

Τάξις

Revista de Filosofía

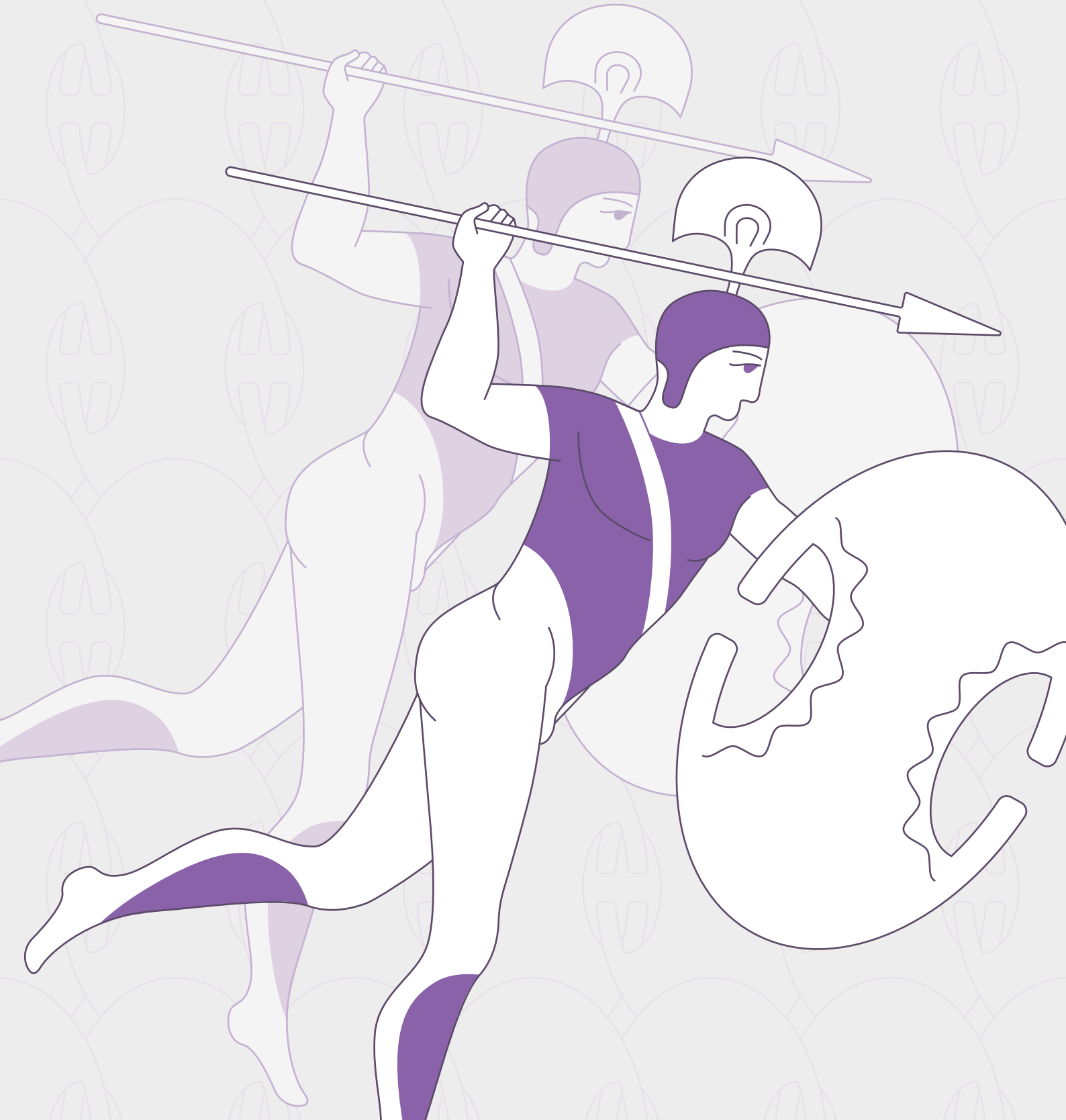
Publicación semestral del

Doctorado en Filosofía

Departamento de Humanidades y Artes

UNLa

Volumen 11 · 2025



Universidad Nacional de Lanús

Rector **Mtro. Daniel Bozzani**

Vicerrectora **Prof. Georgina Hernández**

Departamento de Humanidades y Artes

Director **Dr. Aritz Recalde**

Doctorado en Filosofía

Director **Dr. Ignacio Soneira**

Revista Τάξις

Directores

Dr. H. Daniel Dei
Dra. Marisa Divenosa

Editores responsables

Dr. Ignacio Soneira
Dra. Marisa Divenosa

Editores asociados

Vanina Beviglia
Martín Cieri
Juan Líbano

Secretaría administrativa

Melina Ferreyra

Comité Editorial

Dra. Ivana Costa (UBA - UCA)
Dr. Alberto Damiani (UBA - CONICET)
Dra. Macarena Marey (UBA - CONICET)
Dr. Sérgio Ricardo Silva Gacki (UNIPAMPA - Brasil)
Dr. José Luis González Quirós (Universidad Rey Juan Carlos - España)
Dr. José Luis Guzón Nestar (CES Don Bosco -
Universidad Complutense de Madrid - España)
Dra. Françoise Prioul (Université Paris XIII Cité - Francia)
Dr. William Sweet (Saint Francis Xavier University - Canadá)

Diseño gráfico y editorial

Melisa Cerda

Τάξις es una revista cuyo objetivo es proporcionar un lugar para trabajos de actualidad filosófica, debates, posiciones críticas, interpretaciones textuales y relecturas, orientadas a problemáticas éticas.

El nombre evoca una doble cuestión que está ya presente en los orígenes de la filosofía. Por un lado, Τάξις es el término con el que el personaje platónico Sócrates designa su compromiso filosófico y vital. En el pasaje 28d7 de la Apología leemos:

“Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna más que la deshonra”; y agrega poco después que “sería indigno (...) que (...) ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandone mi puesto por temor a la muerte o cualquier cosa” (Ap. 29a).

Literalmente, en un sentido muy general, el término puede traducirse como ‘orden’, ‘cargo’, ‘deber’, y era un término castrense que designaba la disposición del frente del ejército en el avance de la batalla. Por extensión entonces refiere al lugar particular que cada uno de los miembros del ejército tenía, lo cual era especialmente importante en la formación hoplita; allí, en el avance con escudos trabados entre los guerreros, que formaban una verdadera pared, cada uno de los puestos era fundamental, ya que, al dejar su lugar uno de los hoplitas, toda la pared se debilitaba. Esto es lo que deberíamos entender cuando Sócrates dice que prefiere morir, aun siendo objeto de un juicio injusto, antes de abandonar su Τάξις, el lugar en que Apolo lo situó para bien de los atenienses.

Τάξις designa así un compromiso vital que se traduce en la perspectiva socrática de que lo importante no es vivir, sino vivir bien (*Critón* 48b7). Las implicaciones de este ‘vivir bien’ nos comprometen con una vida examinada, que tiende a promover la racionalidad y el compromiso de nuestros actos. Esta actitud crítica, auténtica y abierta es la que representa el espíritu de nuestro doctorado. Es por esto que hemos elegido el nombre de la publicación, pensando tanto en el lugar de responsabilidad en el que nos reconocemos como intelectuales situados en nuestro espacio, como en el valor de cada particularidad y singularidad que se suma a ella, sin la cual la fuerza de la totalidad no sería la que tiene. Así, es nuestra aspiración que Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa encuentre también su anclaje y su lugar de crecimiento común en las páginas de la Revista de Filosofía Τάξις.

Presentación

Índice

Primera Página

Artículos

La filosofía argentina y la batalla cultural

Ignacio Soneira

Algoritmos analógicos y digitales.

Una revisión de la metáfora antropomórfica de la IA

Carlos Andrés Martín

Las definiciones preposicionales en Sexto Empírico

Edith Soledad Latella

Filosofía y misterios en el *Fedón* de Platón

Agustín Brousseau

Reseñas críticas

Lucas Soares · *¿Qué es esa cosa llamada filosofía?*

Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2025; 144 páginas.

(Gustavo Divenosa)

Actualidad académica

Normas de publicación

En este nuevo volumen de *Táxis. Revista de Filosofía* del Doctorado en Filosofía acercamos al lector cuatro artículos sobre temas diversos de actualidad en la discusión filosófica. Celebramos además la presentación de nuestra publicación en el Primer Encuentro de Revistas del Departamento de Humanidades y Artes de nuestra Universidad.

En el primer artículo, focalizado en la filosofía argentina, el Director de nuestro Doctorado propone una reflexión sobre el panorama actual. El artículo repasa algunos de los debates actuales relativos a la existencia de la filosofía argentina, sus fines y sentido. Para ello recorre algunas de las principales escenas de la película *Puan* (Alché y Naishtat, 2023) en las que el personaje Marcelo Pena (Marcelo Subiotto), encarna a un profesor de Filosofía que habita en la Ciudad de Buenos Aires. Sus múltiples avatares y posicionamientos, revelan una toma de posición por parte de los directores en el debate, resultando una excelente descripción de las condiciones de hacer filosofía en Argentina en la actualidad.

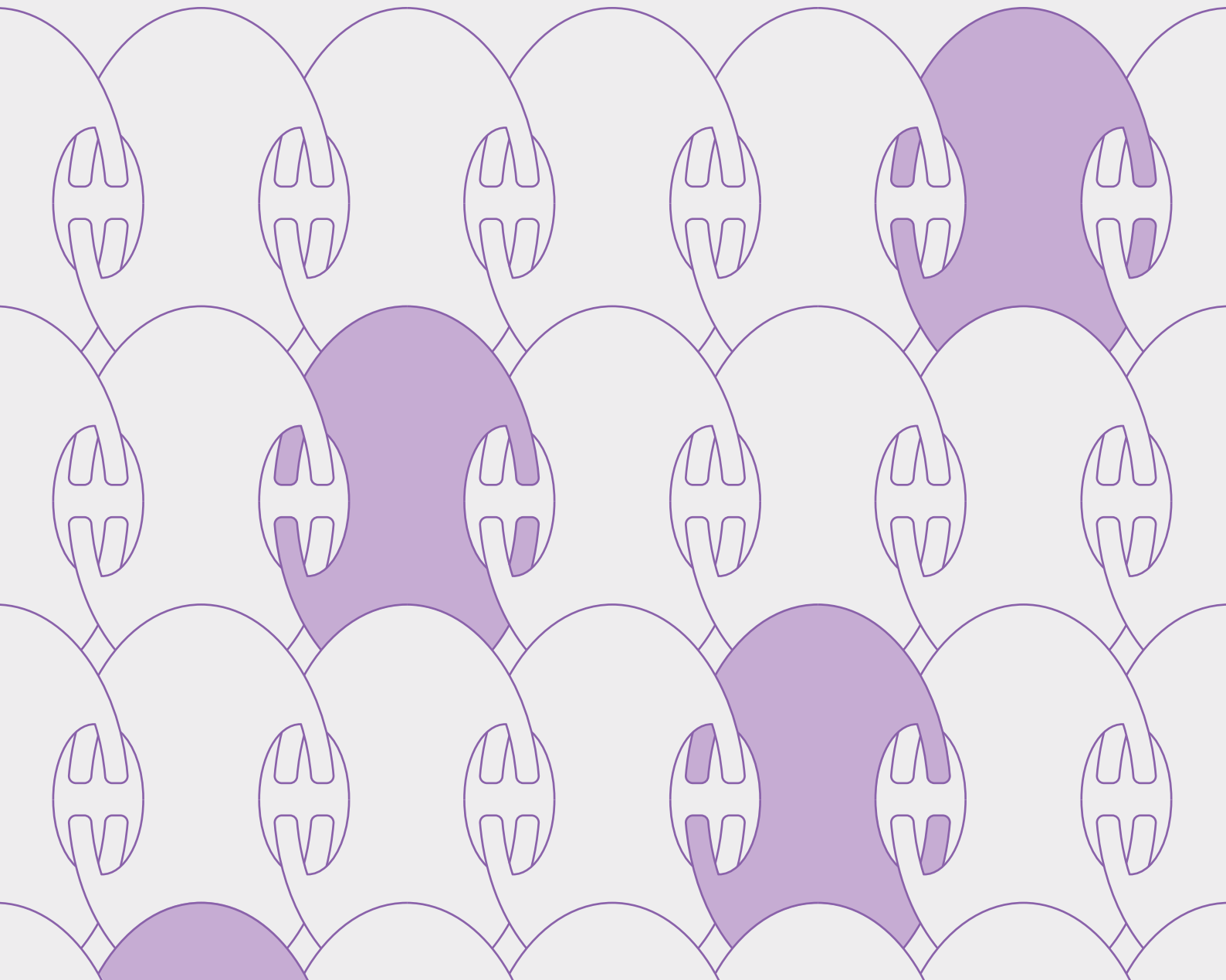
En una línea que también problematiza factores urgentes de nuestra realidad, Carlos Martín propone “Algoritmos analógicos y digitales. Una revisión de la metáfora antropomórfica de la IA”. Allí cuestiona los supuestos presentes en la teoría de los juegos como modelo probabilístico de acción, articula la noción de juego con la de campo e introduce el “algoritmo analógico”. Analiza luego algunos aspectos matemáticos del concep-

to de perceptron y su analogía con las neuronas humanas, para terminar presentando los orígenes políticos de esta metáfora para ponderar riesgos de su utilización en el contexto argentino.

