modo, asemejándose selectivamente a él en determinado nivel de abstracción. Frente a la consideración realista de los instrumentos empleados en la práctica científica como “ventanas” que nos permiten descubrir un mundo inobservable, van Fraassen caracteriza los instrumentos de medición como creadores de fenómenos –de imágenes públicamente accesibles– e incluye los microscopios en esta categoría. A fin de delimitar los compromisos epistémicos de su propuesta empirista, el autor formula una taxonomía de alucinaciones: las imágenes oníricas son alucinaciones privadas, en cambio las imágenes producidas por microscopios o proyectores, los reflejos y las sombras, y las imágenes que no corresponden a objeto alguno –arco iris, espejismos– son alucinaciones públicas. Las alucinaciones públicas son fenómenos o eventos observables de los que la ciencia debe dar cuenta, pues ellas no sugieren la existencia de un objeto que no existe. En efecto, ni siquiera en el caso de las alucinaciones públicas que son imágenes de microscopios tenemos que creer que hay alguna

entidad inobservable responsable de la ocurrencia de la imagen en cuestión. A continuación, van Fraassen aborda el denominado “problema de la coordinación”, argumentando que los procesos de medición producen mediciones que mantienen vínculos teóricamente mediatizados con las entidades involucradas en tales procesos. Así, el autor enfatiza que sólo pueden formularse definiciones coordinadoras significativas cuando ya disponemos de algunas definiciones coordinadoras y formas de medición previamente establecidas y aceptadas. No hay un punto de partida libre de presuposiciones para la coordinación, ni es necesario que lo haya. Las teorías indican qué se mide y qué justifica las mediciones, pero las teorías también evolucionan con el perfeccionamiento de las técnicas de medición.

La distinción entre fenómenos y apariencias –las cuales se registran en modelos de datos empleados para representar los fenómenos, en ciertos contextos y según ciertos propósitos– permite a van Fraassen redefinir la noción de adecuación empírica de una teoría. Así, en la tercera parte de su libro, la adecuación empírica se caracteriza de modo tal que ya no requiere isomorfía entre los fenómenos y las subestructuras empíricas de la teoría, puesto que este tipo de vínculo sólo puede establecerse entre estructuras matemáticas. La adecuación empírica exige, ahora, la isomorfía entre los modelos de datos –o sus extrapolaciones– y las es-

estructuras empíricas que constituyen la familia de los modelos de la teoría. En este punto, el autor responde a la objeción de “la pérdida de la realidad” señalando que no son los fenómenos sino nuestra atención selectiva a los fenómenos y la decisión de representarlos de cierto modo lo que determina qué estructuras matemáticas nos representan. Tampoco los modelos de datos, en tanto estructuras matemáticas, determinan por sí mismos qué representan: un modelo de datos es relevante con respecto a ciertos fenómenos porque fue elaborado sobre la base de los resultados obtenidos en ciertos procedimientos de medición en determinadas prácticas experimentales diseñadas con ese propósito y seleccionados conforme a criterios específicos de relevancia. De este modo, incurriría en una contradicción pragmática quien usara un determinado modelo de datos para representar ciertos fenómenos dudando simultáneamente de que tal estructura los representa. Así, inspirándose en la solución de Putnam a su argumento modelo teórico contra el realismo metafísico, van Fraassen argumenta que sólo un estructuralismo empirista como el que él propone puede eludir la objeción de Newmann contra la versión russelliana del estructuralismo científico. En efecto, el autor juzga insuficiente tanto la respuesta de Russell a esta crítica –que se sustenta en el conocimiento por familiaridad– como la posterior tentativa de Carnap por resolver esta dificultad. El recurso

necesario para tal fin es –según van Fraassen– la referencia indexical que caracteriza la representación científica, es decir, el reconocimiento del papel de las normas que implícitamente regulan el empleo de las representaciones científicas en el contexto de la práctica social colectiva en que se despliega la actividad científica.

El la última parte del libro, el autor discute la vigencia del requisito realista según el cual las teorías científicas tienen que explicar cómo se producen las apariencias. Apoyándose en la práctica contemporánea en física cuántica –y en los recientes aportes en la filosofía de la mente– propone sustituirlo por la exigencia de que las teorías permitan predecir cuáles serán las apariencias.

Probablemente la cuestión más controvertida que plantee la lectura de esta obra sea la de si la caracterización dual de la representación –de índole estructural entre los modelos de datos y los modelos de la teoría, pero de naturaleza pragmática entre los fenómenos y los modelos de datos– sólo consiga poner de manifiesto su recurso a dos relaciones completamente diferentes. No obstante, tampoco es claro en qué medida resulta tanto funcional a la propuesta de van Fraassen como exitosa su tentativa por asimilar los rasgos propios de la perspectiva geométrica con los de la representación científica, pues no todos ellos parecen manifestarse en la medición, que considera la forma típica de repre-



sentación científica. Finalmente, cabe preguntarse si con la introducción de la distinción entre fenómenos y apariencias el autor ha radicalizado su empirismo, con respecto al empirismo constructivo tal como era caracterizado en *The Scientific Image*. En efecto, en aquella obra se consideraban fenómenos no sólo las entidades, eventos y procesos observables, sino también los efectivamente observados. En contraste, esta última clase no parece estar ahora incluida en la de los fenómenos, pues todo lo que podemos percibir efectivamente son las apariencias: la efectiva observación de un fenómeno parece requerir la inacabable tarea de percibirlo desde todas las perspectivas posibles. Resulta, así, que los fenó-

menos adquieren un estatus epistémico que los aproxima, paradójicamente, a las entidades postuladas por las teorías científicas. Estas y otras dificultades generadas por las originales distinciones formuladas en el curso de la obra, así como por el tratamiento de las ideas de los físicos de los siglos XIX-XX y las de diversos filósofos modernos y contemporáneos sobre la naturaleza del conocimiento científico y sus productos suscitarán, seguramente, fértiles controversias entre los protagonistas del debate realismo-antirrealismo en filosofía de la ciencia.

