

Cuando el pez torpedo nos pone a pensar
Consideraciones sobre un libro reciente de Gail Fine

Alfonso Correa Motta

Fine, Gail. *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014. ix + 399 p. US \$ 85.00 (hb). ISBN 978-0-19-957739-2

El libro *The Possibility of Inquiry* de Gail Fine es una apasionante monografía que tiene como hilo conductor la paradoja que Menón le plantea a Sócrates en el diálogo platónico epónimo. Para la autora, la paradoja tiene por objeto primordial cuestionar la posibilidad de investigación. Sus soluciones, por tanto, buscarán sentar y justificar esa posibilidad.

El libro está dividido en dos grandes partes. La primera (capítulos 2 a 5) está enteramente consagrada al *Menón*. Fine presenta los antecedentes de la formulación de la paradoja y analiza cuidadosamente las relaciones entre las objeciones de Menón y su reinterpretación dilemática por parte de Sócrates. Finalmente, examina con gran detalle la respuesta socrática. En la segunda parte (capítulos 6 a 11), se aborda la posteridad de la paradoja y su solución en el caso de Aristóteles, los epicúreos, los estoicos y Sexto Empírico. Aunque no sea posible en todos los casos establecer directamente un vínculo intertextual con el *Menón*, las preguntas y problemas que animan el diálogo sí encuentran cada vez un eco pertinente en esos autores posteriores a Platón. Un fragmento de un texto perdido de Plutarco (215f Sandbach), además, le sirve de puente a Fine para asegurar indirectamente esa intertextualidad. De acuerdo con Plutarco, Platón, con su doctrina de la reminiscencia, fue el único que ofreció una respuesta satisfactoria al problema planteado en el *Menón*. Ni el intelecto en potencia de los peripatéticos, ni los estoicos con sus conceptos naturales, ni las *prolepseis* epicúreas son capaces de dar cuenta de cómo es posible la investigación. La versión de Plutarco de la paradoja y su solución, represen-

tativas del platonismo medio, dan también lugar a un capítulo (el 9). El libro lo completa un capítulo introductorio en el que la autora, además darle una mirada panorámica al conjunto de sus resultados, presenta y define parte del aparato conceptual gracias al cual los obtuvo.

No se trata de un libro fácil de leer. Gail Fine no es precisamente, en efecto, una estilista. Su lenguaje es repetitivo y a veces formulario. Pero la falta de elegancia se acompaña en este caso de un gran rigor conceptual y de una limpidez argumentativa envidiables. Algunos de los resultados ya habían aparecido en otras publicaciones. Fine se había convertido en una referencia obligada sobre el *Menón* desde los años 90. Este texto no representa un cuestionamiento a las posiciones defendidas por ella al respecto con anterioridad. Sus interpretaciones del escepticismo pirrónico, además, han alimentado la discusión internacional en los últimos años. Los capítulos sobre la investigación escéptica retoman también ideas que ya le conocíamos. El libro, no obstante, representa una verdadera novedad en el panorama de la filosofía antigua. No conozco ningún otro texto que aborde de manera tan exhaustiva y detallada los problemas a los que da lugar la paradoja de Menón. El único libro medianamente comparable es, tal vez, *Recollection and Experience* (1995) de Dominic Scott.¹ Pero ni la extensión, ni el enfoque son los mismos. Se trata, pues, de un trabajo con vocación a convertirse en una referencia y que merece de lejos el esfuerzo que supone su lectura.

En lo que sigue, me referiré a algunos de los resultados y presupuestos de Fine. Dadas mis competencias e intereses, me concentraré especialmente en la primera parte del libro, así como, mucho más brevemente, en sus dos últimos capítulos.

Como ya dije, Fine considera que la paradoja y su solución son primordialmente (si no exclusivamente) relativas a la noción de investigación, que ella define así: “una búsqueda sistemática, dirigida por un objetivo (*goal-directed*), de conocimiento o información que no se tiene...[o] que se *piensa* que no se tiene” (pág. 4).² Hay, no obstante, otros dos conceptos importantes que están en juego en el *Menón*. Ninguno de los dos parece ser de entrada asimilable al de investigación y sus relaciones con éste están

¹ Scott, de todos modos, es uno de los principales interlocutores de Fine en su libro (tanto por el texto que acabo de mencionar, como por su comentario al *Menón* de 2005).

² Todas las referencias de este tipo, salvo mención explícita, remiten al libro de Fine.

lejos de ser evidentes. Desde la formulación misma de la paradoja (80d7-8),³ en efecto, Menón introduce una objeción (la “objeción del reconocimiento”, en la nomenclatura de Fine) que involucra la noción de *descubrimiento*: “si uno no conoce con anterioridad la cosa en la que está investigando, no sabrá o se dará cuenta (*realize*) de que uno la encontró, en caso de lograrlo” (pág. 80). La otra noción, por su parte, es introducida por Sócrates en el momento de iniciar su respuesta a la paradoja y se trata de la noción de *aprendizaje*. El mote famoso con el que filósofo resume su doctrina de la reminiscencia consiste, en efecto, en afirmar que “investigar y aprender son completamente una reminiscencia” (81d4-5).

Uno podría separar perfectamente esas tres nociones. Si la investigación (aun definida como lo hace Fine) tiene valor por sí misma (en la medida, por ejemplo, en que permite evaluar las creencias que se tienen o porque cumple algún papel terapéutico), poco importa si ella nos lleva o no a un descubrimiento. Si todo aprendizaje involucra la adquisición (o la readquisición o la recuperación) de conocimiento o información, no tendríamos que suponer que la investigación “peirástica” o “terapéutica” tenga algo que ver con él. Uno puede pensar, además, que esa noción de investigación, *goal-directed* pero no esencialmente *goal-reaching*, es importante para caracterizar la actividad socrática, al menos tal y como Platón se encarga de describirla en la *Apología*, por ejemplo. Uno podría suponer, finalmente, que en el *Menón* esa noción de investigación también tiene su lugar (o incluso que lo tiene primordialmente) y verse por tanto en la obligación de tratarla independientemente de las de descubrimiento y aprendizaje.

Esto no es, obviamente, lo que hace Fine. De acuerdo con ella, el ejercicio geométrico con el esclavo y la doctrina de la reminiscencia permiten no sólo sentar la posibilidad de toda investigación, sino también la de la investigación exitosa, la que responde efectivamente a las preguntas planteadas. El ejercicio geométrico, en particular, permite responder a la objeción del reconocimiento, aun si no la aborda directamente (pág. 128). Considera, además, que la investigación exitosa es de entrada un cierto tipo de aprendizaje (el “aprendizaje zetético”, pág. 109) y que en el mote famoso que resume la doctrina de la reminiscencia el *καί* que une τὸ ζητεῖν y τὸ μανθάνειν es epexegetico (pág. 108).

³ Todas las referencias de este tipo, salvo mención explícita, remiten al *Menón*.