Completan el volumen dos artículos orientados al pensamiento clásico griego. El aporte de Edith Soledad Latella, “Las definiciones preposicionales en Sexto Empírico”, se detiene en estructuras sintácticas y léxico que utiliza el filósofo para centrarse en el análisis de la definición del criterio lógico en sentido “particularísimo” y en su vínculo con el planteo del escepticismo de Carnéades, tal como Sexto lo presenta en sus *Adversus Mathematicos*. Agustín Brousson, por su parte, propone revisar la “Filosofía y misterios en el Fedón de Platón”. Allí trabaja sobre las referencias directas e indirectas a los misterios en *Fedón* y en *Banquete*, mostrando que poseen un protagonismo mucho mayor en *Fedón*. A partir de una breve recapitulación de puntos centrales de la argumentación sócrática a lo largo de dicho diálogo y de un sucinto análisis del fenómeno de los misterios, el artículo pretende ofrecer una interpretación del mentado protagonismo.

Como es también habitual en nuestra publicación, contamos con información sobre bibliografía recientemente publicada y con noticias de eventos académicos pasados y próximos. Les deseamos una buena lectura y les agradecemos el acompañamiento de siempre.

Τόξις **Artículos**



La filosofía argentina y la batalla cultural

por Ignacio Soneira

UNLa - UBA - UNSAM



En una escena de la película *Puan* (Alché y Naishat, 2023), le preguntan a Marcelo Pena (Marcelo Suiotto): “¿por qué le dicen pensamiento argentino y no filosofía argentina?” A lo cual, este contesta un tanto desorientado: “es que no hay una tradición, es todo un tema ese”. Marcelo, un profesor de filosofía desalineado que da clases con igual pasión en un barrio popular que en las aulas de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, no pudo reunir grandes antecedentes académicos para reemplazar a su mentor intelectual luego de su repentino fallecimiento, el histórico titular de la cátedra de Filosofía política (nada casual). Pena tiene que competir para acceder al cargo con Rafael Sujarchuk (Leonardo Sbaraglia), el modelo prototípico del filósofo institucionalizado contemporáneo: lleno de papers, antecedentes y nombramientos en universidades del extranjero, ligado a intelectuales de reconocimiento internacional y, como detalle adicional, habla alemán, la lengua de la filosofía según Heidegger. Para acentuar el contraste con Marcelo, es fachero, carismático, extrovertido y tiene una relación sentimental con una jovencísima actriz mainstream (Lali Espósito).

Con pericia del mundo que describen, los directores de *Puan* reintroducen una vieja discusión acerca de las condiciones de hacer filosofía en Argentina y, con ella, ingresan de lleno en la cíclica pregunta sobre la filosofía argentina. Lo hacen con mayor alcance y eficacia que un centenar de libros y artículos que vienen pregonando su existencia con argumentos de diverso calibre desde hace dé-

cadadas¹. La película expone el debate a un público ampliado por medio de una comedia (¿habría otra manera?), lo que no pudieron dossiers especializados, mesas temáticas, conferencias, simposios e incluso congresos, restringidos a ámbitos académicos, de “gabinete”. Quizás, como sostiene Oscar Terán en su texto “45 años de Filosofía en la Argentina” (1994, 51-57), allí reside parte de la cuestión, en articular la filosofía con aquello Otro que no es filosofía. Lo cual lo conduce a aclarar:

Me refiero aquí a la enorme dificultad de la filosofía para articularse con prácticas culturales, esto es, para materializarse en ideas que organicen una problemática en torno de la cual una sociedad pueda construir y discutir su propia realidad (52).

En rigor, ¿existe una filosofía radicada en este territorio que pretenda participar de un debate cultural que trascienda los estrictos circuitos de la filosofía institucionalizada? Para Terán la respuesta es negativa: la filosofía hecha en Argentina ha renunciado hace décadas a participar de un debate cultural, dejó de hablarle a la sociedad para cimentar una práctica endogámica y de especialista.²

No casualmente él, histórico titular de la única materia en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires dedicada a temas nacionales y/o latinoamericanos (Pensamiento argentino y latinoamericano)³, dedicó una gran cantidad de escritos y entrevistas a polemizar con la idea de

1 Superó los 140 mil espectadores desde su estreno en cines en el país y los 45 mil en España, sin contar los porcentajes de reproducción en plataformas por stream y descargas. Sumado a decenas de reseñas, entrevistas a los actores y críticas especializadas.

2 “Tiempos hubo en los que el intelectual argentino de la filosofía hablaba hacia la sociedad, y mi sensación es que

a partir de la década del 30 y luego del 40 la filosofía habla cada vez más hacia el interior de la institución”

(Terán, 1994, 53).

3 En la reforma del último plan de estudios en la carrera de Filosofía de la FFyL de la UBA, se incorporó la materia Filosofía de la cultura, que introduce autores latinoamericanos y algunas líneas de la llamada “filosofía de la liberación”.

que existiera algo así como una filosofía argentina o incluso latinoamericana. Para Terán era una pregunta que respondía más al supuesto etnocéntrico de que toda cultura merece una identidad filosófica que a una realidad fáctica. Sostenía que por el modo en el que los saberes se configuraron en las periferias, no se habían dado las condiciones para el desarrollo de filosofías originales. En efecto, sostenía: “me parece que no hay cosa pensada en el interior de estas latitudes, que no haya sido pensada en otros lugares” (Terán, 2006: 99). Hacer filosofía en América Latina, sería entonces: dialogar, receptar y traducir ideas en circulación -mayormente provenientes de Europa-, pero sin una pretensión de originalidad y mucho menos, sin la expectativa o el mandato de dar con “el ser nacional” (Terán, 1994: 53). En alguna medida, eso era lo que enseñaba en su cátedra. Por un lado, la recepción en la obra de los intelectuales nacionales de climas y corrientes de época (positivismo, romanticismo, modernismo culturalista, etc) y, por otro, cómo las ideas en su historia ayudan a reflexionar sobre la conformación de una ideología argentina.

Sin ir más lejos, esta es una tensión que expone con claridad la película Puan. Marcelo Pena es un excelente receptor y traductor del gran canon de la filosofía europea. Con ejemplos didácticos y aggiornados a la realidad de sus estudiantes, explica Rousseau y Heidegger con maestría docente. Filósofa con ellos a partir de los autores, hace filosofía, interpreta desde la realidad de sus estudiantes. Enseña de ese modo el concepto de Estado en el Leviatán de T. Hobbes, utilizando como ejemplo la presencia de un gendarme en el aula, enviado por el gobierno para garantizar la llegada del docente en un barrio en apariencia inseguro. Incluso, en una clase un estudiante le acerca un libro de José Mariátegui y Pena le contesta: “sí, es un pensador peruano que leyó muy bien el Contrato Social, por eso nosotros leemos directamente a Rousseau, porque la cursada es breve y no tenemos tiempo de leer todas las derivas de ese pensamiento”. La situación derivativa del pensamiento latinoamericano, explica su exclusión del canon.

Hace 20 años, la revista La Biblioteca dedicó un extenso número a la problemática que nos convoca. Decidió titularlo con una pregunta más que con una afirmación (“¿Existe la filosofía argentina?”). Allí, Horacio González en el prólogo, mientras introducía el ecléctico contenido de la publicación, defendía el sentido de proponer una vez más la indagación:

Estamos perfectamente advertidos sobre los riesgos del mal particularismo o de lo que en los últimos años viene siendo denunciado como sustancialismo u ontologismo. Pero, ciertamente, esto es muy frágil como denuncia. No pueden ser motivo de censura, salvo para funcionarios de un sumario guardarropas filosófico, conceptos que alientan problemas de muchos siglos de filosofía, por lo que mentar palabras de un gran legado universal para sospecharlas, puede convertirse en una voluntaria ceguera que cree apartarse del “esencialismo” cuando en realidad abandona el pensamiento intenso (González, 2005: 5).

En última instancia, la oposición planteada no sería entre particularismo y universalismo, entre esencialismo e historicismo, entre América y Occidente, sino entre una filosofía que se pregunta sólo por su propia existencia y una cuyos pensamientos son capaces de activar resortes sociales y culturales más allá de los márgenes de las estrictas convenciones académicas. En rigor, la filosofía local sería mucho más que mera recepción de modas foráneas para González, solo si logra conducir “un pensamiento intenso” trascendiendo los gabinetes, las investiduras y los papers.

En aquel número, el propio Terán recuperaba la figura de Francisco Romero, para afirmar que los guías espirituales no han sido estrictamente hombres de gabinete, sino sujetos dedicados a “la práctica de la cultura”. De ese modo, afirmaba: “el jefe espiritual es siempre un político de la cultura” (Terán, p. 43). Esta idea ciertamente se corresponde con aquello que Jorge Dotti sostiene a propósito de la filosofía en el país comprendida entre el romanticismo rioplatense y la década del 20 del siglo pasado, cuya tarea era básicamente ser el respaldo doctrinario de los proyectos políticos. Por esa razón, sostiene, muchos grandes políticos argentinos como Alberdi, A. Alsina, Alem, Goyena dieron clases de filosofía (Dotti, 1983:16).

Silvia Schwarzböck reactualizó el debate en su trabajo Los espantos. Estética y posdictadura (2016), generando las condiciones para una discusión entre otros investigadores que se tradujo en el dossier “Preguntas al borde del abismo. Los Espantos Debate” de la revista Ideas (2017).

En el libro, volcado a reflexionar sobre el período posdictatorial en el país, Schwarzböck respondía en un pasaje al artículo de Fogwill titulado “La

filosofía: un destino menor”, que uno de los problemas centrales al momento de pensar en una filosofía nacional sería la falta de una tradición. Lo hacía en estos términos:

Quien lee a Alberdi, a José Ingenieros o a Ezequiel Martínez Estrada, pero también quien lee a Carlos Astrada, Rodolfo Kusch o a Enrique Dussel, busca explicar algo distinto que quien lee a Kant, a Hegel o a Marx. Ningún filósofo lee filosofía alemana -ni siquiera los alemanes- solo para entender Alemania. Por eso quien enseña una materia de la carrera de filosofía y quiera reemplazar autores europeos o norteamericanos por autores argentinos tiene que encontrar, en el respectivo campo, no la tradición, sino las excepciones (Schwarzböck, 2016: 85).