Adriana Spehrs  
Universidad de Buenos Aires

Daniel Leserre. *La comprensión del lenguaje en la Crítica de la razón pura de I. Kant*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, 2008, 181 pp.

Si bien no es posible hallar en la obra filosófica de Kant una filosofía del lenguaje explícitamente articulada, quizás ningún otro pensador moderno haya tenido mayor influencia en la reflexión posterior acerca del lenguaje. De allí la importancia del recorrido que Leserre propone en este trabajo, en el cual examina el lugar que ha de asignarse al lenguaje en la filosofía kantiana, a través de un riguroso análisis de las fuentes.

El autor se refiere, en primer

lugar, a algunas obras del período pre-crítico, indicando en qué medida la temprana concepción kantiana del lenguaje se desarrolla a partir de nociones heredadas de la tradición. En el marco de un análisis comparativo entre el método matemático y el método de la metafísica (análisis que comprende aspectos tales como el uso de los signos, la formulación de definiciones y la determinación de principios, en ambas disciplinas), Kant señala que el método matemático no se adecua al tratamiento de

cuestiones filosóficas, y destaca las dificultades que el uso de signos lingüísticos supone para la investigación filosófica (el lenguaje es considerado, pues, en este marco, como un factor capaz de generar confusión e incertidumbre). Esta temprana reflexión kantiana acerca del lenguaje se complementa con una serie de observaciones realizadas en su correspondencia, en el legado manuscrito, y en las lecciones de Lógica y Antropología, textos que pueden ser considerados como el trasfondo de la reflexión crítico-trascendental acerca del lenguaje (desarrollada, principalmente, en la *Crítica de la razón pura*). En las lecciones de Lógica Kant establece que las reglas gramaticales se fundan en la estructura formal del entendimiento; de allí que la determinación de los principios universales que regulan nuestra facultad de entendimiento permita establecer resultados aplicables a la gramática (en este contexto es formulada la idea de una "gramática universal", que estaría orientada a la determinación de las reglas formales elementales del lenguaje). En la *Antropología en sentido pragmático* hallamos la consideración más detallada acerca del lenguaje y del signo en la obra kantiana; el lenguaje es concebido allí como una facultad de designación que opera mediante signos, caracteres y símbolos (la capacidad lingüística de producir signos y operar con ellos es vinculada con la facultad de imaginación y se rige, al igual que ésta, por la ley de asociación).

Estas consideraciones acerca

del lenguaje serán retomadas por Kant en la primera *Crítica*, texto en el que se alude a tres cuestiones centrales referidas al lenguaje, a saber: la distinción entre el método filosófico y el método matemático (relación examinada ya en textos pre-críticos), las consecuencias de la clasificación sistemática de las categorías para el análisis del lenguaje, y por último, el estatus empírico del lenguaje en tanto *forma empírica de conciencia*. A partir del análisis de estas cuestiones Leserre propone una reconstrucción de la reflexión acerca lenguaje desarrollada desde un enfoque *trascendental*. En la "Analítica trascendental", Kant sugiere que la función de unificación propia de las categorías funda la posibilidad de una forma de ordenamiento en el léxico (las categorías -núcleos generadores de ordenamientos conceptuales- constituirían el fundamento último de la estructura léxica de un sistema lingüístico). Respecto de la concepción del lenguaje como *forma empírica de conciencia*, se trata de una cuestión que remite a los aspectos metodológicos que restringen el tratamiento del problema del lenguaje en el desarrollo de la investigación crítica. Si bien es posible identificar en dicho tratamiento tres niveles diversos del análisis gramatical, a saber: el *material* o *empírico* (en el que se consideran las reglas empíricas que rigen el uso de las palabras), el nivel *formal* (en el que se abordan los aspectos formales del lenguaje) y, por último, el nivel *trascendental* (orientado al

análisis de los conceptos trascendentales en tanto fundamento último del lenguaje), el análisis de la gramática no puede formar parte de la investigación crítica, a causa del estatus puramente empírico que Kant asigna al lenguaje. Esto permite explicar, pues, la renuncia de Kant a un tratamiento pormenorizado de esta cuestión en sus obras críticas. Así concluye Leserre que aquellos intérpretes que se han referido al “silencio de Kant” acerca del lenguaje (T. De Mauro) o a una “desafortunada represión acerca del lenguaje” en la obra del filósofo alemán (D. Marki) parecen desatender no sólo las consideraciones explícitas respecto de esta cuestión en diversas obras kantianas, sino asimismo los aspectos metodológicos que permiten justificar la ausencia de un tratamiento pormenorizado de dicha cuestión en el marco de la investigación trascendental: “No se trata entonces del «silencio» de Kant respecto del lenguaje, en tanto esta expresión indique desconocimiento del mismo, o de la «represión» del lenguaje, cuanto de una conducta metódica y teórica propia, sostenida en la perspectiva crítico-trascendental” (p. 106).