Creo que el énfasis en la investigación exitosa que domina la lectura del *Menón* de Fine es esencialmente correcto y que la reducción de las nociones de descubrimiento y aprendizaje que éste implica constituye una clave hermenéutica importante. Corresponde muy precisamente al tipo de investigación que Sócrates lleva a cabo con el esclavo. Cualquier interpretación que se haga de ese ejercicio, tiene que dar cuenta del hecho patente de que se termina obteniendo un resultado incuestionable. Tiene la gran ventaja, además, de que permite poner en relación muy fácilmente las inquietudes del Platón del *Menón* con las del Aristóteles de los *Analíticos posteriores* (pág. 183 ff.). Otro tanto podría decirse de las inquietudes de los estoicos y los epicúreos. Aun si Fine no pretende rastrear en ellos la noción de aprendizaje zetético y si la de investigación es realmente poco tematizada en los textos que conservamos, sus respectivas *prolepseis* pretenden explicar no sólo cómo pensamos sino sobre todo por qué pensamos *correctamente* y cómo aumentamos nuestro conocimiento. No estoy muy seguro, en cambio, de que el énfasis sea pertinente al abordar la investigación escéptica. Pero sobre eso volveré más tarde.

Lo que Fine denomina “paradoja de Menón” está constituido tanto por las tres preguntas explícitamente atribuidas al joven en el diálogo, como por su reformulación y ampliación mediante un dilema por parte de Sócrates. Ésta es una opción interpretativa que no supone consenso alguno entre los comentaristas pero que la intérprete justifica suficientemente en el apéndice al primer capítulo (págs. 25-7). Las preguntas y sus reformulaciones (80d5-e5), de acuerdo con la división y la nomenclatura de la autora, son las siguientes:

Menón—(M1) ¿Y cómo investigarás, Sócrates, lo que no sabes en absoluto qué es? (M2) Pues, ¿cuál de las cosas que no conoces propondrás para investigar? (M3) E incluso si la alcanzas, ¿cómo sabrás que eso es lo que no sabías?

Sócrates—Entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿Ves el argumento erístico que introduces? ¿(S1) Que no es posible para alguien investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues (S2) no investigaría lo que sabe (pues lo sabe y no hay necesidad de investigar para él), (S3) ni lo que no sabe (pues ni siquiera conoce lo que investigará).

Traduzco, como es de rigor en español, εἶδω por “saber”, no por “conocer”, salvo en M2 y S3. Solo así recupero en castellano, creo, la interpretación de Fine de esas dos premisas. De acuerdo con su versión, Sócrates estaría justificando la segunda posibilidad

de su dilema afirmando que sería necesario tener ciertos *conocimientos* para poder investigar (pág. 95). En caso de traducir S3 con “saber” (“pues ni siquiera sabe *qué* es lo que investigará” o, incluso, “pues ni siquiera sabe *lo que* investigará”),⁴ el filósofo justificaría esta segunda rama del dilema, por el contrario, sosteniendo que el personaje sería incapaz de iniciar su investigación en virtud de su *total incompreensión* de la pregunta misma que la animaría. Esta última no es la interpretación correcta de esa premisa porque, según Fine, S3 captura las inquietudes formuladas por Menón en M1 y M2 (pág. 103) y ésta justificaría aquella *también* por una supuesta ausencia de conocimiento. Al formular la pareja M1 y M2, Menón suscribiría de hecho cierto “principio de conocimiento previo” de acuerdo con el cual es necesario tener con antelación conocimiento de la respuesta a la pregunta *qué es x* para poder investigar sobre *x* (págs. 77-8).

Las dos primeras preguntas de Menón y su recuperación por parte de Sócrates con S3 plantearían, entonces, según Fine la necesidad de tener cierto tipo de conocimientos para poder investigar. Pero las concepciones de conocimiento que están en juego no son las mismas para los dos interlocutores. Sócrates tiene en mente, desde el comienzo del diálogo, una idea de conocimiento que sólo hará explícita al final (98a): “creencia verdadera atada con un razonamiento sobre la explicación” (el *P-Knowledge*, cf. pág. 16). Menón, en cambio, aunque no dé muestras de tener una idea positiva tan precisa sobre el conocimiento, parece suponer que carecer de él implica estar en un vacío cognitivo total (*cognitive blank*) (págs. 70, 74-82). Como veremos en un momento, la solución socrática a la paradoja consiste en mostrar que S3 es falsa (es decir, que no se necesita de ningún conocimiento-P previo para investigar exitosamente) y, por ende, en poner en evidencia que M1 y M2 son falsas, tanto en el sentido preciso que él le da a conocimiento, como en la interpretación extrema que tiene Menón de su carencia.

⁴ Dudo mucho, por otro lado, que “pues no conoce *qué* investigará” sea correcta en español. No pienso, pues, que la supuesta ambigüedad del “ὅτι” de S3, denunciada por Ryle y sobre la cual se extiende ampliamente Fine (págs.94-9), quepa realmente en castellano. Aunque las explicaciones de Fine me permiten entender perfectamente por qué traducir ese “ὅτι” por “what” en inglés es ambiguo, no estoy convencido de que haya la misma ambigüedad en griego –y Fine no se toma el trabajo de ponerlo en evidencia. La frase es a mis ojos ambigua en griego, pero porque el “ὅτι” puede tener ya el valor de una conjunción (“no sabe *que* investigará”), ya el valor de un complemento de objeto directo (“no sabe *qué/lo que* investigará”). Fine no considera nunca la primera opción.

¿Qué pasa con las otras premisas de la paradoja según Fine? La objeción del reconocimiento (M3) no es explícitamente retomada en el dilema socrático. Pero dado que ella se funda en el diagnóstico de vacío cognitivo total al que Menón asimila la carencia de conocimiento, no se trata de una ausencia realmente relevante: el hecho de recusar este diagnóstico (es decir, de rechazar M1 y M2) supone también responderla (págs. 80, 85, 103). S2, por su parte, constituye un aporte socrático a los problemas planteados por el joven. En su respuesta a la paradoja, Sócrates no se ocupará de ella, pero no porque la considere verdadera. Su práctica y sus afirmaciones muestran, en efecto, que para Sócrates es falso sostener que el hecho de tener conocimiento-P de *x* implique que ya no se puede investigar *x*. De no ser así, no habría propuesto desde el comienzo del diálogo su manera preferida de investigar, a saber encontrar primero *qué es* la virtud (y por tanto tener conocimiento-P de su esencia), para enseguida determinar *cómo* es ella (si es enseñable, adquirible, etc.) (pág. 135).