Si la filosofía argentina tiene una tradición o es un proyecto a construir, forma parte de un debate que se mantiene como una constante en la historia del país y que expone la posición del interlocutor. Es notorio que hace casi 200 años Juan Bautista Alberdi proponía la creación de la filosofía nacional como fundamento de una nación libre y soberana⁴ y hoy seguimos discutiendo si esa tarea fue abandonada o siquiera iniciada. En última instancia ¿cómo se constituiría una tradición?⁵ ¿Tiene ello que ver con una originalidad distinguible de las producciones de un conjunto de filósofos a lo largo de la historia o con una serie de tópicos abordados de forma recurrente? ¿Tiene que ver con su incorporación a una historia universal de la filosofía desarrollada en los centros legítimos del saber filosófico? Es evidente que tenemos en el país pensadores que adscriben a distintas tendencias dentro del campo de la filosofía y cuya textura ideológica y procedimental es variopinta. Es difícil considerar que sus desarrollos de forma conjunta den lugar a una tradición orgánica. En buena medida, la profesionalización de la filosofía ha conformado un corpus heterogéneo de producciones,

muchas hiperespecíficas y desconectadas entre sí, como sostienen sus críticos.

Por otro lado, la afirmación polemista de Schwarzböck, exponía al unísono otra costura del mismo saco: a la falta de una tradición de sistemas filosóficos a destituir, como en el caso de la filosofía alemana, francesa o inglesa, se tiende a santificar un género: el ensayo (84)⁶. Esta sacralización del ensayo, enunciada como espíritu de la filosofía argentina, termina logrando, sostiene la autora, que el género ocupe, con la ayuda de los estudios culturales, el lugar más conveniente para el relato de la Gran filosofía europea. En definitiva, se termina ponderando como originario de América, lo que se ve como original desde el espíritu europeo.

El ensayo de Schwarzböck, abreva finalmente en la cuestión medular que venimos indagando para la filosofía argentina: su vocación política, o como lo llama ella, “el servicio público”. De ese modo:

Los filósofos argentinos del siglo XX –a los que Fogwill acusa de no cumplir el destino originario de la filosofía– piensan en los mismos términos que los del siglo XIX, como si siempre tuvieran que optar, para posicionarse políticamente, entre poblar el desierto o unirse al malón (Schwarzböck, 2016: 86).

Transferirían entonces a la política lo que los filósofos europeos hicieron (y hacen) con su herencia filosófica local. De ese modo, hacer filosofía en Argentina sería equivalente a intervenir políticamente, resultando la única posibilidad el salir fuera de sí para reafirmarse en su identidad. Ello es lógico, dice la autora: “si el enemigo de la filosofía argentina es, invariablemente, la ideología argentina y si el pensamiento ha formado parte, por tanto tiempo, de la plusvalía” (86).

Ahora bien, cómo sostiene Mariano Gaudio en “Decantaciones omnívotas”, o asumimos que “los filósofos no se ocupan de lo público y de lo concreto o que cuando toman posición y se embarran en decisiones, se convierten en intelectuales de un determinado sector social o en pensadores de coyuntura” (Gaudio, 2017:177). O sea, o en el barro

4 “Tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional es crear la filosofía nacional y, por tanto la emancipación nacional”. (Alberdi, 1955: 53).

5 Filósofos como Alberto Buela sostienen que la negación de la existencia de una tradición en la filosofía argentina se debe a la conformación de un relato oficial, que deja escaso lugar a la potencia creadora local y por ello sería necesaria una

historia de la filosofía argentina disidente. (Cfr. Buela, 2024)

6 Existe una larga recuperación del ensayo como el género propio del pensamiento latinoamericano en oposición al modelo del tratado científico-filosófico. Sin ir más lejos, Terán mismo decía que ante los grandes problemas de la sociedad argentina “no es la filosofía la que responde. El que responde es nuevamente el ensayo” (Terán, 1994: 54)

de la contienda o en la Torre de marfil, sin escalas ni puntos medios. Pero, este tipo de dilemas se plantean en Argentina por las lamentables condiciones sociales y políticas de la mayor parte de su población. De hecho, ¿en un país atravesado por una sostenida crisis social y una pobreza estructural, cabe hacer “filosofía pura” o deberían los filósofos argentinos transformarse en “intelectuales comprometidos”⁷ con su realidad?

Las resonancias de las repercusiones que generó hace más de medio siglo la publicación del ensayo de A. Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* (1968) en la comunidad de filósofos continentales, en plena ebullición sesentista, resultan aún evidentes. Sin duda, una de las claves de la discusión, cuya respuesta más comentada fue la del filósofo Leopoldo Zea, radica en la disyunción entre la filosofía como un saber institucionalizado y profesional y la asunción de la filosofía como una práctica comprometida políticamente. Para Salazar Bondy, filosofía es únicamente aquel tipo de saber disciplinar que se desarrolla en ámbitos académicos-universitarios, diferenciable de la palabra “pensamiento” que podría involucrar ideas religiosas, artísticas, políticas, etc.⁸ Ciertamente para el autor, únicamente comunidades históricas formadas, maduras y autónomas podrían dar frutos culturales propios y legítimos, entre los que se encuentra la filosofía, cuestión que no sería patrimonio de “pueblos alienados, dependientes y subdesarrollados”, bajo una “cultura de dominación”, como los hispanoamericanos.

Efectivamente, la creciente institucionalización de la filosofía argentina de los últimos cincuenta años, que devino en la creación de carreras de filosofía, Institutos, el aumento de becas de posgrado, posgrados y la incorporación de estudiosos de esta disciplina a la carrera de investigador del CONICET, consolidó un campo de producción entroncado en el universo general de las ciencias pero difícilmente permitió edificar un modelo original de pensamiento que exprese las particularidades de hacer filosofía en Argentina (Rabossi, 1994: 81). Este

proceso inicialmente virtuoso, alejó el interés de estos nuevos profesionales por la incursión de su disciplina en el desarrollo de los sucesos sociales. Jorge Dotti, afirma que esta etapa de ampliación institucional estuvo acompañada “en demasiados casos, por la pérdida de la correlación entre preocupación filosófica y compromiso político. O, peor que la despolitización (objetivamente imposible), por la incapacidad para mediar entre la idoneidad alcanzada y la aplicación de los instrumentos de análisis a la comprensión de las circunstancias argentinas” (Dotti, 1984: 16).

La coyuntura actual nos encuentra frente a la revisión de muchos de los consensos sociales que considerábamos instituidos como sociedad, ligados al mundo del trabajo, las políticas de Derechos humanos o la soberanía nacional. También frente a una revisión radical de los modos de hacer política, construir relatos identitarios y, fundamentalmente, establecer mecanismos de validación de cara a los acontecimientos de la vida social. Bajo la configuración de un capitalismo digital, de plataformas, de hiper concentración de la riqueza, consumos segmentados y sesgos de confirmación, los argentinos con inquietudes filosóficas acuden a Eric Sadin o Byung Chul Han⁹, porque han quedado vetustas las revisiones relativas al binomio civilización y barbarie, el mito gaucho, el medio pelo o la liberación para pensar la actualidad, sea global o localmente. Un aparato categorial que le habla a los historiadores de las ideas o a espíritus nostálgicos, pero nada a los ciudadanos, gestores culturales, militantes políticos o dirigentes sociales. Podríamos dudar de todos modos, que las principales obras filosóficas de cada época histórica hayan logrado permear en el ámbito de la acción, al menos de modo lineal, pero, en todo caso, lo que indican estas posiciones, es que este presente requiere una interpelación y un llamado a la elaboración de filosofías que, sin abandonar el diálogo con la cultura universal, asuman los problemas de la sociedad y las inserten en ámbitos de discusión pública. Que lo hagan sin el miedo a ser salpicados con el barro de la divulga-

7 Sartre fue un modelo de intelectual comprometido en la década del cincuenta del siglo pasado, en plena ebullición setentista, Claudia Gilman recupera para América Latina la figura del “anti intelectual”, para hacer referencia a artistas y pensadores que en su disposición revolucionaria, abandonan su práctica intelectual institucionalizada, incluso declaracionista, en pos de la acción concreta o la militancia política.

8 En la introducción de su libro señala: “sólo nos ocuparemos del pensamiento filosófico propiamente tal, y por tanto, no trataremos sino indirectamente de otras modalidades de lo que en forma genérica puede llamarse pensamiento (creencias religiosas, programas políticos, ideas artísticas, etcétera)” (Salazar Bondy, 1968: 8).

9 Récord de ventas en Argentina y Latinoamérica entre 2021 y 2023.

ción, las tomas de posición y los formatos no académicos. Es evidente que los profesionales de la filosofía en el país pueden conformar mesas de especialistas en cualquier parte del mundo, porque la idoneidad alcanzada en nuestras instituciones -hoy en riesgo-, así lo permite. Queda la duda de si esas mismas competencias pueden traducirse en herramientas para ayudar a la sociedad a desentrañar los supuestos de su propia realidad.

Olfateando la época, la película Puan presagia conflictos que llegarían a nuestras vidas un año después, ligados al desfinanciamiento de la educación universitaria, la ciencia y la tecnología por parte del gobierno de Javier Milei. Marcelo Pena asumirá en la película los ropajes del filósofo nacional al enseñar con pasión en una escuela de adultos emplazada en un asentamiento, al cortar la calle para hacer una clase pública improvisada en las puertas de la facultad con megáfono en mano y enfrentarse a la policía -algo que su alter ego, el fino Sejarchuc, jamás podría- y al tener que sobrevivir yendo de un lugar de trabajo a otro, en un multi empleo representativo de la actualidad, adverso a las condiciones de la reflexión profunda.

El gesto de los directores es claro: en Argentina no es posible la estricta filosofía de gabinete, la de las ideas abstractas, de los desarrollos especulativos puros, porque las condiciones institucionales, salariales, políticas y sociales lo impiden. A la vez, la metáfora completa sería: los pulcros conceptos y teorías europeas no explican ni permiten entender la realidad local, es necesario desarrollar las propias o reinterpretar la filosofía en su conjunto desde otras coordenadas.

El filósofo argentino expuesto en Puan debe entonces participar del debate cultural porque sus condiciones así lo requieren. Resulta imperativo. Ahora, ¿logra hacerlo? ¿Puede transformar esas condiciones en el desarrollo de un modo de pensamiento propio y de sustrato original o solo deviene en la precarización de una práctica profesional, ya históricamente vilipendiada? ¿Se traduce su condición fáctica en el insumo para un debate de cara a la sociedad? ¿Pueden finalmente sus ideas permear en un escenario conflictivo, polarizado, mediatizado, segmentado y virtual? En buena medida, desde esta óptica, la originalidad de la filosofía ar-

gentina es inevitable, siempre y cuando el filósofo no disocie los productos de su actividad profesional del medio en el que surgen y se insertan. Y si se diera el caso: ¿cuál sería el medio que este debería utilizar para participar de todo aquello Otro que no es filosofía? ¿Es el ensayo, el podcast, la disertación, el stream, la asamblea, “la filosofía en un minuto”?¹⁰ ¿Es la enseñanza finalmente el ámbito propio del filosofar argentino?