En cuanto al tipo de teoría del significado implícita en la filosofía crítica, a partir del análisis de una serie de pasajes de la “Analítica trascendental”, Leserre establece tres sentidos posibles del término “significado”: un sentido *léxico* (referido al significado en tanto predicado de las palabras en el marco

de un sistema lingüístico), un sentido *lógico-formal* (referido a los juicios y conceptos) y un sentido *objetivo* (referido a los conceptos y los juicios, pero también a los conocimientos, en aquello que atañe a su posible objetividad). Este tercer sentido de la noción de “significado” remite al problema de la justificación de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento (tema central de la “Deducción trascendental”). Luego de examinar las condiciones de la significación objetiva de los conceptos puros del entendimiento (esto es, su aplicación a las condiciones formales de la sensibilidad, y su posible referencia a objetos a través de los llamados *esquemas*), Leserre concluye que “el significado es una posible propiedad del uso de los conceptos puros, no de los conceptos como tales. Ellos adquieren significado en su uso y su uso posible debe entrar en conexión con las condiciones formales de la sensibilidad, tal la función del esquematismo” (p. 120). En el marco de la reflexión trascendental acerca de las condiciones *a priori* de la objetividad, el “significado” ha de ser entendido, pues, como un predicado de los conceptos, juicios o conocimientos, fundado en su referencia al objeto, referencia que –destaca Leserre– supone el enlace necesario de las representaciones en un orden temporal (cf. p. 122).

Antes de concluir, el autor propone un recorrido a través de diversas proyecciones que la filosofía crítica ha tenido en la reflexión

posterior acerca del lenguaje, mostrando en qué medida aquélla ha promovido una variedad de enfoques y discusiones sobre el lenguaje durante los siglos XIX y XX. Finalmente, luego de formular una serie de conclusiones respecto de los aspectos metodológicos que han determinado el alcance y los límites del análisis kantiano del lenguaje, se refiere al lugar histórico que cabe asignar a dicho análisis en tanto contribución teórica que ha hecho posible la transición desde una reflexión filosófica tradicional hacia la reflexión contemporánea acerca del lenguaje, señalando que las observaciones kantianas acerca del mismo han establecido “las bases para que el concepto de significado asuma el papel central que le adjudica la reflexión filosófica en el siglo XX. «Significado» desde el punto de vista trascendental se muestra como un concepto central en una reflexión filosófica sobre el lenguaje; concepto «intermedio» entre el denominado «paradigma ontológico» y el «paradigma lingüístico» [...]. De este modo,

René Descartes. *Meditaciones Metafísicas acerca de la Filosofía Primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo del hombre*, introducción, traducción y notas de Pablo E. Pavesi, Buenos Aires, Prometeo, 2009, 127 pp.

La traducción de una obra filosófica clásica, sobre todo cuando esta obra constituye un texto que inicia una nueva época filosófica y

la crítica de la razón estableció las condiciones histórico-conceptuales para que se desarrolle la idea del carácter trascendental del lenguaje y dejó abierto el camino a la reflexión filosófica ulterior para comprender al mundo como significado, es decir, como «lenguaje», empleando ahora esta expresión en un sentido actual” (pp. 162-163).

El trabajo de Leserre constituye un valioso aporte para el desarrollo de los estudios especializados en filosofía kantiana, por cuanto aborda una problemática estrechamente vinculada con aspectos fundamentales de la doctrina crítica (tales como el problema del método en la metafísica o el problema de la objetividad de los conceptos puros), problemática que, si bien ha sido examinada por numerosos autores, no ha recibido un tratamiento exhaustivo en lo que respecta a su indisoluble conexión con el marco teórico-metodológico propio del análisis trascendental.

Ileana P. Beade

Universidad Nacional de Rosario

que posee un rigor lingüístico y argumentativo que las versiones en otros idiomas tienen que ser plenamente capaces de reproducir para

que el original no resulte tergiversado, es una tarea que exige la clase de tratamiento científico que sólo puede aportar el investigador. Las *Méditations* de Descartes exhiben estos tres rasgos y la edición castellana de Pablo Pavesi ha sido elaborada de manera consecuente con ellos.

La edición reseñada traduce la versión francesa *Méditations Métaphysiques touchant la Première Philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme, sont démontrées*, publicada en 1647 en París y traducida del original latino de la segunda edición (*Meditationes de Prima Philosophia in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstratur*, Ámsterdam, 1642) por el duque de Luynes ("Carta a los Decanos y Doctores de la Sorbona", "la Síntesis de las seis meditaciones" y las 6 *meditationes*) y Claude Clerselier ("Objeciones y respuestas"), y revisada por Descartes.

Este trabajo de Pavesi es la primera edición crítica de las *Méditations* en nuestra lengua que indica las variaciones entre el texto francés y la segunda edición latina: Pavesi repone con meticulosa precisión en 422 notas al pie las modificaciones y los agregados que, inocuos y sutiles sólo a primera vista, la versión francesa exhibe respecto de la edición latina. Este aparato crítico no es simplemente anecdótico o descriptivo, sino que ofrece al lector, sea lego o investigador, instrumentos fértiles para un análisis

profundo del pensamiento de Descartes y para la comprensión del peso específico que la edición de las *Méditationes* en una lengua romance ocupó y ocupa, por derecho propio, en la historia de la filosofía. En efecto, en la "Introducción" de Pavesi (pp. 11-23) podemos apreciar de qué modo la prolija notación se orienta a satisfacer estos dos propósitos.

Allí, a partir de un análisis de las variaciones en el título (que ya había sido modificado con el reemplazo de "inmortalidad del alma" de la edición parisina de 1641 por "distinción del alma humana y el cuerpo" en la edición de 1642), que pasa de rezar "*Meditationes de Philosophía Primera*" a "*Meditaciones Metafísicas acerca de la Filosofía Primera*", el autor resalta la importancia de uno de los giros que Descartes introduce en la tradición filosófica: la subordinación de la metafísica y del ente a la "prioridad y al itinerario de un *ego pensante*", viraje que posibilita una comprensión de la verdad como aquello que hay que buscar en el "diálogo intelectual, que abjura de la disputa" (p. 23). Recordemos aquí que en el siglo XVII, las disputas teológicas mostraban ya su agotamiento, lo que reclamaba una urgente superación de la metafísica tradicional. Por esta razón, este giro cartesiano constituye el punto de partida de la progresiva autonomización de la filosofía respecto de las diferentes teologías escolásticas.