El problema que hay que resolver entonces, de acuerdo con esta interpretación de la paradoja, es muy preciso: ¿es necesario, para investigar, tener previamente conocimiento-P? El hecho de circunscribir hasta ese punto la cuestión es sin duda problemático, pero me parece un gesto de una economía interpretativa remarcable. Es problemático porque no hay, en este momento del desarrollo del diálogo, ninguna pista decisiva que nos permita sostener que esa es la concepción de conocimiento que tiene Sócrates *cuando* reformula las preguntas de Menón. El verbo εἶδω, por ejemplo, puede tener varios significados, algunos de ellos mucho menos precisos y técnicos de lo que pretende Fine. Pero, podría responder ella, εἶδω *también* está vinculado en el vocabulario filosófico a la noción de ἐπιστήμη –y lo está de hecho en el diálogo. La restricción, pues, es posible. Es incluso deseable porque se trata, precisamente, de la concepción de conocimiento que se defenderá más adelante. ¿Pero se la defiende realmente? Después de todo, luego de exponerla (98b5), Sócrates declara que él de lo único que está seguro es de que la creencia verdadera y el conocimiento son cosas distintas; en cambio, su manera de distinguirlos la presenta como una conjetura (εἰκάζων). No obstante, nada impide, en primer lugar, leer ese pasaje de manera diferente (sosteniendo, por ejemplo, que lo que se está poniendo en duda es la imagen que ilustra la definición de conocimiento, la de las estatuas de Dédalo atadas a su pedestal, no la definición misma). Además, en segundo

lugar, aun si la definición en cuanto tal no se pudiera defender (lo cual dudo mucho que Fine quiera aceptar, de todos modos), lo que importa es que la necesidad de distinguir entre una noción estricta de conocimiento y una aprehensión cognitiva de menor alcance es ratificada sin duda alguna en ese texto –y eso es lo único que la lectura de Fine necesita para funcionar: el problema consistiría, en efecto, en determinar si esa versión estricta de conocimiento (sea cual sea) constituye o no un requisito para la investigación.

Al precisar desde el comienzo la noción de conocimiento y, consecuentemente, al oponerla a otros modos de cognición de menor alcance y precisión, Fine le atribuye entonces a Sócrates una agenda muy concreta y determinada. La solución socrática a la paradoja, obviamente, será juzgada en función de esa agenda. Uno puede pensar que la lectura de Fine banaliza el problema e, incluso, que lo banaliza inconvenientemente, apoyándose en elementos que no deberían pesar tanto dentro del diálogo. Yo no comparto, no obstante, ese juicio. La lectura es posible y perfectamente coherente con el desarrollo del texto. El mismo principio de lectura que Fine le aplica al *Menón*, lo aplicará también, como veremos, al abordar los otros autores y escuelas examinados.

La respuesta de Sócrates a la paradoja, según la intérprete, se desarrolla en tres etapas (págs. 10, 105 ff.). En la primera (81a1-e2), el filósofo hace una primera presentación de la teoría de la reminiscencia. En la segunda (82b9-5d1), resuelve un problema geométrico junto con un esclavo que acompañaba a Menón. Finalmente, en la tercera (85d3-6c2), vuelve a formular su teoría de la reminiscencia. Propiamente, sin embargo, el problema circunscrito de si es necesario el conocimiento-P para la investigación encuentra su solución en la segunda etapa (págs. 119-28, en particular 124-8). La teoría de la reminiscencia, en particular en su segunda exposición, se encarga de responder a otra pregunta, íntimamente vinculada con la anterior, pero distinta: ¿cómo es posible llevar a cabo una investigación exitosa sin conocimiento-P? (págs. 175-6, donde se concluye basándose en argumentos desarrollados entre las págs. 137-75).

Si el ejercicio geométrico permite desarmar la paradoja es porque, como ya dije, muestra que S3 es falsa. Para obtener la respuesta al problema planteado, el esclavo, en efecto, no se sirve de ningún conocimiento. Cumple apenas con ciertas exigencias vinculadas a lo que Fine llama “requerimiento dialéctico” (caps. 5 a 7): tiene algún grado de familiaridad con la cuestión, en la medida en que entiende las palabras con las que se

lo han propuesto. Pero esa familiaridad no puede ser asimilada, ni siquiera en lo que respecta al lenguaje, a un conocimiento-P, como muestra Fine al criticar una interpretación de David Charles (págs. 128-34). Le permite, no obstante, tener o forjar creencias, falsas y verdaderas, con respecto al problema. La investigación consistirá, precisamente, en revisar esas creencias y desechar las falsas para quedarse con las verdaderas. Solo de estas últimas, obviamente, dependerá la obtención de un resultado que, en este caso, tiene el mismo estatus epistemológico que lo que llevó a él: es solo una creencia verdadera.

No es cierto, entonces, que sin conocimientos previos o actuales no se pueda investigar, como lo plantea S3 en la interpretación de Fine. Pero si S3 es falsa, el argumento dilemático de Sócrates no es correcto o sólido (*unsound*), aunque sea válido formalmente.⁵ Tampoco es cierto afirmar que la ausencia de conocimientos pueda ser asimilada a un vacío cognitivo total, como lo suponen M1 y M2. Además, puesto que el esclavo, sin conocimientos, es capaz de darse cuenta de que ha llegado al resultado correcto, M3 también es falsa. La respuesta que el ejercicio geométrico le permite dar a Sócrates a la paradoja es, por consiguiente, buena y completa, de acuerdo con Fine (135-6).

Tal vez lo más sorprendente de esta manera de ver cómo está armado el diálogo es que de ella se desprende que la teoría de la reminiscencia *no* es por sí misma la solución a la paradoja de Menón. Sorprende porque así no es como Sócrates parece introducir los elementos de su respuesta. El argumento “erístico” le parece malo, primero, porque el alma es inmortal, como lo sostienen los poetas y sacerdotes serios (81a1-c4); ese hecho es relevante en este contexto porque justifica que “la investigación y el aprendizaje [sean] completamente una reminiscencia” (81c5-e2); pero dado que Menón no entiende bien esa última asimilación (81e3-5), el filósofo lleva a cabo el ejercicio geométrico con el esclavo para mostrarle en qué consiste (81e6-5d2); pretende inferir de ese ejercicio, finalmente, la premisa que antes le había servido para justificarla: la inmortalidad del alma (85d3-6c2). Si se lee de esa manera la respuesta socrática, no sería posible separar, como lo hace Fine, lo que ella llama la “segunda etapa” de las otras dos. El ejercicio con el esclavo no sería nada distinto a una puesta en evidencia, a una

⁵ De acuerdo con Fine, el dilema socrático puede formalizarse de la siguiente manera (su Formulación 1, págs. 87-90): p o no-p//p implica q//no-p implica q//Por tanto q.

ilustración, de la teoría de la reminiscencia. Sólo en esa medida, y no autónomamente, estaría resolviendo la paradoja.

Pero supongamos por un momento que Fine tiene razón: el ejercicio geométrico constituye una respuesta *completa* a la paradoja. ¿Por qué? Sin duda porque muestra *de hecho* que la investigación es posible. Pero Sócrates ya ha dado suficientes pruebas, *de esa misma índole*, de esa posibilidad: él y Menón han estado investigando hasta ese momento qué es la virtud. Es más: han estado investigando explícitamente sin tener conocimientos-P de ninguna índole, como lo quiere Fine. El ejercicio con el esclavo sería en tal caso redundante. Supongamos entonces que el punto clave con el ejercicio es que sea una investigación *exitosa*. Pero dado que se trata de una prueba de hecho, lo único que es capaz de poner en evidencia es que *esa* investigación, en torno a *ese* problema o tipo de problema, en *esa* circunstancia precisa es posible y exitosa. La única manera de generalizar las lecciones sacadas del ejercicio geométrico consiste en argüir alguna teoría plausible capaz de explicarlas. El problema, después de todo, no es si es posible la investigación sobre la manera de doblar cuadrados de un área dada sin tener conocimientos-P geométricos. El problema es si es posible *cualquier* investigación exitosa sin *ningún tipo* de conocimiento-P. Esa rol generalizante parece tenerlo la teoría de la reminiscencia. Pero si el ejercicio geométrico requiere de la teoría de la reminiscencia para desarmar propiamente el dilema, la “segunda etapa” de la respuesta socrática no constituye una prueba *completa* –y si no es completa, Fine no tiene razón.