En un pasaje de la película, Pena es invitado a cantar un tango a capela en una reunión entre filósofos que buscaban recordar a su maestro, pero al intentarlo es interrumpido por el canto de su competidor Sejarchuc, que interpreta una canción en francés tocada en el piano, que todos sus colegas conocen, corean y celebran. No parece haber oídos para el color local entre los propios integrantes de la comunidad filosófica, obnubilados con la luz del consagrado afuera. Pero sobre el final de la película (spoiler alerta), Pena viaja a Bolivia a unas jornadas sobre pensamiento latinoamericano a las que había sido invitado inicialmente su mentor intelectual. Al momento de su intervención, en la que planeaba reciclar algunas de las últimas ideas de su maestro consignadas en un cuaderno manuscrito, decide cambiar de planes y cantar finalmente el tango a capela “Niebla del Riachuelo” (Juan Carlos Cobián y Enrique Cadícamo, 1937). Frente a la pregunta por la filosofía nacional, un tango. Ahora sí el grupo escucha atentamente. Ha cambiado el medio, el contenido y el interlocutor.

10 Haciendo alusión a la cuenta de Eial Moldavsky que cuenta con 1.5 millones de seguidores.

- Alberdi, J. B.** (1955 [1837]) *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, Buenos Aires, Hachette.
- Buela, A.** (2024). *Filosofía argentina: una versión disidente*, Oviedo: Pentalfa ediciones.
- Dotti, J.** (1983). "Filosofía nacional: profesionalización y compromiso", *Punto de vista*, año VI, n° 18, pp. 15-16.
- Terán, O.** (1994). "Jornadas 45 años de Filosofía en Argentina". *Cuadernos de filosofía*, n° 40, pp. 51-57.
- (2006) *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rabossi, E.** (1994), "Filosofar: profesionalismo, profesionalidad, tics y modales", *Cuadernos de filosofía*, n° 40, pp. 81-88.
- Salazar Bondy, A.** (1968) *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Algoritmos analógicos y digitales. Una revisión de la metáfora antropomórfica de la IA

por Carlos Andrés Martín
UNSAM - EH



Introducción

Las teorías de la acción racional recibieron fuertes críticas durante el siglo pasado, fundamentalmente entre las áreas de las ciencias sociales y la filosofía. Algunos supuestos de estas teorías han presentado por sí mismos sus limitaciones. Otras, en cambio, por el amplio desarrollo teórico de sus respectivas tradiciones han obtenido mayor atención, discusión y progreso. Estas limitaciones han llevado al planteo de enfoques alternativos, como la teoría de la decisión en condiciones de incertidumbre, la economía conductual y la teoría de los juegos. Ésta última teoría ha ocupado un lugar fundamental en las sucesivas formulaciones de inteligencia artificial. Por este motivo, se analizarán los supuestos teóricos sobre la acción racional ceñidos a la discusión del modelo de inteligencia subyacente, cuestionando al utilitarismo y la teoría de los juegos. Se introducirá la noción de algoritmo analógico a partir de la formulación de Bourdieu de habitus, presentando algunas mínimas caracterizaciones sobre la noción de racionalidad e inteligencia humana. Se presentan algunos aspectos matemáticos del modelo de *perceptron* y su analogía con las neuronas humanas, y también de su definición de aprendizaje como función matemática. En la parte final de este trabajo, se retomarán los orígenes políticos y económicos del uso de algoritmos digitales, especialmente en el contexto político argentino de la última década.

La racionalidad de la inteligencia y su calculabilidad

La racionalidad podría retrotraerse, como noción teórica, hasta los orígenes de la cultura occidental. Ese extenso recorrido no permite establecer un único enfoque ni una única definición de razón. A partir de la modernidad, las ciencias sociales permitieron ampliar los límites impuestos por las formulaciones estrictamente filosóficas. Así, entre sociología, psicología y antropología, se presentaron muchos cuestionamientos a la concepción predominante de razón humana. Sin embargo, estas objeciones tardaron mucho tiempo en imponerse definitivamente a la figura preponderante del homo oeconomicus y, por ese motivo, pudieron prosperar las teorías del marginalismo, de la utilidad marginal y del equilibrio general con su fuerte impronta matemática. Estas concepciones resultaron determinantes para los supuestos teóricos de la elección racional de principios del siglo veinte. El enfoque predominantemente individualista de este racionalismo concibe la racionalidad del agente como el cálculo consciente de la maximización de las oportunidades. Esta simplificación del comportamiento humano estableció un modelo formal de análisis a las acciones humanas. Las críticas a la conciencia maximizadora no lograron limitar la tendencia matematizante de las recientes teorías. Así, von Neumann y Morgenstern desarrollaron su teoría de los juegos e introdujeron, en el modelo de comportamiento racional, la probabilidad y la incertidumbre como condicionantes de las decisiones.

Los autores comparten el presupuesto de comportamiento racional, de los individuos y de las empresas, como expresión de su intención de obtener el máximo de utilidad o beneficios. Sin embargo, advierten que los principios de utilidad marginal, beneficio marginal, etc. se aplican a un número excepcional de casos en franca contradicción con la realidad. Asimismo, la teoría de la competencia perfecta resulta una suposición sobre el mercado completamente indeterminada. Estos aspectos ya anticipan por sí mismos los límites de las analogías físicas de los modelos económicos y la necesidad de introducir un tipo de problemas y modelos matemáticos sin precedentes. La redefinición del modelo y su concepción de racionalidad parte de su crítica contra el supuesto de la racionalidad consciente. Al reconocer que el individuo no controla todas las variables de cuyo resultado depende su comportamiento, hay un principio de indeterminación y los límites de la decisión consciente se reducen:

Cuando varios individuos establecen relaciones recíprocas, la situación es fundamentalmente diferente; el punto de partida del acto de comportamiento de uno cualquiera de ellos, depende de variables que éste domina sólo parcialmente. Las demás variables dependen del comportamiento de los otros individuos. Pero, el resultado total depende de todas las variables juntas. Cada individuo persigue su propia ventaja máxima y los intereses de todos, o al menos de la mayoría de ellos, son opuestos. Esta situación no puede de ninguna manera ser considerada como un problema de máxima, cualesquiera que sean las limitaciones o condiciones del máximo que se pudiera imaginar. Estamos enfrentando una situación lógica-matemática, ignorada hasta ahora por las matemáticas y aún por la teoría económica.¹¹

Los juegos de estrategia introducen el modelo de análisis propuesto, porque este tipo de juegos permite un número cualquiera de jugadores queriendo ganar, una serie de reglas que determinan posibles jugadas, y un criterio de finalización. De este modo, los autores introducen en la economía el cálculo combinatorio y el cálculo de probabili-

dades. Dentro de su perspectiva matemática, la probabilidad puede ser perfectamente calculada y, estimadas las distintas alternativas, el agente puede elegir —es decir, calcular— el máximo resultado. El punto de partida del comportamiento individual depende de las “variables” que este individuo domina parcialmente. Cada uno de los individuos persigue el mismo propósito abstracto de obtener su ganancia y, por otra parte, sus intereses, o los de la mayoría, son opuestos, por el carácter competitivo de la metáfora del juego. De este modo, cada juego presenta sus reglas y de ahí resultan las respectivas estrategias, es decir, “una sucesión de jugadas que brindan a cada uno de los jugadores las mejores posibilidades, independientemente de lo que va a hacer el otro”¹². Estas combinaciones posibles permiten calcular cuál es la mejor jugada para ganar dentro de las posibles decisiones de su adversario. Este modelo de análisis, más allá de la metáfora del juego, donde uno gana y otro pierde (al menos, en los juegos de suma cero), permite identificar la mejor estrategia, no sólo para el ganador, sino también para el perdedor, es decir, se puede establecer cómo minimizar la pérdida ante un determinado juego.

Sin embargo, esta representación del juego se ajusta, según los autores, a los juegos sociales. “Pero no es este el caso en las situaciones económicas, tales como por ejemplo el cambio, en el que como se sabe, cada una de las partes debe ganar, porque de lo contrario, el cambio no tendría razón de ser. La situación se aclara aún más en el caso de la producción. Ahora bien, para que sea posible concebir el cambio en término de juegos, es menester acudir a juegos de suma mayor que cero, y aún de suma variable.”¹³. Desde la perspectiva matemática, este nuevo tipo es una extensión del modelo anterior a partir de la introducción de un jugador ficticio, es decir, sin influencia en el curso del juego y que asume la pérdida de los restantes jugadores.¹⁴

Este modelo de análisis comporta varios supuestos sobre la racionalidad y, especialmente, sobre las relaciones económicas. Aunque el desconocimiento parcial de las conductas ajenas establezca un límite no consciente, este condicionamiento no constituye en sí mismo una dimensión inconsciente ni tampoco una determinación irracional de la conducta. Por otra parte, la comprensión de las re-

11 Morgenstern 1955:348.

12 Morgenstern 1955:353.

13 Morgenstern 1955:368.

14 von Neumann y Morgenstern 1965:56.2.

laciones económicas y, particularmente, del intercambio comercial, aplicado por los autores, evita, en principio, contemplar la compulsión impuesta, no sólo por las necesidades derivadas de la desigualdad social, sino también por factores artificiales, como, la publicidad o la política. Conviene destacar todos estos aspectos, ya que el análisis de las prácticas sociales conlleva nociones no siempre compatibles con las definiciones propuestas por los autores.

Algoritmos digitales y analógicos

Atento a las falsas oposiciones y las antinomias reduccionistas, Bourdieu (2007) se opone al racionalismo utilitarista y su visión de los agentes movidos por razones conscientes, como si fueran conscientes de los fines de sus acciones y las realizaran buscando la máxima eficacia con el menor costo. En este sentido, la noción de elección, propuesta por la teoría de los juegos de von Neumann y Morgenstern, aunque parcialmente consciente, estratégica y limitada a sus posibilidades combinatorias, no cede ante el presupuesto de maximización de la ganancia. Asimismo, la representación parcial del escenario del juego asimila las reglas del juego, concretamente sus posibilidades de desarrollo, a una dimensión estratégica netamente sintáctica, por así decirlo, sin su sentido semántico. La racionalidad objetiva de la explicación matemática de la maximización decisoria de los autores no expresa el habitus específico de los agentes poseedores de un capital acumulado. Cualquier decisión queda atrapada estrictamente dentro de la ilusión del juego y se define específicamente al interior de los universos sociales, denominados por Bourdieu como campos. Esta estructura objetiva, a su vez, queda atrapada en una especie de complicidad ontológica con las estructuras mentales. Así, el habitus de Bourdieu se concibe como un conjunto de estructuras estructuradas estructurantes. Los esquemas prácticos de percepción y de valoración, resultan instrumentos de construcción de la realidad social y, asimismo para el agente, principios de visión y de división del universo social. Estos esquemas son sistemas de clasificación y son, fundamentalmente, esquemas cognitivos garantes de la existencia del agente y su prosperidad en el jue-

go. Por lo tanto, emerge una lógica estrictamente práctica donde ganar el juego es acumular capital (estrategias y trayectorias a través del habitus) y obtener los beneficios materiales y/o simbólicos definidos por cada tipo de interés (específico al interior de cada campo). Considerados metafóricamente los juegos, ya sea como juegos de estrategia o juegos sociales, se puede concebir una nueva noción correlativa entre algoritmos digitales y algoritmos analógicos. Los primeros podrían representar la serie de esquemas matemáticos dentro de los cuales se ha intentado reducir la conducta humana, ligada a la maximización de la ganancia, desde el paradigma inicial de la teoría de los juegos, perpetuándose hasta el presente como paradigma hegemónico de la inteligencia artificial. Por otra parte, los algoritmos analógicos podrían representar precisamente aquellas manifestaciones humanas que escapan al reduccionismo matemático y utilitarista precedente y permiten comprender los juegos sociales en su constante redefinición, como reglas prácticas o prácticas regladas. De este modo, el esquema práctico presente en el habitus y entendido como algoritmo analógico, sería la estrategia práctica de resolución de los problemas propios de la vida social.