El apartado introductorio analiza asimismo el alcance y el sentido

de las variaciones francesas. Podemos notar que, según Pavesi, estas variaciones son de dos grandes tipos, a saber: "deslizamientos conceptuales" que no se deben necesariamente a cuestiones asociadas a la traducción al francés, y variaciones que sí se deben a la tarea de la transcripción. Respecto de los primeros, Pavesi nos señala la presencia de dos: uno en la *Segunda Meditación*, que, en el ejemplo del trozo de cera, presenta un deslizamiento desde la ipseidad hacia la mismidad (indicado luego en p. 54, nota 114) respecto de la idea de un cuerpo particular, y otro en la *Cuarta*, relativo a la noción de *libertas indifferentiae*, que Descartes, como también lo hará Kant en su *Doctrina de la virtud* casi un siglo y medio después, rechaza ahora explícitamente a cuenta de la particular relación que razón y voluntad establecen en la filosofía moderna (refinamiento indicado en p. 79, nota 274). En cuanto a las segundas variaciones que marca el autor, podemos discriminar entre los agregados y las que se derivan de la propia tarea de la traducción al francés. Entre los primeros, encontramos explicaciones tanto de términos técnicos (necesarias en un texto en francés, pero que un lector latino iniciado en el lenguaje de "la Escuela" no habría necesitado), como de algunas nociones centrales de la *Meditaciones*. Entre estas últimas, Pavesi considera que algunos de estos agregados ofrecen una mayor precisión, mientras que otros resultan "poco felices" (p. 16). Entre las

variaciones de traducción, algunas de ellas son "impotencias": hay, sencillamente, términos que el francés "debe renunciar a traducir" (p. 16), pero Pavesi marca también una serie de "infidelidades", esto es, errores de traducción. Según Pavesi, el "problema principal de la edición francesa reside en su vocabulario impreciso" (p. 18), y esta imprecisión acarrea incluso la desaparición de ciertos conceptos (como el de intuición, p. 19). Con todo, estas "infidelidades" francesas no disminuyen la importancia de la versión respecto de su original latina: el "dramático sacrificio del latín" es también, para Pavesi, paradójicamente parte constitutiva del giro cartesiano con el que se inicia la Modernidad en la filosofía.

La edición indica la paginación correspondiente a la edición normalizada de las *Méditations Métaphysiques* en Adam, Ch. y Tannery, P. (eds.), *Œuvres de Descartes*, París, Vrin-CNRS, 1996, 11 volúmenes, volumen IX, tomo I, pp. 4-72. El "Prefacio al lector", que no está presente en esta edición publicada originalmente en 1647, es traducido de la edición francesa póstuma (de 1661) a cargo de Clerselier y editada en Alquié, F., *Œuvres Philosophiques de Descartes*, París, Garnier, 1996, volumen II, pp. 390-393. En este caso, la paginación remite al original latino en el volumen VII, pp. 7-10 de la edición Adam-Tannery.

El libro contiene, además de la "Introducción" del traductor y la versión castellana con su aparato



crítico, una “Nota a esta edición”, un breve pero riguroso y útil “Vocabulario” crítico, una lista cronológica de las obras de Descartes, y, por último, una bibliografía que enumera las ediciones del corpus cartesiano y de las *Meditaciones* en sus idiomas originales y en castellano, así como una somera lista de literatura crítica (la mayoría francesa).

La edición y traducción crítica de un texto seminal realizada por un especialista que conoce los avances en la literatura académica

pertinente ofrece una herramienta valiosa no sólo para el estudio de la historia de la filosofía en general, sino también para la investigación filosófica rigurosa. Este es el caso de la correcta y amena versión castellana de Pavesi, por lo que celebramos la publicación del libro reseñado.

Macarena Marey  
*Universidad de La Plata,*  
*Universidad de Buenos Aires,*  
*Consejo Nacional de*  
*Investigaciones Científicas y Técnicas*

G. Hurtado y O. Nudler. *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología*, UNAM, México, 2007, 384 pp.

La aparición de un libro como éste en las primeras décadas posteriores a 1950 hubiera sido, si no imposible, al menos improbable. En tales años la metafísica en general, y en particular la ontología –la que Heidegger siguiendo a Aristóteles caracterizó como la “ciencia del ente”– estaba bajo ataque y, algunos creyeron, herida de muerte. Este diagnóstico se reiteraba tanto en el seno de la filosofía post-hegeliana representada por autores como Heidegger o Nietzsche, como en el seno de las entonces renovadas corrientes de la filosofía anglosajona. Al interior de esta última encontramos, entre otros, a Carnap y a Wittgenstein, quienes criticaron con especial insistencia las pretensiones de la metafísica por incon-

sistentes o confusas. En el marco de la filosofía hermenéutica, la ontología, entendida como ciencia del ente, como aquella ciencia que describe lo que hay, el mobiliario del mundo, fue impugnada por Heidegger como producto de una previa confusión en el abordaje conceptual de la relación entre el lenguaje y el ser. Y es que la metafísica, de una manera u otra, parecía haber decepcionado a quienes buscaban en ella la respuesta a un conjunto de preguntas en torno al ser, la verdad y el lenguaje.