Vale la pena anotar que la anterior observación crítica no constituye por sí misma una refutación de toda la lectura propuesta por la intérprete. Ella supone, como ya indiqué, que la respuesta de Sócrates ataca esencialmente S3. Eso sigue siendo perfectamente plausible. Mi único problema tiene que ver con el valor probatorio que Fine le otorga ejercicio geométrico. Lo único que este prueba, por sí mismo, es que es posible resolver un problema puntual sin necesidad de conocimiento-P previo, no que la investigación en general sea posible en esas condiciones. Sostiene, además, que la teoría de la reminiscencia explica *cómo* es posible la investigación exitosa sin conocimiento-P (ya veremos de qué manera). Yo no creo que lo que acabo de decir contradiga esa idea. Solo pienso que, en este caso, dado el tipo de interrogante al que el dilema da lugar, el *que* no puede independizarse del *cómo*, para utilizar la distinción que ella misma

introduce para explicar la relación entre el ejercicio geométrico y la teoría de la reminiscencia (pág. 176).

Pasemos ahora al resultado más controversial de esta primera parte: la evaluación de la teoría de la reminiscencia que propone Fine. De acuerdo con un lugar común, repetido por prácticamente toda la crítica especializada, esa teoría constituye un ejemplo (tal vez el primero explícito en la historia de la filosofía) de una doctrina innatista del conocimiento. Según Fine, por el contrario, para entender los argumentos del Platón del *Menón* basta con suponer que la teoría plantea la necesidad de cierto conocimiento *prenatal* pero de ningún conocimiento *innato*.⁶ Como se puede ver, esta idea es perfectamente compatible con su análisis de la paradoja y su solución. En caso de suponer que la teoría de la reminiscencia implica conocimiento (obviamente conocimiento-P) innato, sería imposible sostener que, en su respuesta, Sócrates busca mostrar que S3 es falsa: naceríamos de hecho con conocimiento-P y por eso podríamos investigar.

La idea encaja también perfectamente con el análisis que propone Fine de los antecedentes de la formulación de la paradoja. En esa sección del diálogo (70a-79e), Sócrates lleva a cabo una investigación con Menón y suscribe dos elementos argumentativos importantes: el principio de “prioridad del conocimiento de qué” (“*Priority of Knowledge What*”, PKW) y el “requerimiento dialéctico”, al que ya me referí. El principio plantea que “si no se conoce qué es *x*, no se puede conocer cómo es *x*” (y en general no se puede conocer nada de *x*) (págs. 31-42). El requerimiento, por su parte, propone la necesidad de argumentar con base en términos y conceptos que el interlocutor pueda entender (págs. 50-7 y 61-4).⁷ Ambos elementos argumentativos han

⁶ Hay distintos tipos de innatismo y Fine se toma el trabajo de distinguirlos cuidadosamente (págs. 20-3, 140-7). Pretende descartar explícitamente versiones que hagan de Platón un innatista de condición cognitiva o de contenidos cognitivos, es decir alguien que suponga que nacemos con el conocimiento explícito y consciente de que *p*, por un lado, o que venimos al mundo con *p* como contenido verdadero, aunque no seamos capaces de determinarlo en cuanto tal, por el otro. Rechaza también para Platón un innatismo disposicional fuerte, es decir la idea de que nacemos con la disposición para adquirir el conocimiento preciso de que *p* es el caso. Se ve obligada a aceptar, no obstante, la posibilidad de que haya que atribuirle un innatismo disposicional débil, es decir un disposición natural hacia el conocimiento y la verdad *en general*. Más adelante volveré sobre la cuestión.

⁷ Aunque en su primera formulación (78d8-d7) se utilice el verbo εἶδω para plantearlo, Fine supone que el requerimiento no consiste en exigir conocimiento-P (pág. 52 ff.). No dudo de que

sido interpretados como si implicaran la adopción de alguna de las modalidades del “principio de conocimiento previo”, del principio según el cual una condición necesaria para emprender una investigación es el hecho de tener con anterioridad algún conocimiento.⁸ Fine muestra, no obstante, que tal no es el caso. Por una parte, el principio de “prioridad del conocimiento de qué” lo único que hace es fundar explicativamente cierto tipo de conocimiento en otro tipo de conocimiento. Nada dice sobre cuáles son las condiciones para llevar a cabo una investigación. Por otra, aunque el “requerimiento dialéctico” sí se ocupe de las condiciones necesarias para la investigación, no plantea tampoco la exigencia de conocimiento previo; solo demanda cierto grado de familiaridad con la cuestión abordada.

Así, pues, ni la práctica investigativa que exhibe Sócrates con Menón, ni la defensa de esa práctica luego de la formulación de una paradoja que la invalidaría, ni la teoría que explicaría esa defensa suponen que, *en esta vida*, debemos tener conocimientos de cualquier orden para poder investigar. Conocimientos, no obstante, sí tuvimos antes de llegar aquí. Según Fine, Platón supone que gracias a esa condición prenatal, perdida con nuestra venida al mundo, somos capaces de investigar y de descubrir aquí y ahora. Gracias a ella podemos forjar creencias verdaderas y razonar correctamente. Gracias a ella podemos ser conscientes de que llegamos a un resultado. Todas esas habilidades se explican, en últimas, por el conocimiento –solo que no tenemos que tener ese conocimiento previamente, y de hecho normalmente no lo tenemos, cuando investigamos en esta vida.

Esta interpretación de la teoría de la reminiscencia depende esencialmente del análisis detallado de la “tercera etapa” de la respuesta de Sócrates (págs. 147-75). El complicado argumento que se desarrolla entre 83d3 y 86c2 busca mostrar que el alma es inmortal, haciendo explícitas y generalizando las lecciones del ejercicio con el esclavo. Como es bien sabido, el argumento supone un problema del que Platón solo mostrará

tenga razón. El problema (que nunca resuelve satisfactoriamente) es cuándo sí hay que darle ese valor y cuándo no.