Perceptrón: la metáfora de la máquina humana y su cerebro

En cualquier texto fundacional dedicado a la inteligencia artificial puede encontrarse una serie de analogías entre las partes de la máquina y las partes humanas correspondientes a las funciones de cómputo. Sin embargo, la analogía fundacional del modelo hegemónico de inteligencia artificial podría reclamarlo Rosenblatt con su informe *The perceptron: A theory of statistical separability in cognitive systems* (1958¹⁵). Su modelo sentó las bases para el desarrollo de las denominadas redes neuronales de aprendizaje automático. En primer lugar, el *perceptron* es un modelo matemático de conexión neuronal, es decir, pretende describir cuantitativamente la operación conectiva entre las neuronas del cerebro biológico. En este modelo, una célula asociativa recibe uno o más estímulos como entrada y produce una respuesta. Este mecanismo pondera matemáticamente los valores

15 Informe del Cornell Aeronautical Laboratory, investigación financiada por el gobierno de EE.UU., tuvo un carácter seminal

a partir del cual se produjeron las siguientes publicaciones.

de entrada, representándolos como excitativos o inhibitorios de la célula (o neurona): “Si la suma algebraica de intensidades de impulsos excitativos e inhibitorios es igual o mayor que el umbral (θ) de la unidad A, entonces la unidad A se dispara, de nuevo sobre una base todo-o-nada”¹⁶. De este modo, el denominado aprendizaje es un proceso de refuerzo de esa preferencia excitativa: una asociación entre entrada y salida de una célula se retroalimenta con el valor esperado por el modelo. El fundamento matemático para establecer esta retroalimentación es el principio de separabilidad estadística. Este principio —de pretensiones cognitivas— representa un conjunto de datos separable a partir de un límite entre dos clases o tipos de datos establecido sucesivamente por un valor de ajuste (o tasa de “aprendizaje”) que aproxima los sucesivos ajustes de la entrada hasta alcanzar la respuesta esperada por el modelo.

En la metáfora del *perceptron*, encontramos una vez más el principio de maximización, ya sea para modelizar la respuesta de una neurona biológica ante sus respectivos estímulos, ya sea para resolver matemáticamente la función de ajuste del proceso de aprendizaje. Incluso, no resulta exagerado interpretar el entrenamiento de la neurona, es decir, el refuerzo de retroalimentación, como un juego de suma cero. El ciclo de ajuste establecido entre el resultado de la salida y el ajuste de estímulos, los denominados pesos de la función matemática, desemboca en un equilibrio óptimo análogo al cálculo propuesto para el juego de suma cero. En este sentido, la situación de equilibrio representa una combinación óptima entre la entrada y la salida. Por otra parte, el principio de separabilidad estadística, invocado por Rosenblatt, también puede interpretarse como una optimización, ya que el conjunto de datos permite trazar una separación lineal entre todos los valores de entrada de la neurona, como una expresión de equilibrio. Más allá de la evolución actual del *perceptron*, el modelo de los juegos y su equilibrio es la herramienta matemática fundamental para maximizar su funcionamiento.

Cuando Turing, por otra parte, aborda el “aprendizaje” de las máquinas y estima que su evolución permitirá desarrollar mejores estrategias para ga-

nar al humano, reproduce los mismos supuestos estadísticos en su análisis. Aunque Turing aclara que en ese trabajo no pretende investigar la teoría del juego, sus referencias estadísticas al juego¹⁷ son constantes: “Un número de interrogadores podría usarse, y compiladas las estadísticas, mostrar cuán frecuente la identificación correcta es dada”¹⁸. Claramente, hay un imaginario social —académicamente restringido— en torno a la metáfora antropomórfica atravesado por la teoría de los juegos y el cálculo estadístico como herramientas de maximización. Desde ya que la inteligencia artificial, soñada por Turing, todavía no había sido definida a partir del algoritmo del *perceptron*, pero es significativo que el problema del carácter humano de las máquinas resulte (antaño como ahora) indisoluble de este tipo de metáforas. De algún modo, todos estos autores comparten un “legado” común.

En segundo lugar, cada uno de ellos, Turing, von Neumann, Rosenblatt, por nombrar sólo los académicos más reconocidos, ha desarrollado sus investigaciones bajo el auspicio de diferentes agencias estatales y/o militares y han restringido sus resultados a estos intereses corporativos. No son menores las referencias a los usos políticos de cada una de las propuestas, cuando no militares. En este sentido, la adopción de modelos teóricos encuadrados bajo esta tradición tecnopolítica plantea la cuestión de la incidencia política de este tipo de racionalidad aplicada al gobierno de las poblaciones y la comunicación humana. Basten una breve reseña de un único caso ilustrativo para advertir los riesgos de semejante adopción en Argentina.

El 26 de julio de 2024¹⁹, la entonces ministra de seguridad argentina Patricia Bullrich resolvió crear la UNIDAD DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL APLICADA A LA SEGURIDAD²⁰. Entre los considerandos de la resolución ministerial, más allá de las referencias a la aplicación exitosa en países de dudosa reputación respecto al cuidado de sus propias poblaciones y del respeto por los Derechos Humanos, se dice expresamente “Que la conformación de Unidades de Trabajo está basada en criterios de **racionalidad y eficiencia**, dando lugar a estructuras dinámicas y adaptables a los cambios.” (resaltado nuestro). Lógicamente, una resolución ministerial, no es un manifiesto filosófico, pero ante semejante me-

16 Rosenblatt 1958:389.

17 1950:435.

18 1950:436.

19 Resolución 710/2024.

20 Estas aspiraciones, obviamente, no son nuevas: ya en 2018, se instruye desde el Ministerio de Seguridad para intervenir y proyectar un protocolo de “ciberpatrullaje”, implementado en abril del 2020.

dida, cabría algún considerando respecto a estos criterios, que por su influencia y alcances, al menos, justifican el presente análisis. En este sentido, al interior del ámbito tecnológico de la inteligencia artificial, estos criterios resultarán forzosamente interpretados desde la teoría de los juegos y la maximización matemática de sus funciones, es decir, una racionalidad y eficiencia no humanas, para expresarlo bajo la crítica a la metáfora antropomórfica. Por lo tanto, merecen una atención especial.

Entre los artículos de la resolución ministerial, su misión se encuentra definida como “la prevención, detección, investigación y persecución del delito y sus conexiones mediante la utilización de la inteligencia artificial.”²¹. Este marco pretende dar sentido a las definiciones específicas del artículo siguiente. Ante todo, conviene recordar que la *investigación* sólo está justificada legalmente frente a la presunción de la comisión de delito y, por lo tanto, no existe legalmente una línea de continuidad entre la *prevención, detección*, por un lado y la *investigación* por el otro. El marco jurídico, tanto nacional como internacional, hasta el momento, traza una clara línea divisoria, porque el principio de *presunción de inocencia* se establece para evitar cualquier idea preconcebida como elemento de juicio en una imputación. Este avasallamiento, impuesto por la resolución ministerial y todo el marco conceptual patrocinante, contraviene cualquier esfuerzo por preservar y garantizar la libertad de las personas en una sociedad democrática. Así, la primera función específica definida en el artículo siguiente, “a. Patrullar las redes sociales abiertas, aplicaciones y sitios de Internet, así como la llamada “Internet profunda” o “Dark-Web”, en orden a la investigación de delitos”²², instala una serie de confusiones gravísimas, ya advertidas en su mayoría por organismos de Derechos Humanos.

La analogía impuesta entre “patrullar” y realizar “inteligencia criminal” no es válida —ni conceptual ni legalmente—, y convierte a todos los usuarios de redes sociales abiertas, aplicaciones y sitios web en virtuales criminales, sin admitir ninguna presunción de inocencia. Este pretendido “ciberpatrullaje” aspiraría a la investigación de acciones

presumiblemente delictivas, aunque no propiamente enjuiciadas. Así, este autodenominado “ciberpatrullaje” buscaría criminales en el espacio virtual de internet. La analogía insiste en la confusión, porque la tarea presuntamente preventiva del patrullaje deriva en investigación criminal. Por otra parte, la analogía montada sobre la definición específica del artículo de la resolución ministerial pretende asimilar los espacios públicos con “redes sociales, aplicaciones y sitios de internet”. De este modo, cualquier actividad virtual pública estará sometida al escrutinio policiaco de la vigilancia continua: no sólo los algoritmos corporativos extraerán los excedentes conductuales de sus usuarios, sino también el Estado extenderá su control sobre la libertad de expresión digital. En esta serie de confusiones —y en una declaración poco clara desde la perspectiva tecnológica—, se proyecta el “ciberpatrullaje” sobre los nombres de fantasía de “Internet profunda” o “Dark-Web”²³, asimilados lisa y llanamente a espacios organizados expresamente para actividades delictivas. Por lo tanto, este pretendido “ciberpatrullaje”, implementado por algoritmos de inteligencia artificial, no sólo efectúa las declaradas actividades de detección, sino también, por eso mismo, recopila simultáneamente toda actividad pública en los mencionados espacios públicos. De este modo, los algoritmos se apropian de todo tipo de información pública, no producida para el uso criminalístico, contraviniendo los principios de libertad y democracia más básicos.

Entre los artículos más polémicos, especialmente desde la perspectiva de la crítica a la metáfora antropomórfica, se encuentra en el artículo 4, el inciso d. “Utilizar algoritmos de aprendizaje automático a fin de analizar datos históricos de crímenes y de ese modo predecir futuros delitos y ayudar a prevenirlos”. Como expusimos previamente, las pretensiones cognitivas del principio de *separabilidad estadística* no ameritan, epistemológicamente, ningún conocimiento y, por eso mismo, tampoco la predicción de futuros delitos. El carácter aberrante e infundado de esta afirmación debería llamar la atención al respecto. La ficción del aprendizaje automatizado desconoce la intervención humana en el proceso de clasificación de

21 Res. 710/2024. Art.3.

22 Res. 710/2024. Art.4.

23 Las denominaciones deep-Web y dark-Web son, sin ningún rasgo técnicos, utilizadas para la identificación de sitios no accesibles desde los buscadores corporativos como Google

Search, Microsoft Bing, etc. Muchos de aquellos sitios son accesibles a través de enlaces publicados en foros cerrados o a través de redes soportadas por proyectos como Tor (The Onion Routing, <https://www.torproject.org/es/>) o I2P (The Invisible Internet Project, <https://geti2p.net/en/>).

los datos utilizados, el sesgo de sus predicciones y su incapacidad para la detección de lo nuevo²⁴. Por lo tanto, la *predicción del delito* resulta una fantasía peligrosa y una amenaza concreta contra el principio de *presunción de inocencia*, convirtiendo a todos los ciudadanos en virtuales criminales.