A partir de los años ‘70, sin embargo, y en un proceso lento pero sostenido, que Brandom ha denominado ‘el giro ontológico’, la ontología no sólo logra sacudirse las feroces críticas antes mencionadas

sino que comienza a presentarse, en particular en los últimos tiempos, como una genuina y renovada alternativa en el mundo filosófico contemporáneo. *El mobiliario del mundo*, recientemente aparecido en el seno de la comunidad hispanoamericana de filosofía, resultado de la reunión del VI Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, es una muestra no sólo de la vitalidad de la ontología como disciplina filosófica y de su actualidad, sino, fundamentalmente, de su prestancia para volver a abordar, de nuevas maneras, algunas de las más profundas y más útiles preguntas que la filosofía se ha planteado.

*El mobiliario del mundo* es un catálogo de ontología: una guía para quien quiera introducirse en los diversos caminos de la ontología, y un conjunto de herramientas muy completo para quienes hace tiempo habitan su territorio.

El libro consta de diecisiete artículos agrupados en cinco secciones: las primeras tres de ellas nos ubican en el mapa de la ontología filosófica contemporánea y sus raíces históricas; las últimas dos se concentran en debates ontológicos específicos, concernientes a analizar y responder la pregunta por lo que hay en el plano de la mente, las personas, la política, el arte y la cultura.

En la primera sección, *Ontología: visiones generales*, se despliegan las categorías fundamentales de la ontología y las coincidencias que la recorren desde sus albores griegos. Mientras que Pierre Aubenque

aborda el problema de la imposibilidad de establecer sin circularidad el compromiso ontológico de un lenguaje o teoría, retrotrayéndolo a Aristóteles, Guillermo Hurtado nos provee de un “mapa de las vías del territorio de la ontología” para orientarnos en él, sacando a la luz los conceptos y distinciones relevantes. Barry Smith, por su parte, pone en diálogo los recientes desarrollos de la ontología informática con los desarrollos de la ontología quineana. La segunda sección, *La estructura del mundo*, aborda la discusión sistemática respecto a cuáles son y qué características tienen los constituyentes últimos del mundo, al tiempo que remite tal discusión a las raíces históricas de la ontología contemporánea en el siglo XVII. Alejandro Herrera Ibáñez y Juan Rodríguez Larreta discurren en tono a la concepciones leibnizianas respecto de lo que hay en diálogo con H. Neri Castañeda y el monismo inmaterialista del último Russell, respectivamente. Mientras que José A. Robles y Laura Benítez por su parte elucidan los orígenes y significado de la concepción newtoniana del espacio. La tercera sección, *Lenguaje y realidad*, contiene algunos de los debates más frecuentes en la literatura filosófica de los últimos años respecto de la relación entre el lenguaje y el mundo. Gonzalo Rodríguez Pereyra defiende una teoría de los hacedores de verdad frente a diversos detractores; Plinio Junqueira-Smith, en la vereda de enfrente, aborda la pregunta por la posición

ontológica del escéptico para abogar por un deflacionismo ontológico y veritativo. A partir de la noción de concepto tenso, Carlos Pereda intenta conciliar la intuición realista acerca de la independencia del mundo respecto de nuestro lenguaje y teorías, y su estrecha relación con nuestras prácticas conceptuales. Samuel Cabanchik adopta un pluralismo pragmatista e irrealista à la Goodman, y reivindica el rol de la metafísica para ofrecer criterios para distinguir entre representaciones correctas e incorrectas al interior de nuestros diversos sistemas simbólicos, permitiendo al mismo tiempo integrarlos en una visión conjunta. La cuarta sección *Cuerpos, mentes y personas*, se aboca a ciertas preguntas ontológicas particulares. En primer lugar, Diana Pérez cuestiona el peso de los argumentos clásicos ofrecidos en contra del fisicalismo, los cuales en su opinión presuponen una concepción epistemológica de aquél en lugar de una estrictamente ontológica que no queda por ellos refutada. Francisco Naishtat a continuación se ocupa del estatuto ontológico de la categoría de persona, y sus rasgos característicos, integrando la defensa de la concepción de Strawson con los aportes novedosos de Ricoeur. Los artículos agrupados en la quinta sección, *Ontologías regionales*, abordan las problemáticas de las ontologías políticas, culturales y artísticas. Oscar Nudler, cuestiona la insuficiencia de la ontología política moderna para

dar cuenta de la época contemporánea, y propone la creación de una ontología alternativa que incorpore la noción de *zōon cosmopolitikon*. Lorenzo Peña y Alejandro Tomasini abordan la pregunta por el ser de las entidades culturales. Mientras que el primero defiende un realismo concreto que se compromete con una única categoría ontológica, la de estados de cosas, que reconoce sólo gradaciones internas, Tomasini cuestiona tanto el materialismo como el mentalismo, y ofrece una alternativa de raigambre wittgensteiniana que caracteriza a las entidades artísticas y culturales en general en términos de su funcionalidad social. James Hamilton, por último, indaga sobre las consecuencias filosóficas del cuento borqueano "Pierre Menard, autor del Quijote", cuestionando las lecturas ontológicas del texto para defender una interpretación fundada en la defensa de una concepción de las intenciones autorales, que se muestran, en el caso de Menard, incoherentes.

En resumen, el libro aborda una rica y amplia gama de problemas ontológicos clásicos y recientes, generales y particulares. El mérito del libro no sólo reside en la amplitud del campo que recorre sino también en la profundidad con que lo hace.

Glenda Satne  
Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas

Jesús Padilla Gálvez. *Verdad y Demostración*, UNAM, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2007, 239 pp.