⁸ Fine distingue dos modalidades: la versión “peldaño” (*stepping-stone*), según la cual la investigación necesitaría algún tipo de conocimiento *relevante* para el problema abordado, y la versión “ajuste” (*matching*), de acuerdo con la cual la investigación supondría el conocimiento de la cosa misma que se investiga. Cf. págs. 12-4.

consciencia en el *Fedón*: la teoría puede poner en evidencia únicamente la preexistencia del alma, no su inmortalidad. Para Fine, el hecho de que el *Fedón* corrija lo dicho en el *Menón* es una clave interpretativa importante. El diagnóstico platónico en el *Fedón* consistiría en que el *Menón* utilizó datos referentes *únicamente* a la condición del alma *antes de nacer* para extraer conclusiones que superan su alcance.⁹ Consecuentemente, Fine leerá la conclusión del argumento del *Menón* (su paso 11, págs. 162-3, 86b1-2) como si *solo* hiciera referencia a esa condición prenatal, pese al uso de expresiones como “siempre” que sugerirían otra cosa. En esa conclusión, en efecto, la proposición “la verdad sobre los seres está siempre en el alma”, de la que depende la inferencia falaz de que el alma es inmortal, hay que entenderla, según ella, como si dijera “la verdad sobre los seres está en el alma por la totalidad de su existencia prenatal” (la versión 11c de Fine). El punto importante con esta versión de la conclusión, se entenderá, es que no compromete a Platón con ningún tipo de innatismo, en la medida en que no supone sostener absolutamente nada con respecto a la condición cognitiva del alma en esta vida.

Esa interpretación “prenatalista” del “siempre” la confirman también, según Fine, las premisas que dan lugar a la conclusión. El argumento arranca con la siguiente disyuntiva: “y el conocimiento (ἐπιστήμη) que [el esclavo] tiene ahora, ¿no es cierto que lo adquirió alguna vez o siempre lo tuvo?” (paso 3 de Fine, págs. 152-5, 85d9-10). El primer problema con este paso, es que se ha declarado explícitamente que el esclavo *no* tiene ningún conocimiento sino solo creencias verdaderas. Si “conocimiento” hay que entenderlo en sentido estricto (y es lo que supone la intérprete), hay que suponer que Sócrates se refiere a la ciencia que el esclavo obtendrá en el futuro *si* sigue investigando como acaba de hacerlo con Sócrates.¹⁰ La disyuntiva, por su parte, para que sea realmente excluyente, tiene que oponer, por un lado, (3a) la posibilidad de que ese conocimiento que volverá a tener el esclavo lo haya adquirido *en algún momento* en el pasado y, por otra, (3b) de que lo haya tenido *siempre*, también en el pasado. Dado que se da por descontado que el esclavo haya recibido instrucción alguna, ambas posibilidades tienen

⁹ Explico de esta manera la sugerencia de Fine según la cual la lectura que ella propone es correcta, después de todo, porque involucra un error que detecta el *Fedón* (pág. 163).

¹⁰ El adverbio *vũv* es, de acuerdo con la interpretación de Fine, “*forward-referring*” o “*futur tense*”.

que referirse exclusivamente a su existencia prenatal. El argumento terminará validando, como sabemos por la conclusión, la segunda posibilidad (3b), en el sentido preciso (3b3) de que “el esclavo tuvo conocimiento por la totalidad de su existencia previa (hasta que lo olvidó)” (págs. 154, 159). Es obvio que leída, de esta manera, esta premisa tampoco compromete a Platón con ningún tipo de innatismo.

En el siguiente bloque argumentativo (pasos 7 a 10, págs. 155-60, 85e7-6a11), las cuestiones ya no girarán en torno al conocimiento sino a las creencias. El esclavo las tiene, de eso no hay duda, y es capaz, según Sócrates, de convertirlas en conocimiento. ¿Por qué? Su respuesta, para Fine, consiste en decir que esto es posible porque su alma “las tiene aprendidas por todo el tiempo (ἄρ' οὖν τὸν ἀεὶ χρόνον μεμαθηκυῖα ἔσται ἢ ψυχῇ αὐτοῦ)” (consecuente del paso 9, 86a8-9). Fine asimila el hecho de tener las creencias aprendidas al de tener conocimiento (pág. 159) e interpreta la fórmula “por todo el tiempo” de la misma manera que antes había interpretado el adverbio “siempre”. El paso 9 estaría entonces sentando la preferencia platónica con respecto a la disyuntiva planteada en el paso 3 (nuestras almas no han *adquirido* prenatalmente su conocimiento sino que *siempre* lo tuvieron en ese estado). Pero, a la vez, el mismo paso 9 estaría vinculado explícitamente esa condición prenatal con nuestra capacidad para conseguir conocimiento en esta vida. Es, finalmente, ese paso 9 el que permite sacar la conclusión problemática de que el alma es inmortal.

¿Por qué es tan importante para el argumento de la inmortalidad del alma suponer que ella *siempre* tuvo y, por tanto, *nunca adquirió*, los conocimientos prenatales? Después de todo, para mostrar su preexistencia (y, equivocadamente, su inmortalidad) bastaría con poner en evidencia que no los adquirió *en esta vida* –y eso es algo de lo que Menón puede dar fe en el caso del esclavo.

No encuentro una respuesta satisfactoria a esta pregunta en el libro de Fine (y creo que hubiera sido importante darla, para hacer más plausible su interpretación). Cuando la autora aborda la primera formulación de la teoría (págs. 106-14), hace referencia a una objeción de Leibniz según la cual, si se acepta que *todo nuestro conocimiento es una reminiscencia*, se produciría una regresión al infinito (deberíamos suponer que el conocimiento que recordamos mediante la investigación en *t1* lo habíamos perdido en *t0* y tenido en *t-1*; pero tenerlo en *t-1* también sería recordarlo; por tanto lo debimos

haber perdido en $t-2$ y tenido en $t-3$; etc.). Uno podría suponer, entonces, que la tesis de que el alma tuvo *siempre* ese conocimiento prenatalmente resolvería *avant la lettre* esa objeción, en el sentido de que mostraría que no todo nuestro conocimiento resulta de reminiscencias.

Pero, primero, ese no parece ser el diagnóstico de Fine. Según ella, en efecto, la regresión denunciada por Leibniz no constituiría un problema para Platón sino que sería “virtuosa” a sus ojos: mostraría que alma ha existido por un tiempo infinito en el pasado (pág. 111). Segundo, y primordialmente, aunque ese o un problema análogo fuera la cuestión precisa que Platón trata de resolver con su tesis de que el alma siempre tuvo conocimiento prenatalmente, faltaría mostrar convincentemente que eso es pertinente para el argumento que está desarrollando. Y el problema es, repito, que la misma inferencia se puede hacer a partir de estas dos proposiciones: 1. “la verdad sobre los seres está siempre en el alma antes de nacer” y 2. “la verdad sobre los seres la adquirió el alma antes de nacer”.

Supongamos entonces que la tesis en cuestión es importante (sobre todo) porque precisa la teoría de la reminiscencia. ¿Cambiaría realmente la interpretación que Fine propone si se acepta que el alma *adquirió* prenatalmente los conocimientos en algún momento? No lo creo. La doctrina podría seguir siendo no innatista, por un lado; por el otro, las mismas oscuridades, reconocidas por Fine (págs. 159, 165), quedarían en pie: Platón nunca explica por qué el hecho de haber tenido conocimiento prenatal (adquirido o no) nos permite realizar investigaciones exitosas en esta vida.