En este orden de cuestiones, se puede incluir un último ejemplo para concluir este breve análisis. El inciso f. establece la función de “Procesar grandes volúmenes de datos de diversas fuentes para extraer información útil y crear perfiles de sospechosos o identificar vínculos entre diferentes casos”. Una vez más, cualquier fuente de información utilizada no puede resultar válida, epistemológicamente hablando, para “crear perfiles”, según el principio de *separabilidad estadística*. Este proceso de clasificación digital presenta serias obje-

ciones epistemológicas e insistir en su objetividad o neutralidad constituye un grave riesgo para la vida democrática y la libertad. Asimismo, no existe ningún tipo de consentimiento legal para la utilización de datos personales y constituye una flagrante violación del derecho a la identidad este pretendido “entrenamiento” del algoritmo. Por otra parte, todas estas políticas públicas están omitiendo en sus declaraciones el origen corporativo de todas estas tecnologías, sus intereses económicos y las consecuencias sobre el medio ambiente de la industria del procesamiento de datos. En síntesis, la metáfora antropomórfica de la Inteligencia Artificial pretende validar, más allá de sus consecuencias políticas y económicas²⁵, una concepción de la racionalidad y la eficiencia, incongruentes con la inteligencia humana y su concepción analógica.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre**, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.
- Morgenstern, Oskar**, “*La teoría de los juegos y del comportamiento económico*”, en *Revista Económica*, Universidad de La Plata, Vol. 1 Núm. 3-4 (1955), pp.345-375.
- Neumann, John von y Morgenstern, Oskar**, *Theory of Games and Economic Behavior*. USA: Princeton University Press, 1965.
- Resolución 710/2024**: RESOL-2024-710-APN-MSG. *Boletín Oficial de la República Argentina*, recuperado de <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/311381/20240729>, noviembre 2025.
- Rosenblatt, F.** (1958). “*The Perceptron: A Probabilistic Model For Information storage and organization in the brain*”. *Psychological Review*, Vol. 65, Nro 6, pp.386-408.
- Turing, Alan Mathison**, “*Computing Machinery and Intelligence*”, en *Mind*. A Quaterly Review of Phychology and Philosophy, vol LIX, Nro. 236 (Octubre 1950), pp. 433-460.

24 Ver Pasquinelli, Matteo y Joler, Vladan, “El Nooscopio de manifiesto”, en *laFuga*, 25, 2021, ISSN: 0718-5316, recuperado de <http://2016.lafuga.cl/el-nooscopio-de-manifiesto/1053>, noviembre 2025.

25 El breve abordaje de la RESOL-2024-710-APN-MSG no pretende agotar un problema sumamente complejo: durante los

últimos diez años, no sólo se sucedieron normativas estatales al respecto sino también acuerdos comerciales para adquirir esta tecnología. Resulta imposible en este breve trabajo presentar todas aristas del problema. Simplemente, es el “botón” de muestra.

Las definiciones preposicionales en Sexto Empírico

por Edith Soledad Latella
UNSAM - EHU



La definición del criterio lógico en sentido particularísimo —*ἰδιαίτατα*— en *Pyrrhoneioi hypotyposeis*

«Sobre el criterio», S. E., P. II 14-15

[14] Por un lado, advertimos que se llama «criterio» a lo que <ellos>²⁶ afirman que juzga la existencia o inexistencia y se aplica a lo que vivimos. Por otro lado, ahora proponemos distinguirlo del llamado «criterio de verdad»; pues ya analizamos detalladamente el otro significado en el estudio del escepticismo. [15] Por lo tanto, el criterio sobre este estudio se considera de tres formas: general, particular y particularísimo.

En sentido general, es toda norma de aprehensión. De acuerdo con este significado, se llama «criterios» también a las cosas naturales, como la vista²⁷. En sentido particular, es toda norma técnica de

aprehensión, como una regla o un compás. En sentido particularísimo, es toda norma de aprehensión de un hecho inobservable. De acuerdo con <este significado>, no se llama «criterios» a las cosas de la vida, sino únicamente a las que conciernen a la razón <lógica>²⁸, y que los dogmáticos proponen para el juicio de la verdad.^{29 30}

En primer lugar, existe lo que S. E. llama, simplemente, criterios y lo que llama criterios de verdad; sobre este último trata lo que sigue. El criterio de verdad se clasifica de tres maneras que dependen del ámbito de aplicación. El primer modo es el general —*κοινῶς*—; allí define al criterio como todo μέτρον de aprehensión, y el ejemplo es la vista como «cosa natural». El segundo modo es el particular —*ἰδίως*—, donde el criterio es todo μέτρον técnico de aprehensión, como una regla o un compás. El tercer modo es el que llamamos particula-

26 *i. e.*, los dogmáticos.

27 Los sentidos —*αἰσθήσεις*—, en este ámbito, son criterios tal como lo eran para Epicuro.

28 El concepto es τὰ λογικά. Razón, lenguaje, lógica, proposición; resulta casi indistinguible porque la lógica es formal, precisa del lenguaje y de sus proposiciones para ser razonada. No traducimos *Lógica* para no caer en anacronismos conceptuales; lo relevante es que, en realidad, se confrontan ámbitos observables y no observables.

29 Las traducciones son nuestras, a menos que indiquemos lo contrario.

30 {γ' περί κριτηρίου.} [14] ἐκεῖνο προειπόντες, ὅτι κριτήριον μὲν λέγεται τὸ τε ὃ κρίνεσθαι φασιν ὑπαρξιν καὶ ἀνυπαρξίαν καὶ τὸ ὃ προσέχοντες βιοῦμεν, πρόκειται δὲ ἡμῖν νῦν περὶ τοῦ κριτηρίου τῆς ἀληθείας εἶναι λεγομένου διαλαβεῖν· περὶ γὰρ τοῦ κατὰ τὸ ἕτερον σημαινόμενον ἐν τῷ περὶ τῆς σκέψεως λόγῳ διεξήλθομεν. [15] Τὸ κριτήριον τοῖνον περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστὶν λέγεται τριχῶς, κοινῶς ἰδίως ἰδιαίτατα, κοινῶς μὲν πᾶν μέτρον καταλήψεως, καθ' ὃ σημαινόμενον καὶ τὰ φυσικὰ οὕτω προσαγορεύεται κριτήρια, ὡς ὄρασις ἰδίως δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως τεχνικὸν ὡς κανὼν καὶ διαβήτης ἰδιαίτατα δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως ἀδήλου πράγματος, καθ' ὃ τὰ μὲν βιωτικά οὐ λέγεται κριτήρια, μόνον δὲ τὰ λογικά καὶ ἅπερ οἱ δογματικοὶ φέρουσι πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας κρίσιν.

rísimo —ιδιαιτάτα—; allí el criterio es todo μέτρον de aprehensión de un hecho inobservable, ámbito que concierne a la razón.

Sobre la traducción de μέτρον, en los sentidos general y particular, el criterio de verdad se aplica a lo observable: la vista juzga lo visible y el criterio técnico puede establecer la exactitud de la medida o la comparación exacta. Ambos sentidos se aplican al mundo material, que puede verse y medirse con instrumentos. Pero cuando queremos entender de qué se trata el sentido particularísimo, solo contamos con la razón y el lenguaje: el objeto en que debería aplicarse este criterio serían las proposiciones.

Tanto en el ámbito observable como en el no observable, podemos traducir μέτρον como regla, norma o patrón. Solo que, en el general y en el particular, será una regla como instrumento material; y, en el particularísimo, será una regla en sentido figurativo, como ley, norma o axioma. Los primeros ámbitos, observables y contundentes, operan por analogía en el tercero.

Ahora, S. E. disecciona el criterio en sentido particularísimo. En el ámbito de los hechos inobservables —abstracto y complejo—, introduce las construcciones preposicionales.

«Sobre el criterio», S. E., P. II 16-17

[16] En efecto, aclaramos que, principalmente, exponemos acerca del criterio lógico. Aunque el criterio lógico también se puede considerar de tres formas: aquel por el cual —τὸ ὑφ' οὗ—, aquello con lo cual —τὸ δι' οὗ— y aquello según lo cual —τὸ καθ' ὃ—³¹. Así, aquello por lo cual <es> el hombre, aquello con lo cual <es> o la sensación o la inteligencia, y

aquello según lo cual <es> la aplicación de la representación³². En conformidad con esta <representación>, el hombre aplica el juicio mediante alguno de los <instrumentos> mencionados [sentidos o inteligencia].

[17] Por un lado, quizás era apropiado explicar estas cosas para que consideráramos sobre qué <versa> nuestra argumentación. Por el otro, lo que resta es avanzar sobre la discusión contra quienes, de forma imprudente, afirman haber aprehendido el criterio de verdad. Comenzaremos desde <esta> controversia.³³

En una nueva división ternaria, el criterio de verdad que se aplica a las proposiciones tiene varios aspectos. El primero es τὸ ὑφ' οὗ. La preposición ὑπό sustantivada con un artículo neutro y un pronombre relativo en caso genitivo podría considerarse causa o agente. Traducimos *aquel por el cual*, ya que es el hombre: el hombre sería *aquel por el cual* existe la necesidad de un criterio de verdad. Sin el hombre, no sería necesario el concepto verdad ni habría quién aplique el criterio.

La segunda construcción es τὸ δι' οὗ. La misma estructura con pronombre relativo genitivo y artículo, pero con la preposición διά. Como se trata de un instrumento a través del cual se logra un objetivo —o se llega a un lugar figurativo—, traducimos *aquello con lo cual*. Inmediatamente, S. E. explica que el criterio τὸ δι' οὗ es la sensación o la inteligencia. El hombre, causa o agente, utiliza sus sentidos o su inteligencia como instrumentos para tratar de acceder a la verdad.

La última construcción es τὸ καθ' ὃ; la misma estructura, pero la preposición κατά tiene un pronombre relativo en acusativo. Traducimos *aquello*

31 Gallego Cao y Muñoz Diego traducen esta oración: «Pero también el criterio lógico se entendería de tres formas: el “por quién”, el “con qué” y el “de acuerdo a qué”». Aclaran en la nota 88: El griego da los relativos “por el cual, con el cual, de acuerdo a lo cual”; pero la expresión castellana se facilita mucho en varios de estos pasajes con el uso de los interrogativos». SEXTO EMPÍRICO, Esbozos pirrónicos. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Editorial Gredos, p. 141.

En SEXTO EMPÍRICO, Contra los dogmáticos. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Editorial Gredos, 2012, p. 82, se traducen “agente” e “instrumento”, respectivamente.

32 El concepto es ἡ προσβολή τῆς φαντασίας: «metaph., π. τῆς φαντασίας Stoic. 2.33: abs., ‘of an act of intuition’», en

María PANTELIA (Dir.), «προσβολή», The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, 1996, pp. 1504–1505 [en línea]. Dirección URL: <<https://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#context=lsj&eid=91365>>.

33 [16] φαμέν οὖν προηγουμένως περὶ τοῦ λογικοῦ κριτηρίου διεξέναι. ἀλλὰ καὶ τὸ λογικὸν κριτήριον λέγοιτ' ἂν τριχῶς, τὸ ὑφ' οὗ καὶ τὸ δι' οὗ καὶ τὸ καθ' ὃ, οἷον ὑφ' οὗ μὲν ἄνθρωπος, δι' οὗ δὲ ἦτοι αἰσθησις ἢ διάνοια, καθ' ὃ δὲ ἡ προσβολή τῆς φαντασίας, καθ' ἣν ὁ ἄνθρωπος ἐπιβάλλει κρίνειν διὰ τινος τῶν προειρημένων. [17] Ταῦτα μὲν οὖν ἀρμόζον ἦν ἴσως προειπεῖν, ἵνα ἐννοήσωμεν, περὶ οὗ ἡμῖν ἔστιν ὁ λόγος· λοιπὸν δὲ ἐπὶ τὴν ἀντίρρησιν χωρῶμεν τὴν πρὸς τοὺς λέγοντας προπετιῶς κατελιφέναι τὸ κριτήριον τῆς ἀληθείας, ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἀρξάμενοι.

según lo cual como sinónimo de *manera*, porque nos indica de qué forma se realiza el juicio: aplicación de la representación —ή προσβολή τῆς φαντασίας—. Por último, S. E. explica que, de acuerdo a esta representación, el hombre aplica el juicio por medio de sus sentidos o su inteligencia.

La explicación «procedimental» y de los tres modos en que se entiende el criterio de verdad sienta las bases para la discusión contra los dogmáticos. Esta segunda triple división de los sentidos del criterio de verdad, ¿convierte al criterio de verdad en algo existente? Desde luego que no; S. E. está planteando las condiciones de posibilidad del criterio solo para poder argumentar contra él.³⁴ A continuación, analizaremos las secciones de *Adversus Mathematicos* donde aborda los mismos argumentos.