El concepto de verdad fue siempre un tema filosófico fundamental. En el siglo XX pasó a ser objeto no solamente de especulación filosófica sino también de teorías formales como las de Tarski, Kripke y otros. Surge, entonces, la cuestión de si el aparato lógico-formal es capaz de aclarar este concepto, en especial con relación a los lenguajes naturales. En la presente obra, Padilla Gálvez intenta contestar negativamente esta pregunta, analizando la concepción tarskiana de verdad, las definiciones parciales de Kripke y los problemas involucrados en estas teorías.

El libro consta de seis capítulos, con un prólogo y una conclusión. En el prólogo, el autor expone su estrategia general de abordaje al problema de la verdad: por un lado, según el autor, es necesario aclarar cuestiones de índole auténticamente históricas, por otro lado, se requiere analizar los desarrollos formales de las propuestas (p. 9). De este modo, afirma su pretensión de reflexionar acerca de las consecuencias y los compromisos de las diversas propuestas, supliendo una laguna presente, de acuerdo con su opinión, en la mayoría de los trabajos recientes sobre la noción de verdad (p. 10).

El primer capítulo del libro presenta tres modelos a partir de los cuales se introdujo el problema de la verdad. El primer modelo es el

de la estructura sujeto/predicado, ejemplificado por Parménides, en el cual el problema era formulado en términos del sustantivo "la verdad". El segundo modelo es el fregeano, asentado en la relación función/argumento y que abre camino para el planteamiento semántico del problema. Por fin, tenemos el modelo de acuerdo con el cual el análisis de toda estructura lingüística puede ser representado en un lenguaje formal y que entiende el problema de la verdad como el de definir el predicado "verdadero" –modelo este representado por Tarski. El segundo capítulo presenta, con algunos detalles técnicos, el trabajo tarskiano sobre la noción de verdad.

En el tercer capítulo se examina la paradoja del mentiroso en conexión con la semántica de Tarski, la relación entre la paradoja y el teorema de incompletitud de Gödel y se introduce la propuesta de Kripke. El capítulo cuarto –*Sistemas Autorreferenciales*– desarrolla algunos de los temas introducidos en el capítulo anterior, poniendo énfasis en las teorías de punto fijo, en las dificultades enfrentadas por ésta y el problema de la universalidad del lenguaje (a saber, que en el lenguaje natural se puedan expresar todas las propiedades de sus propias expresiones).

El capítulo cinco, sobre verdad y demostración, presenta la con-

cepción tractatiana de las actitudes proposicionales –dentro de las cuales el autor sitúa “*a* demuestra/prueba que *p*”– y examina algunas características de los predicados “ $\varphi$  es una fórmula verdadera” y “ $\varphi$  es una fórmula demostrable”. También analiza algunas propiedades de la lógica de la probabilidad y de la interpretación de las lógicas modales. Finalmente, en el último capítulo se investiga la relación entre ciertas derivaciones de las paradojas y premisas empíricas así como se discute la propuesta de reducir los términos semánticos a términos fisicalistas. En la conclusión se retoman los principales aspectos del libro.

Si bien los temas tratados en la monografía son de extremo interés, la lectura de la obra resulta un tanto decepcionante. Para empezar, a pesar del título, el libro no trata específicamente de la relación entre las nociones de verdad y demostración ni de las concepciones que intentan analizar la noción de verdad en términos de la noción de prueba, a excepción de algunas secciones donde el autor expone y reflexiona sobre el teorema de incompletitud de Gödel. En efecto, el autor analiza la concepción tarskiana de verdad y las definiciones parciales de Kripke, intentando mostrar que ambas propuestas son inadecuadas para tratar del predicado “verdadero” tal como se da en los lenguajes naturales. Asimismo, autores como Parménides, Tarski, Gödel, Wittgenstein, Carnap y Kripke reciben un tratamien-

to ahistórico, sin considerar, por ejemplo, el contexto histórico-filosófico al cual pertenecen las concepciones de los autores mencionados, así como las posibles relaciones entre las diferentes teorías analizadas. Así, no queda claro en qué sentido el autor cumple con su propio precepto metodológico de aclarar problemas auténticamente históricos referidos al concepto de verdad.

Sin embargo, el problema más grave del libro se refiere a la exposición de los aspectos formales. En primer lugar, el autor parece estar afectado por una cierta indecisión acerca de si debe dirigirse a un público que desconoce lógica formal o a lectores ya familiarizados con el tema. Así, en las páginas 50-51 y 58-59, el autor explica informalmente el lenguaje de la lógica proposicional y las tablas de verdad de los conectivos clásicos; cincuenta páginas después, y sin ninguna otra aclaración de carácter lógico, afirma: “un predicado de verdad adecuado a  $\Sigma^0_0 = \Pi^0_0$ -enunciados consta de una complejidad  $\Delta^0_1$ ” (p. 110), dejando al lector la tarea de descubrir lo que significan los términos “ $\Sigma^0_0$ ”, “ $\Pi^0_0$ ” y “ $\Delta^0_1$ ”. Más adelante, el autor explica informalmente qué es una demostración por *reductio ad absurdum* (p. 127, n. 5) y aclara, también informalmente, qué es recursión (p. 151), una vez más como si la obra estuviese dirigida a un público no familiarizado con la lógica.

A las observaciones anteriores se debe añadir que resultan confu-

sas muchas afirmaciones que involucran nociones como las de bivalencia (p. 46) y contradicción (p. 47, 130, y 132), así como las de lenguajes cerrados y abiertos (p. 68). El ápice de estas confusiones, sin embargo, ocurre en la página 64, donde encontramos la siguiente aseveración sobre la predicación “*Pa*”, que parece implicar una completa confusión acerca del significado de las constantes individuales, las constantes de predicado, los cuantificadores y la negación:

Dicha predicación viene a ser caracterizada de la siguiente manera: existe un miembro *a* del dominio

que posee la propiedad *P*. De aquí resulta que *no-a* es equivalente a que todo miembro al que se asigne “*no-a*” de *L* tenga la propiedad *no-P*. (p.64)

A pesar de las deficiencias mencionadas, el libro de Padilla Gálvez nos muestra que las discusiones en torno de la verdad están lejos de agotarse, por lo que sigue mereciendo la atención de los filósofos, algunos con mayor, otros quizás con menor éxito.