Dada esta oscuridad, ¿por qué suponer entonces que hay conocimientos prenatales y no solo opiniones verdaderas o contenidos de otro tipo? Esta pregunta sí tiene una respuesta explícita por parte de Fine. Pienso que puedo sintetizarla de esta manera: porque Platón busca explicar por qué es posible llegar al conocimiento mediante la reminiscencia y, según la intérprete, “se puede recordar conocimiento solo si alguna vez se tuvo ese conocimiento [...]” (pág. 154).¹¹ Déjenme llamar esa idea el “axioma de

¹¹ La frase termina, en este caso, “pero se lo ha olvidado desde entonces”. Del olvido me ocuparé en un momento. La idea aparece mencionada al menos dos veces más en el libro (págs. 110 y 111). Una variante, más radical, consiste en decir que “solo se puede recordar lo que alguna vez se conoció” (151, 164). Me interesa solo la primera versión. Ninguna, hasta donde logro ver, cuenta con apoyo textual en el *Menón*.

homogeneidad cognitiva”. La homogeneidad debe entenderse tanto en términos de la condición cognitiva del sujeto, como de sus contenidos cognitivos: si se rememora (explícita y conscientemente) un conocimiento p en $t1$, entonces se tuvo (explícita y conscientemente) ese mismo conocimiento p en $t0$. Me concentraré en lo que sigue en los contenidos cognitivos. El axioma, hasta donde logro ver, nunca es planteado en el *Menón*. Constituye, no obstante, una de las premisas básicas de la presentación de la teoría de la reminiscencia del *Fedón*. Toda reminiscencia, de acuerdo con ese texto, presupone un acceso cognitivo previo al objeto rememorado (*Fedón* 73c4-5). Si ese acceso cognitivo es del orden del conocimiento, su “recuperación” puede llegar a tener ese mismo estatus.¹²

El pasaje del *Fedón* en donde se plantea el axioma no es totalmente concluyente con respecto a la suerte de esos contenidos antes de su “recuperación”. Tengo la impresión, no obstante, de que la sugerencia de Platón es que no se pierden completamente. Sostiene, en efecto, que el modelo que está explicando funciona *sobre todo* (μάλιστα) “cuando se ha olvidado por el efecto del tiempo o la falta atención” (*Fedón* 71e1-3). Pero si funciona “sobre todo” en esas condiciones, no hay por qué asumir que el olvido sea una condición necesaria de la reminiscencia. De todos modos, tampoco parece que haya que entender ese olvido como una pérdida total de los contenidos. Los ejemplos que ilustran el modelo, en todo caso, parecen comprenderse mejor si no es así. Rememorar a la citarista que frecuenté hace años al ver una cítara cualquiera no es redescubrirla o volverla a conocer; es simplemente volverla a tener presente. Pero esto, intuitivamente, supone que yo conservaba de alguna manera su recuerdo. En el *Fedón*, pues, el axioma de homogeneidad parece ir de la mano de la conservación de los contenidos cognitivos –o al menos funciona también y sirve para caracterizar la reminiscencia si esos contenidos se conservan de algún modo.

Ahora bien, lo que en el *Fedón* puede no ser totalmente concluyente, se convierte en el *De memoria* de Aristóteles en una condición definitoria de la reminiscencia. De

¹² En el *Fedón* la tesis es presentada apelando de entrada a la noción de ἐπιστήμη. No creo, sin embargo, que haya que otorgarle el valor de conocimiento en sentido estricto (¿conocimiento-P?). Por eso utilizo la fórmula, menos comprometida, de “acceso cognitivo”.

acuerdo con el filósofo, “cuando se recupera (ἀναλαμβάνη)¹³ lo que antes se tenía como conocimiento, sensación o algo cuya posesión llamábamos recuerdo, eso es y entonces <ocurre> la reminiscencia de alguna de las cosas mencionadas” (*Mem.* 451b2-5). Esta definición suscribe sin duda alguna el axioma de homogeneidad cognitiva: si se rememoran conocimientos o sensaciones (“alguna de las cosas mencionadas”), se tuvieron previamente esos mismos conocimientos o sensaciones. Pero el axioma puede aplicarse siempre y cuando se los posea en calidad de recuerdos. Tienen, pues, que estar en nosotros, por un lado, sin que los ejerzamos, por el otro (cf. *Mem.* 449b18-20).

La definición que acabo de mencionar, se encuentra unas líneas antes de un pasaje del *De memoria* que Fine comenta (págs. 151-2) y que la obliga a matizar en algunos puntos importantes su interpretación del *Menón*. En esas líneas (451b9-12), Aristóteles busca distinguir la reminiscencia del reaprendizaje. Para conseguirlo, el texto apela, de manera oscura, a cierto “principio que está presente en” (ἐνούσης... ἀρχῆς) los que rememoran y que va más allá o que constituye un suplemento (πλείονος... ἢ) del principio a partir del cual se aprende. Ese oscuro principio se convierte en Fine en la “entidad persistente” o en el “rasgo entitativo” que cumple un rol causal “que vincula nuestro conocimiento previo a nuestra reminiscencia” (pág. 152). Creo entender que Fine lo interpreta, pues, como el requerimiento de conservación de los conocimientos en potencia que, en la definición de reminiscencia del *De memoria*, justifica el axioma de homogeneidad. El problema es que, como lo hemos venido entendiendo, ese axioma concierne exclusivamente contenidos cognitivos. Dado que Fine no quiere comprometer a Platón con el innatismo (y más específicamente con innatismos que planteen la posesión al nacer de condiciones cognitivas o de contenidos cognitivos), debería entonces rechazarlo de plano. El olvido, que el *Menón nunca* tematiza pero que Fine se ve obligada a postular (pág. 154), debe entenderse, para hacer su interpretación plausible, de la manera más radical: todo contenido cognitivo que se haya tenido antes de nuestro nacimiento se perdió con nuestra venida al mundo.

¹³ En el *Menón*, Platón utiliza exactamente el mismo verbo para describir el proceso de reminiscencia (85d3-7). Fine lo discute en la pág. 150 y no le da el sentido de “recobrar” sino el de “tomar de sí” (*take up*).

No obstante, la posición de Fine en torno a ese “rasgo entitativo” es ambivalente. Por un lado, deja abierta la posibilidad de que se lo pueda suponer en el *Menón*, pese a que nunca haya sido tratado explícitamente (pág. 165). Esa posibilidad, no obstante, no refutaría su interpretación. Bastaría para satisfacerlo, según ella, con aceptar que la posesión de conocimientos prenatales da lugar en nosotros, al nacer, a cierta *disposición* hacia el conocimiento y la verdad, disposición que, de todos modos, debería entenderse de manera muy general (es decir, sin que sea relativa a ciertos conocimientos específicos). Si, pues, hay que aceptar el “rasgo entitativo” en el *Menón* y, por tanto, atribuirle a Platón cierto tipo de innatismo, bastaría con suponer, en sus términos, que se trata de un “innatismo disposicional débil” (pág. 152). La otra posibilidad, por otro lado, también compatible con la ausencia de tematización del “rasgo entitativo” en el *Menón*, consistiría en decir que efectivamente Platón no lo acepta en absoluto y suponer entonces que para él reminiscencia y reaprendizaje son exactamente lo mismo (pág. 152, 165).