En la sección previa, S. E. había presentado los conceptos *criterio* y *verdad*; empezará con el primero. El criterio es el tropo que se aplica a algunas cosas y a otras no; por otro lado, se aplica a cosas existentes —verdaderas— y a cosas inexistentes —falsas—. Lo que sigue versará sobre el tropo de la existencia y la no existencia mediante un nuevo concepto: la necesidad de contar con un criterio de elección y abstención³⁵ al mismo tiempo.

«Sobre el criterio», S. E., M. VII 29-36

[29] (...) Hemos expuesto el primero <de ambos tropos> en el <estudio> sobre la corriente escéptica, [30] pues los que filosofan inclinados hacia la duda —no los que <filosofan> completamente inactivos—

y con acciones contra la vida impotente, necesariamente, deben tener algún criterio de elección y de abstención al mismo tiempo —es decir, lo observable—, como también Timón testimonia al decir: «Pero lo observable, en todos los sentidos, tiene fuerza donde vaya». [31] Ahora, examinamos el otro <tropo> —digo, sobre la existencia y <la> no <existencia>— (...)»³⁶.

Nuevamente, comenzará con la división en tres modos del criterio:

[31] (...) Parece que se dice de tres maneras: general, particular y particularísima. Pues, de manera general, <es> toda norma de aprehensión según la cual lo señalado y también estos criterios físicos —como la vista, el oído o el gusto— reclaman este nombre.

[32] De forma particular, <es> toda norma técnica de aprehensión según la cual una escuadra, una balanza, una regla y un compás podrían decirse criterios en la medida en que son <cosas> técnicas; de ninguna manera, <lo son> la vista y el oído o, en general, los restantes órganos de los sentidos comunes que tienen constitución física. [33]

De forma particularísima, <es> toda norma de aprehensión de un hecho inobservable según la cual no se <les> dice «criterios» a las cosas relativas a la vida, <sino> solamente a las relativas a la lógica que los dogmáticos de la filosofía presentan para el descubrimiento de la verdad.³⁷

34 Para explicarlo, deberíamos abordar las argumentaciones que S. E. expone en P. II 34-36 —contra el criterio como aquello *por lo cual*—, en P. II 63-69 —contra el criterio como aquello *con lo cual*— y P. II 78 —contra el criterio como aquello *según lo cual*— y ss. Sin embargo, excede los objetivos y la extensión del presente trabajo.

35 En M. VII 158, S. E. explica: «(...) Arcesilao afirma que quien suspende el juicio sobre todas las cosas mide las elecciones, las abstenciones y los actos en general con lo razonable, y avanza según este criterio, llegará a buen término». [φρῖσιν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἰρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει.]

36 [29] (...) ὡν τὸ μὲν πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς σκεπτικῆς ἀγωγῆς ἐξεθέμεθα· [30] κατ' ἀνάγκην γὰρ ἔδει τὸν ἀπορητικῶς φιλοσοφοῦντα, μὴ εἰς τὸ παντελῆς ἀνερέργητον ὄντα καὶ ἐν ταῖς κατὰ τὸν βίον πράξεσιν (datpl) ἄπρακτον, ἔχειν τι κριτήριον

αἰρέσεως ἅμα καὶ φυγῆς, τουτέστι τὸ φαινόμενον, καθὼς καὶ ὁ Τίμων μεμαρτύρηκεν εἰπὼν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον πάντη σθένει, οὐπερ ἂν ἔλθῃ. [31] τὸ δ' ἕτερον, λέγω δὲ τὸ τῆς ὑπάρξεως καὶ περὶ οὐ τὰ νῦν σκεπτόμεθα, (...).

37 [31] τὸ δ' ἕτερον, λέγω δὲ τὸ τῆς ὑπάρξεως καὶ περὶ οὐ τὰ νῦν σκεπτόμεθα, λέγεσθαι δοκεῖ τριχῶς, κοινῶς τε καὶ ἰδίως καὶ ἰδιαίτατα. κοινῶς μὲν γὰρ πᾶν μέτρον καταλήψεως, καθ' ὃ σημαίνόμενον καὶ τὰ φυσικὰ κριτήρια ταύτης ἤξεται τῆς προσηγορίας, οἷον ὄρασις ἀκοή γεῦσις [32] ἰδίως δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως τεχνικόν, καθ' ὃ πῆχυν μὲν καὶ ζυγόν καὶ κανόνα καὶ διαβήτην εἴποι τις ἂν κριτήρια, παρόσον ἐστὶ τεχνικά, τὴν δὲ ὄρασιν καὶ τὴν ἀκοήν καὶ καθόλου τὰ λοιπὰ κοινὰ τῶν αἰσθητηρίων, φυσικὴν ἔχοντα τὴν κατασκευὴν, οὐδαμῶς [33] ἰδιαίτατα δὲ πᾶν μέτρον καταλήψεως ἀδήλου πράγματος, καθ' ὃ τὰ μὲν βιωτικά οὐκέτι λέγεται κριτήρια, μόνα δὲ τὰ λογικά καὶ ἄπερ οἱ δογματικοὶ τῶν φιλοσόφων παρεισάγουσι πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας εὐρεσιν.

Una primera diferencia respecto de P. II es que, en la primera división, usa una construcción preposicional —en P. no utilizó ninguna— para los tres modos: καθ' ὃ o según lo/el cual, y la usa para caracterizar al μέτρον. En segundo lugar, explica de forma más clara el papel de los sentidos como criterios porque caracteriza a la vista, al oído y al gusto como criterios físicos, τὰ φυσικὰ κριτήρια. Además, compara los sentidos físicos con las cosas técnicas —balanza, regla o compás— y distingue la «naturaleza» física de la técnica.

[34] Se habla del criterio de muchas maneras; se propone la examinación, en primer lugar, del <criterio> lógico nuevamente —del que parlotean los filósofos— y, en segundo lugar, de cada <criterio> de <las cosas que hacemos en> la vida³⁸. [35] Sin duda, es posible subdividir también este <criterio> lógico; se dice que existe el criterio *por el cual* —ὕφ' οὗ—, *con el cual* —δι' οὗ— y como aplicación y estabilidad³⁹. Por lo cual <es> el hombre; con el cual <es> la sensación; el tercero <es> la aplicación de la representación⁴⁰.

De nuevo, aparecen diferencias. Las construcciones preposicionales son dos; por el cual —ὕφ' οὗ— y con el cual —δι' οὗ—, sin artículos aplicados a las preposiciones. La tercera construcción es reemplazada por una descripción: como aplicación y estabilidad —ὡς προσβολή και σχέσις—. Ya no traducimos *aquello*⁴¹ porque no hay artículos, y media el sustantivo κριτήριον que se elide luego. La última

diferencia es que el criterio *con el cual* es solamente la sensación —αἴσθησις—. A continuación, ofrece dos ejemplos del ámbito particular para convertirlos en analogías y explicar el particularísimo.

[36] Pues, en el cómo del escrutinio de las cosas pesadas y livianas, hay tres criterios: el que pesa, la balanza y la adopción de la balanza; de estos, el criterio del que pesa es *aquello por lo cual*, la balanza <es> *aquello con lo cual*, la adopción de la balanza <es> la consistencia. Nuevamente, el cómo para la distinción entre las cosas rectas y torcidas es la necesidad de un artifice, una regla y la aplicación de la regla. Según estas cosas, también en filosofía, para el reconocimiento de las cosas verdaderas y las falsas, necesitamos los tres criterios que mencionamos.

[37] Parece que el hombre —por medio del que pesa o del carpintero— se convierte en el juicio por el cual; <que> la sensación y la inteligencia —por medio de la balanza y la regla— se convierten en las cosas del juicio con las cuales; y <que> la aplicación de la representación —por medio de la estabilidad de los instrumentos mencionados—, <es> *aquello según lo cual* el hombre aplica el juicio. Pero, sobre estos criterios, era necesario prevenir sobre lo que sigue.⁴²

S. E. llama criterios a los «intervinientes» en los procesos —determinar el peso de un objeto y juz-

38 Se recupera la división de formas presentada en P. I 21: ὃ προσέχοντες κατὰ τὸν βίον τὰ μὲν πράσσομεν τὰ δ' οὐ.

39 Traducimos σχέσις por 'consistencia' o 'estabilidad', porque es la causa de que la aplicación [προσβολή] de los instrumentos técnicos sea fiable. La balanza pesará siempre con los mismos parámetros porque tiene consistencia, es estable; lo mismo ocurrirá con la regla y el compás. La aplicación es fiable porque el instrumento es estable, como afirmaré al final de 37.

40 34] πολλαχῶς δὴ λεγομένου τοῦ κριτηρίου, πρόκειται πάλιν τὸ σκέπεσθαι προηγουμένως μὲν περὶ τοῦ λογικοῦ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις θρυλουμένου, κατ' ἐπακολούθημα δὲ καὶ περὶ ἐκάστου τῶν κατὰ τὸν βίον. [35] πάρεστι μέντοι καὶ τὸ λογικὸν τοῦτο ὑποδιαίρεισθαι, λέγοντας τὸ μὲν τι εἶναι κριτήριον ὡς ὑφ' οὗ, τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, τὸ δὲ ὡς προσβολή και σχέσις. ὑφ' οὗ μὲν ὡς ἄνθρωπος, δι' οὗ δὲ ὡς αἴσθησις, τὸ δὲ τρίτον ὡς ἡ προσβολή τῆς φαντασίας.

41 Para traducir el artículo neutro elegimos el pronombre demostrativo *aquello* y no *lo* porque es malsonante y consideramos que no tiene sentido en español (**el por lo cual, *lo por lo cual*).

42 [36] ὃν γὰρ τρόπον ἐν τῇ τῶν βαρέων καὶ κούφων ἐξετάσει τρία ἐστὶ κριτήρια, ὃ τε ζυγοστάτης καὶ ὁ ζυγὸς καὶ ἡ τοῦ ζυγοῦ θέσις, τούτων δὲ ὁ μὲν ζυγοστάτης κριτήριον ἦν τὸ ὑφ' οὗ, ὁ δὲ ζυγὸς τὸ δι' οὗ, ἡ δὲ θέσις τοῦ ζυγοῦ ὡς σχέσις, καὶ πάλιν ὃν τρόπον πρὸς τὴν τῶν εὐθειῶν καὶ στρεβλῶν διάκρισιν τεχνίτου τε καὶ κανόνος καὶ τῆς τούτου προσβολῆς ἐστὶ χρεία, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ πρὸς τὴν τῶν ἀληθῶν τε καὶ ψευδῶν διάγνωσιν δεόμεθα τῶν προειρημένων ἡμῖν τριῶν κριτηρίων, [37] καὶ ἔοικε τῶ μὲν ζυγοστάτῃ ἡ τέκτονι ὁ ἄνθρωπος, ὑφ' οὗ γίνεται ἡ κρίσις, τῶ δὲ ζυγῶ καὶ κανόνι ἡ αἴσθησις καὶ ἡ διάνοια, δι' ἧς γίνεται τὰ τῆς κρίσεως, τῇ δὲ σχέσει τῶν προειρημένων ὀργάνων ἡ προσβολή τῆς φαντασίας, καθ' ἣν ὁ ἄνθρωπος ἐπιβάλλεται κρίνειν. ἀλλὰ περὶ μὲν κριτηρίου ταῦτα ἀναγκαῖον ἦν ἐπὶ τοῦ παρόντος προλαβεῖν.

gar si algo es recto—. En ambos, el hombre es *por el cual*, el agente del pesaje o del juicio de rectitud, o su causa —sin el hombre, no serían necesarias las determinaciones—. La balanza y la regla son *con lo cual*, el instrumento con que el hombre pesará y medirá el objeto. La parte más interesante de la analogía es que la adopción de la balanza y de la regla es consistente: no coloca la consistencia en el instrumento en sí, sino en el acto en que coinciden el hombre, el instrumento de medición y el objeto que se juzgará.