Sérgio Schultz  
Pontificia Universidad Católica  
Río de Janeiro

Frank Ankersmit, Ewa Domanska y Hans Kellner (eds.). *Re-figuring Hayden White*, Stanford, Stanford University Press, 2009, 380 pp.

*Re-figuring Hayden White* reúne quince artículos de académicos de universidades de Holanda, Estados Unidos, el Reino Unido, Polonia, Canadá y Argentina convocados por Frank Ankersmit, Ewa Domanska y Hans Kellner para homenajear al filósofo de la historia norteamericano Hayden White en su octogésimo cumpleaños.

Precedidos de una introducción de Hans Kellner y distribuidos en cuatro categorías generales, “Filosofía”, “Narrativa”, “Discurso” y “Práctica” (que cuentan con sendas introducciones parciales a cargo de Ewa Domanska y Frank Ankersmit) los artículos dan cuen-

ta, desde diversos puntos de vista y áreas temáticas, de un idéntico “hecho”: la vigencia indiscutida de los cuestionamientos instalados por Hayden White en el ámbito de la filosofía y epistemología de la historia contemporánea cuarenta años después de la publicación de *Meta-historia, La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX*.

La reflexión sobre la práctica de la historia académica –emprendida desde su propia formación como historiador medievalista– motivó a Hayden White a elaborar una sofisticada crítica de los supuestos epistemológicos que informan la concepción convencional del cono-

cimiento histórico. Fundamentalmente, White ha señalado la dificultad de seguir sosteniendo una definición de la disciplina basada en distinciones dicotómicas entre relato histórico y relato ficcional, entre historiografía y literatura, entre historia profesional y filosofía (especulativa) de la historia. La intervención whiteana sustenta su potencial crítico en su mostración de, por una parte, la persistencia de la narrativa como modo discursivo de representación del pasado y, por otra, la intervención de estrategias lingüístico-figurativas en todo intento de procesar narrativamente un referente para constituirlo en objeto de estudio histórico.

El cuestionamiento de la concepción de la historia profesional, cuyas pretensiones epistémicas se consideraban salvaguardadas justamente en su radical diferenciación de otros discursos “no científicos”, no pudo sino significar una ardua y prolífica polémica entre seguidores y detractores de Hayden White. Sin embargo, una “verdad” fue aceptada en ambos bandos: la controversial obra de Hayden White revitalizó definitivamente los debates en el ámbito de la filosofía de la historia.

Es por esta razón que *Re-figuring Hayden White* no sólo conmemora los ochenta años del nacimiento de White, sino también los ya casi cuarenta años de renovación y evolución de las investigaciones en filosofía de la historia. El doble carácter de esta celebración se evidencia en una compilación

que muestra, con justo equilibrio, artículos que nos acercan imágenes del White historiador, filósofo de la historia, crítico cultural e incluso alumno y maestro; otros, dedicados a reconstruir y examinar las tesis whiteanas, sus orígenes e influencias teóricas, sus consecuencias filosóficas y la diversa recepción y utilización que han tenido en el ámbito académico; y, finalmente, artículos que prueban la actualidad, relevancia y productividad de su perspectiva filosófico-epistemológica para quienes intentan elaborar una teoría histórica necesaria tanto al interior de los estudios históricos como al exterior de los mismos, el ámbito público, desde donde se percibe la demanda de relatos confiables para la comprensión del propio pasado. Son este último grupo de artículos en particular los que permiten culminar la lectura de *Re-figuring Hayden White* con una última constatación: que lejos de haber desprestigiado la historia profesional y sus pretensiones epistémicas, la figura de Hayden White ha favorecido nuevas y mejores investigaciones en filosofía de la historia reinaugurando, sobre nuevas bases críticas, el modo de discutir acerca de su propio objeto: el discurso histórico.

Para culminar, debe destacarse que el presente libro, de interés tanto para los investigadores en el área como para todo aquél que desee actualizar su conocimiento sobre la misma, representa a su vez un excelente recurso bibliográfico

ya que ofrece complementariamente un listado completo de las publicaciones en inglés de Hayden White: sus libros y la indicación de las reseñas que ha recibido, sus artículos y entradas en enciclopedias. También se indican las reseñas realizadas por White de otras obras, las publicaciones disponibles

acerca de él y un listado de entrevistas seleccionadas.

María Inés La Greca  
Universidad de Buenos Aires  
Universidad Nacional de Tres de  
Febrero  
Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas

# REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Direction : Michel Meyer

c/o Université Libre de Bruxelles, C.P. 188  
50, avenue Franklin-Roosevelt / B-1050 Bruxelles (Belgique)  
Tél. 32 2 650 25 61 / Fax 32 2 650 45 61  
e-mail : tsalis@ulb.ac.be

2-2010 / volume 65 / n° 252

## RENAISSANCE DU THEATRE, THEATRE DE LA RENAISSANCE

Cesare MOLINARI  
Présentation

Sandra PIETRINI  
The Medieval Entertainers and the Memory of Ancient Theatre

Paola PUGLIATTI  
The Hidden Face of Elisabethan-Jacobean Theatre

Martine de ROUGEMONT  
Le théâtre en France sous l'Ancien Régime: à l'origine

Peter JORDAN  
In Search of Pantalone and the Origins of Commedia

Cesare MOLINARI  
L'idée de théâtre dans la Renaissance italienne

Evangelina RODRIGUEZ  
Teatro Espanol del Siglo de Oro: del Canon Inventado a la Historia Contada