Pienso que ambos miembros de esta disyuntiva ponen en problemas el argumento de Fine. No creo, primero, que haya razones históricas para validar su primer miembro. El “rasgo entitativo” involucra, como vimos, necesariamente la conservación de contenidos en el caso de Aristóteles y no supone obligatoriamente su pérdida total en el caso del Platón del *Fedón*. Interpretarlo entonces en términos de una mera disposición no parece históricamente viable. Pero incluso si esa interpretación se pudiera validar de alguna manera, la versión disposicional débil que propone Fine no parece en absoluto corresponder a sus necesidades argumentativas. Ella suscribe, como vimos, el axioma de homogeneidad y ese axioma tiene que ver con contenidos cognitivos *específicos*. Solo le serviría a Fine, entonces, “el innatismo disposicional fuerte”. Pero si esto es así, tendría que aceptar ciertas consecuencias que están lejos de ser compatibles con el sentido de la teoría de la reminiscencia en el *Menón*. Según ella, en efecto, ese innatismo disposicional fuerte supone que “adquiriremos inevitablemente el conocimiento o las creencias que estamos innatamente dispuestos a adquirir, si tenemos algún tipo de experiencia y si alcanzamos cierta edad” (pág. 145). Pero entonces, ¿para qué investigar? ¿Para qué todas

esta teoría que, desde un punto de vista dramático, es presentada como una invitación a dejar la pereza a la que nos llevaría la paradoja?¹⁴

Los problemas con la otra posibilidad son distintos pero igualmente serios. La oscuridad en la nos habría dejado Platón con respecto a la manera como funciona su teoría, en caso de aceptar la versión de Fine, sería total. No habría nada en el texto que justificara que los conocimientos prenatales nos permiten, aun perdidos completamente, investigar exitosamente en esta vida. El valor filosófico de la teoría sería, por tanto, mínimo. Habría que aceptar, además, que el concepto de “reminiscencia” del *Menón* es en el mejor de los casos una metáfora y en el peor el resultado de una confusión.

Uno estaría dispuesto a aceptar ambas consecuencias si la lectura de la “tercera etapa” que propone Fine se impusiera contundentemente. Pero esto está lejos de ser el caso. El argumento de la inmortalidad del alma, en su versión, consistiría en descartar una premisa que probaría con la misma fuerza que la premisa aceptada la conclusión que se busca alcanzar. La premisa aceptada, además, no le quita ni le pone nada realmente decisivo a la teoría, tal como ella la entiende. La interpretación propuesta de ciertas nociones clave del argumento (como “siempre”, “por todo el tiempo”, “ahora”) no es de ninguna manera obvia. Yo estaría dispuesto a aceptar “ahoras” futuros y “siempre” circunscritos si de ahí resultara un argumento rico en repercusiones filosóficas. Aquí, sin embargo, no creo que esto ocurra.

La interpretación de Fine no termina, pues, de convencerme. No obstante, al menos en mi caso, tiene un efecto indiscutiblemente positivo: la lectura innatista, que siempre había asumido como obvia, ya no me parece tal.

El requerimiento de conocimiento prenatal que Fine encuentra en el *Menón* permite según ella distinguir la propuesta platónica de las de Aristóteles, los epicúreos y los estoicos. Ninguno de ellos, en efecto, acepta la idea de que haya un alma preexistente y llena de conocimientos gracias a la cual, una vez perdidos al nacer, podamos investigar exitosamente y obtener conocimiento en esta vida. Todos estos filósofos, no obstante, le conceden más de un punto al Platón de Fine. En primer lugar, ninguno suscribe ninguna

¹⁴ La respuesta obvia, de corte estoico, consistiría en decir que esos conocimientos no son necesariamente explícitos y conscientes y que, mediante la investigación, se adquiriría esa condición cognitiva. No veo, no obstante, qué elemento textual del *Menón* pudiera apoyar esa lectura.

forma del principio de conocimiento previo. Para ellos no es necesario suponer que una investigación exitosa sobre q deba partir del conocimiento de q (del conocimiento-P de q o de una cognición superior al conocimiento-P), ni de ningún otro conocimiento relevante (conocimiento-P o una cognición superior de r , s o t , por ejemplo) para el conocimiento de q . En segundo lugar, todos ellos plantean, en cambio, la necesidad de alguna cognición inferior al conocimiento-P para investigar, una cognición inferior que, en todos los casos, es posible asimilar a lo que Platón considera una creencia verdadera. Todos, por tanto, resuelven o resolverían la paradoja de Menón de la misma manera como lo hace Platón: rechazarían S3, por un lado, y mostrarían que bastan creencias verdaderas para investigar exitosamente, por el otro.

Consecuentemente, ninguno de ellos, como el Platón de Fine, suscribe una teoría innatista del conocimiento, en particular si se trata de teorías que propongan condiciones cognitivas o contenidos cognitivos innatos. Ciertas afirmaciones de Aristóteles, no obstante, podrían dejar pensar que él acepta que nacemos con una tendencia natural hacia la verdad. Pero este aparente innatismo disposicional, necesariamente débil, no parece cumplir ningún papel importante en la epistemología aristotélica. Tampoco en el caso de los epicúreos es necesario apelar ni siquiera a un innatismo disposicional débil para entender sus planteamientos. Los estoicos, en cambio, sí adoptaron un innatismo disposicional en su versión fuerte. Ellos suponen, en efecto, que llegados a cierta edad, todos los seres humanos adquirirán las *prolepseis* comunes, aun si no todos son capaces de ser conscientes de que las tienen.¹⁵

Este consenso aparente en torno a las condiciones necesarias para la investigación parece romperlo Sexto Empírico. Como es bien sabido, los pirrónicos se definen a sí mismos por su condición de investigadores. Es obvio que ninguno de ellos asume que el conocimiento constituye un requisito para la investigación, porque todos declaran no tenerlo. Todo indica, por lo demás, que ninguno supone de entrada que tenga creencias verdaderas. Es más, de acuerdo con algunas interpretaciones deberíamos suponer que

¹⁵ Este resumen de los resultados de la segunda parte está basado en las conclusiones de Fine presentadas en las págs. 296-298.

ellos investigan sin tener *ningún* tipo de creencia.¹⁶ ¿Es posible, en esas condiciones, investigar? Los estoicos y los epicúreos les plantearon sendas objeciones a esa posibilidad a los escépticos.¹⁷ Los dos capítulos finales de Fine se dedican a presentarlas y a exponer las soluciones propuestas por Sexto.

No voy a repetir aquí los excelentes análisis que propone Fine de ambos argumentos y de las consecuencias que implican las respuestas de Sexto. Quisiera solamente plantear un problema general con respecto a la inclusión del escepticismo en el programa del libro. Si hasta aquí hemos tenido que considerar, más que las condiciones de posibilidad de la investigación, aquellas de la investigación exitosa, me parece claro que con Sexto se produce una ruptura temática importante. La práctica investigativa del escéptico no parece, en efecto, estar encaminada primero a obtener resultados medibles en términos de conocimiento, aun si ella misma no niegue la posibilidad de que se los pueda obtener. Pero si es el caso, creo que la noción de investigación que está en juego es sustancialmente diferente de la que se había manejado hasta este punto del libro. Veamos.