Comptes-rendus/Book reviews  
Michel MEYER, *Principia Rhetorica, Une théorie générale de l'argumentation*,  
Coll. Ouvertures, Ed. Fayard, Paris, 2008 (Angèle KREMER MARIETTI)

Michel WEBER, *L'Épreuve de la philosophie. Essai sur les fondements de la praxis philosophique*, Louvain-la-Neuve, Éditions Chromatika, 2008 (Frédéric BISSON)

E. LÉVINAS, *Œuvres 1: Carnets de Captivité et autres inédits*.  
Grasset/Imec, 2009 (Eli SCHONFELD)

### Prochains fascicules / Forthcoming

Philosophie du cinéma  
Le Bouddhisme

Le théâtre du romantisme à nos jours  
Stanley Cavell

## CRÓNICA

### ROBERTO TORRETTI EN SU OCTOGÉSIMO ANIVERSARIO

El 15 de febrero de 2010 Roberto Torretti cumplió ochenta años de vida. Su dilatada carrera filosófica como profesor y escritor se ha extendido por más de medio siglo. En ese lapso su obra se consolidó como la más importante en Latinoamérica en filosofía de la geometría y de la física. La formación de Torretti, muy amplia tanto en ciencia como en filosofía, tuvo originalmente un carácter continental. Luego de doctorarse en Friburgo, Alemania, regresó a Chile, donde ejerció como profesor en las universidades de Concepción y de Chile. En ese momento sus intereses estaban orientados principalmente a la filosofía de Kant, cuya influencia lo acompañó siempre. Su primer libro, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1967) contiene un detallado análisis de la filosofía kantiana del espacio y el tiempo y de la deducción trascendental de las categorías. En 1970 se trasladó a la Universidad de Puerto Rico, donde trabajó como profesor hasta 1995. Durante esos mismos años editó la revista *Diálogos*, que bajo su dirección alcanzó difusión y reconocimiento internacionales. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* lo tuvo desde sus comienzos, en el año 1975, como consultor y colaborador. En esta revista publicó diversos artículos y reseñas bibliográficas, además de colaborar de manera asidua y eficaz como evaluador de todo tipo de trabajos.

Las contribuciones más importantes de Torretti a la filosofía se encuentran en cuatro libros publicados en lengua inglesa. *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (Dordrecht, Reidel, 1978) sigue siendo la obra de referencia básica sobre filosofía de la geometría no euclídea. *Relativity and Geometry* (Oxford, Pergamon Press, 1983) es un estudio técnico, extenso y erudito, del desarrollo de las teorías especial y general de la relatividad. *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics* (Chicago, The University of Chicago Press, 1990) es, a pesar de lo que el título parece indicar, su única obra de filosofía general de la ciencia, en la que adhiere a



una versión de la concepción estructuralista de las teorías. Finalmente, *The Philosophy of Physics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999) es una amplia síntesis de la historia de la física moderna, desde Newton hasta mediados del siglo XX, y de sus consecuencias filosóficas. Todas estas obras tuvieron amplia repercusión internacional y son frecuentemente citadas y comentadas en la bibliografía sobre filosofía de la ciencia.

Radicado nuevamente en Chile después de su jubilación como profesor en la Universidad de Puerto Rico (donde se lo nombró Profesor Emérito en 2001) permanece plenamente activo como escritor y continúa publicando libros y artículos tanto en lengua española como inglesa.

*Alejandro Cassini*

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos hispanoamericanos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

La Revista cuenta con un Comité Editorial que es asistido por un Cuerpo de Consultores.

La RLF aparece en los siguientes servicios de indización y calificación:

*Philosopher's Index*  
*Repertoire bibliographique de la philosophie*  
*Latinindex*

Los trabajos aceptados deben ser inéditos, y son sometidos a una evaluación por medio de un sistema de referato ciego.

The *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Latin American Journal of Philosophy) aims to publish contributions from Hispanic and Latin American scholars who want to present their colleagues and the general public the results of their research within the scope of subjects related to philosophy. The journal aims to be, to begin with, a publication open to all currents, ideas and philosophical trends, the only requirement being that concepts are rigorously developed and expressed through rational argumentation—namely, by arguments that appeal to reason as the last universally valid instance. That is, the reasons in support of the theses offered in the papers are as important as the theses themselves. The *Revista Latinoamericana de Filosofía* welcomes contributions that share this general approach.

The journal has an Editorial Board which is assisted by a Body of Consultants.

RLF is indexed in:

*Philosopher's Index*  
*Repertoire bibliographique de la philosophie*  
*Latinindex*

Submitted papers must be unpublished, and will undergo an evaluation through a system of blind review.

## 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, por e-mail. Sería recomendable agregar un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en un archivo separado.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites. Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, cuya extensión, en cada caso, no supere las 120 palabras. Cada uno de ellos deberá incluir al final entre 3 y 5 palabras clave, en los respectivos idiomas. También deberán adjuntar un currículum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los resúmenes, palabras clave y currículum se agregarán a los trabajos de cada colaborador en el mismo archivo.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. 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 editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En 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 artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica 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 y 5 separatas de sus artículos o contribuciones. Además podrán adquirir a precio de costo hasta 15 separatas.
9. La RLF se reserva el derecho de publicar en su página de Internet ([www.rlf-cif.org.ar](http://www.rlf-cif.org.ar)) las colaboraciones aparecidas en la revista en papel.