Uno de los pasajes de Sexto citados por Fine (el que introduce la objeción estoica) comienza de esta manera: “puesto que dirigimos nuestra investigación contra los dogmáticos (πρὸς τοὺς δογματικούς), haremos una revisión de manera concisa y esbozada de cada una de las partes de la llamada filosofía, habiendo primero respondido a aquellos que siempre repiten que los escépticos no pueden investigar ni, más en general, pensar las cosas sobre las que ellos dogmatizan” (*PH* 2.1-2, citado y comentado por Fine en la pág. 321). ¿Qué quiere decir “investigar *contra* los dogmáticos? Una respuesta

¹⁶ En su libro (págs. 329-30), Fine retoma la distinción, que había introducido en su artículo “Scepticism, Existence, and Belief” (*OSAP* 14, 1996, 273-90), entre el “No Belief View” y el “Some Beliefs View”. Como en ese artículo, apoya el segundo punto de vista. Lo interesante de los análisis de Fine es que, independientemente de cuál sea el punto de vista adoptado, habría problemas para entender qué quiere decir pensar.

¹⁷ La objeción estoica (*PH* 2.2-3) es general y constituye para Fine una variante de la paradoja de Menón (la “paradoja de la investigación escéptica”) (pág. 320). Tiene la estructura de un dilema que plantea la imposibilidad de investigar ya sea que haya aprehensión (*katalêpsis*) del objeto investigado, ya sea que no la haya. La objeción epicúrea (*M* 8.337) se concentra en la investigación acerca de la existencia de la prueba. Investigar sobre la prueba supone, según ellos, tener un concepto (*ennoia*) de prueba. Pero, por un lado, si tienen un concepto de ella, la prueba existe; no tendría sentido por tanto investigar si la prueba existe. Si, por el otro, no tienen un concepto de prueba, no pueden investigar nada al respecto.

obvia consistiría en sostener que de lo que se trata es de *refutarlos*. Si es el caso, su objetivo sería el de mostrar que, dada la tesis dogmática p , hay razones suficientes que prueban que p no es verdadera. Este resultado podría ser importante en términos de conocimiento. Se descartaría así una falsa creencia, despejando el terreno en el que se lo podría cimentar. Es más, si la disyuntiva “ p o no- p ” constituye una instancia evidente del tercio excluso, la refutación de p sería una prueba suficiente de que no- p es el caso.

Esta respuesta, sin embargo, no corresponde en absoluto a lo que Sexto plantea luego de sus múltiples muestras de “investigación” (sobre todo en los *Esbozos*). La conclusión de sus ejercicios argumentativos consiste sistemáticamente en afirmar que hay que suspender el asentimiento con respecto a p , es decir, en aceptar que p no es más verdadera que falsa. Dado que normalmente el argumento ha dado razones para rechazarla y que tenemos que presumir que, de alguna manera, el investigador escéptico las hace suyas, tenemos que suponer que, implícitamente, también ha hecho suyas las razones que argüía el dogmático para aceptarla o que el escéptico está en condiciones de argüir razones con la misma fuerza.

No es posible, por tanto, suponer que la investigación nos ha llevado a refutar p . Al terminarla, el investigador se encontrará, más bien, en un estado de total indeterminación con respecto a su verdad. Pero si no hay refutación, tampoco hay ningún avance hacia el conocimiento. Lo único que se ha obtenido es un *pathos*, un efecto en el investigador. Sexto plantea en el libro primero de los *Esbozos* que de ese efecto depende otro, la tranquilidad, que es en últimas lo que ha estado buscando el pirrónico desde el comienzo (*cf. PH 1.8-10*).

¿Qué es entonces dirigir la investigación *contra* el dogmático? Muy seguramente hay que suponer que la fórmula no tiene que ver con sus *tesis*, sino con cierta actitud que lo caracteriza. Sexto habla a menudo de su *precipitación* (*PH 1.20, 177, 186, 205, 212, 237; 2.21; 3.2,235*). Llega hasta presentarla como una enfermedad, de la que, filantrópicamente, él y los suyos ofrecen la cura (*PH 3.280-1*). Si el dogmático es un precipitado es porque asume que ya tiene las respuestas, cuando en realidad la “irregularidad de las cosas” le muestra constantemente que no es el caso. Pero esas certezas sin fundamento no son patológicas por el simple hecho de ser falsas. Lo son

porque a la larga producen intranquilidad. La “investigación contra el dogmático” es esencialmente una manera de evitarla.

No creo que esta manera de caracterizar la investigación quepa para describir la actividad que el Platón del *Menón* quiso rescatar con la teoría de la reminiscencia. Funcionalmente, al menos, se trata de dos actividades diferentes. Producir efectos en el investigador o acabar con actitudes problemáticas es, después de todo, algo distinto a encontrar la verdad. Si la investigación escéptica busca obtener lo primero y la platónica pretende lo segundo, se trata de dos investigaciones diferentes.

Pero, podría contra argumentar Fine, hay textos pirrónicos en los que se presenta explícitamente su actividad como una búsqueda de la verdad (Diógenes Laercio 9.70). Hasta donde logro entender, ese tipo de afirmaciones también pueden caracterizar la investigación escéptica, pero de una manera formal y derivada. El investigador pirrónico no niega, ni puede negar, la posibilidad de alcanzar la verdad sobre *p*. Dado que se encuentra en una total indeterminación con respecto a ella, ha de hecho abierto de nuevo el camino para poderla alcanzar. Ese camino estaba cerrado por la precipitación de los dogmáticos.¹⁸ El investigador pirrónico puede, además, tener la esperanza de que las mismas competencias que le han permitido reabrir el camino sean las que lo puedan llevar alguna vez a la respuesta. No creo que tenga otras competencias distintas, ni que le interese desarrollar alguna nueva. Para hacerlo, no obstante, tiene que volverse a sentir intranquilo con respecto a *p*; tiene que abandonar su suspensión del asentimiento. Mientras tanto, esa posibilidad solo contará como una posibilidad formal.

Releyéndome, me doy cuenta de que, por un mal hábito académico, insistí más en los problemas que en las fortalezas del libro. No quiero dejar la impresión, por mis críticas, de que el trabajo de Fine no haya obtenido resultados importantes e innovadores. Los hay y en cantidades extraordinarias. Cada uno de ellos, además, está sustentado cuidadosamente y cumple un papel evidente dentro de la argumentación general. Se trata,

¹⁸ Creo que esto es precisamente lo que sugieren los párrafos iniciales de *PH* (1.1-4): hay quien, con respecto a la investigación, supone que ya ha llegado a un descubrimiento, es decir, que se acabó. Si el escéptico sigue investigando es porque no asume la posición dogmática, pero tampoco la académica, según la cual ninguna investigación lleva a algo. El párrafo es analizado por Fine en las págs. 320-1.

insisto, de un libro excelente, que sin duda alimentará en lo que sigue las discusiones sobre la epistemología antigua. En mi caso, su lectura me enseñó muchísimo y me llenó de preguntas y dudas. Yo no esperaba menos de un verdadero texto de filosofía.

Alfonso Correa Motta
Universidad Nacional de Colombia
Grupo Peiras