En 37, se recuperan todas las diferencias que señalamos hasta ahora. En el ámbito de la filosofía, S. E. explica que el hombre es el criterio *por el cual* se realiza el juicio; que la sensación y la inteligencia son los instrumentos *con los cuales* juzgará; y que la aplicación de la representación es *según lo cual* determinará el juicio. Esta aplicación dependerá de la estabilidad de estas facultades. Para juzgar objetos externos, los instrumentos también son externos y tienen objetividad consensuada. La balanza y la regla se calibran y logran una estabilidad independiente del hombre; los instrumentos técnicos tienen evidencia consensuada. En cambio, cuando se trata de juzgar la verdad de una proposición, los instrumentos *con los cuales* el hombre juzga son internos; en esta cuestión, parece fundarse el argumento de S. E. contra la existencia del criterio de verdad para las circunstancias inobservables.

Estas circunstancias que se expresan proposicionalmente, cuya verdad pretenden determinar los dogmáticos, son los λεκτά. Queremos recuperar un fragmento de P. II 81-84 en el marco de la distinción entre la verdad y lo verdadero:

[81] Se dice que la diferencia entre lo verdadero y la verdad es triple; en esencia, en composición y en capacidad. <Difieren> en esencia, por un lado, porque lo verdadero es incorporeal —pues también es una proposición expresable [λεκτόν]—, y la verdad es corporal, pues es la ciencia explicativa de todo lo verdadero. De algún modo, así como la mano

puede <ser> guía del puño, la ciencia <puede ser> guía de los corporales —porque, según ellos mismos, es aire—. [82] <Difieren> en composición porque lo verdadero es algo simple, como «Yo hablo»; y la verdad combina muchos conocimientos verdaderos. [83] <Difieren> en capacidad porque la verdad se obtiene de la ciencia; y lo verdadero, no totalmente. Por eso, dicen que la verdad existe en lo excelente, aunque lo verdadero también <puede existir> en lo corriente, pues se admite que los mediocres <puedan> decir algo verdadero. [84] Esas cosas <afirman> los dogmáticos. (...)⁴³.

En estos paisajes, la discusión sobre el criterio de verdad de S. E. contra los dogmáticos —especialmente, los estoicos— se relaciona con la fiabilidad de los instrumentos que juzgan los λεκτά. Pero si nos referimos no a las facultades *con las cuales*, sino a aquello *según lo cual* debe ser aplicado, Boeri y Salles creen que la objeción escéptica consiste en mostrar que hay representaciones que exhiben todas las características distintivas de las aprehensivas y, sin embargo, son falsas. Una representación aprehensiva no tiene una característica peculiar que la distinga de otra que no es aprehensiva; el propósito de la objeción es mostrar que no es posible distinguirlas y que, por lo tanto, no puede argumentarse que la representación aprehensiva sea un criterio de verdad. Si no puede establecerse claramente la diferencia entre ambas, no puede aceptarse una y rechazarse la otra, y debe suspenderse el juicio ⁴⁴. En cuanto a la posibilidad de aprehensión, S. E. apoya la argumentación de Carnéades acerca de que nada es aprehensible en M. VII 164:

[164] Por lo tanto, otra vez, si <no> existe ninguna <representación> verdadera de tal clase que no pueda llegar a ser falsa, pero <puede> encontrarse alguna <representación> falsa, indistinguible, para toda

43 [81] λέγεται διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθές τριχῶς, οὐσία συστάσει δυνάμει· οὐσία μὲν, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθές ἀσώματόν ἐστιν (ἀξιῶμα γὰρ ἐστὶ καὶ λεκτόν), ἡ δὲ ἀλήθεια σῶμα (ἐστὶ γὰρ ἐπιστήμη πάντων ἀληθῶν ἀποφαντικὴ, ἡ δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἡγεμονικόν ὡσπερ καὶ ἡ πῶς ἔχουσα χεὶρ πυγμῆ, τὸ δὲ ἡγεμονικόν σῶμα· ἔστι γὰρ κατ' αὐτοὺς πνεῦμα)· [82] συστάσει δέ, ἐπεὶ τὸ μὲν ἀληθές ἀπλοῦν τί ἐστιν, οἷον 'ἐγὼ διαλέγομαι', ἡ δὲ ἀλήθεια ἀπὸ πολλῶν ἀληθῶν γνώσεων συνίσταται· [83]

δυνάμει δέ, ἐπεὶ ἡ μὲν ἀλήθεια ἐπιστήμης ἔχεται, τὸ δὲ ἀληθές οὐ πάντως, διόπερ τὴν μὲν ἀλήθειαν ἐν μόνῳ σπουδαίῳ φασὶν εἶναι, τὸ δὲ ἀληθές καὶ ἐν φαύλῳ· ἐνδέχεται γὰρ τὸν φαῦλον ἀληθές τι εἶπεῖν. [84] ταῦτα μὲν οἱ δογματικοὶ (...).

44 Marcelo D. BOERI y Ricardo SALLES, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, Alemania, Academia Verlag, 2014, pp. 154-155.

<representación> que parece verdadera, el criterio surgirá mediante una representación común de lo verdadero y lo falso. Una representación común <de lo verdadero y lo falso> no es aprehensible; lo que no es aprehensible no será un criterio⁴⁵.

Por otro lado, no podemos confiar en la estabilidad de la sensación y la inteligencia —facultades internas y subjetivas—. La προσβολή τῆς φαντασίας, basada en la representación, es incorporeal e indemostrable. Lo *verdadero* es incorporeal, la verdad es corporal; lo verdadero parece intrascendente porque es circunstancial y opinable. No tenemos acceso a la verdad, por eso, propone la ἀντίρρησις y la ἐποχή. De ahí, la importancia de que S. E. haya utilizado las construcciones preposicionales para diseccionar el criterio: si consideramos el criterio como un objeto cerrado sin tener en cuenta τὸ ὑφ' οὗ, τὸ δι' οὗ y τὸ καθ' ὃ del criterio de verdad, no podremos determinar *por qué* es necesario suspender el juicio.

En este sentido, Burnyeat destaca la actitud mental que el escéptico adopta en la investigación argumentativa, lo que puede ayudarnos a entender sus límites. S. E. caracteriza τὰ φαινόμενα como παθητική en P. I 22; la experiencia sería pasiva: muchos de los argumentos escépticos terminan afirmando que uno se ve *obligado* a suspender el juicio. El escéptico solo asiente cuando se ve obligado a hacerlo y, cuando se niega a asentir, igualmente suspende el juicio por obligación: «(...) la pasividad frente a sus sensaciones y a sus propios procesos mentales es un aspecto importante del distanciamiento del escéptico respecto de sí mismo».⁴⁶

Según Barnes, los dogmáticos afirman tener conocimiento en dos áreas: (I) por tener un criterio de verdad, tienen conocimiento de las cosas evidentes —τὰ ἐναργῆ— o las cosas manifiestas —τὰ

πρόδηλα—; (II) por usar «signos» y «pruebas», tienen conocimiento de las cosas inobservables —τὰ ἄδηλα—. Los pirrónicos atacan ambas partes de la afirmación: ofrecen razones para dudar de la existencia del criterio y argumentan contra los signos y las pruebas. El escéptico no tendría creencias sobre las cosas inobservables ni las manifiestas —objeto de las creencias ordinarias— porque son cuestiones dogmáticas⁴⁷. En este sentido, Barnes también muestra que no existe criterio de verdad posible para lo inobservable —la proposición expresable o λεκτόν—.

Por lo expuesto hasta aquí, existirían los criterios físicos en sentido general —los sentidos de la percepción—; criterios técnicos en sentido particular —instrumentos de medición—; pero no habría criterios para el ámbito de lo inobservable. Barnes cree que el pirrónico de P. rechaza todos los dogmas; por lo tanto, no tendrá un criterio de verdad: no podrá juzgar ni tener creencias ordinarias porque presuponen la posesión de, al menos, un dogma: que existe un criterio de verdad. Así se disuelve la contradicción, y el pirrónico de P. rechaza explícitamente cualquier teoría científico-filosófica; pero junto a ellas, rechaza implícitamente todas las demás creencias⁴⁸.

En cambio, Bailey considera que negar la existencia de un criterio de verdad y suspender el juicio sobre su existencia son cuestiones distintas. De hecho, cita a S. E. cuando afirma que el escéptico no emplea «(...) argumentos contra el criterio con el fin de abolirlo, sino con el objetivo de demostrar que la existencia de un criterio no es del todo fiable, ya que se presentan argumentos igual de válidos a favor de la opinión contraria»⁴⁹. Aunque también destaca que, a S. E., le resulta difícil mantener esta postura oficial con coherencia, a diferencia de la opinión de Barnes, quien cree que logró resolver la contradicción.

45 [164] πάλιν οὖν ἐπεὶ οὐδεμία ἐστὶν ἀληθῆς τοιαύτη οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδῆς, ἀλλὰ πάση τῇ δοκοῦσῃ ἀληθεῖ καθεστάναι εὐρίσκειται τις ἀπαράλλακτος ψευδῆς, γενήσεται τὸ κριτήριον ἐν κοινῇ φαντασίᾳ τοῦ τε ἀληθοῦς καὶ ψεύδους, ἢ δὲ κοινῇ τούτων φαντασίᾳ οὐκ ἐστὶ καταληπτική, μὴ οὔσα δὲ καταληπτική οὐδὲ κριτήριον ἔσται.

46 Myles BURNYEAT, «Can the sceptic live his scepticism?», *Explorations in Ancient and Modern Philosophy. II Scepticism Ancient and Modern*, Cambridge University Press, 2012, p. 222.

47 Jonathan BARNES, «The beliefs of a Pyrrhonist», *The Cambridge Classical Journal*, n.o 28, pp. 1-29, 1982 [en línea]. Dirección URL: <http://journals.cambridge.org/abstract_S0068673500004375>.

48 Idem

49 M. VII 443, como lo cita Alan BAILEY, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 2002, p. 24.

La diferencia entre la representación persuasiva y la representación persuasiva, sin desviaciones y escrutada a la vez de Carnéades en *Adversus Mathematicos*

En M. VII 159, S. E. explica que Carnéades, contra los estoicos y también contra sus predecesores, planteó que no existe ningún criterio de verdad —ni la razón, ni la sensación, ni la representación porque nos engañan—. Luego de la extensa argumentación de Carnéades a favor de la inexistencia del criterio, S. E. afirma lo siguiente:

M. VII 166 <sobre Carnéades>

[166] Por un lado, Carnéades exponía esto en torno a la inexistencia del criterio para argumentar contra otros filósofos. Por el otro, él mismo también reclama algún criterio para la forma de vida y para la obtención de la felicidad; por eso, se ve obligado también a dictaminar sobre esta <cuestión> con vigor. Añade la representación persuasiva y la <representación> —en conjunto— persuasiva, sin desviaciones y escrutada. [167] Cuál es la diferencia <entre ambas> <será> indicada de forma breve⁵⁰.

S. E., con tono de reproche, señala que Carnéades se contradice: que el criterio de verdad no existe es una posición epistemológica contingente para discutir contra los estoicos, ya que, en cuanto a cómo vivir, sí creía que podía existir un criterio.

Según Bailey, como Carnéades tiene algún criterio para su conducta en la vida y la consecución de la felicidad, se ve obligado a proponer una teoría al respecto y a adoptar tanto la impresión persuasiva como aquella que es, al mismo tiempo, persuasiva, sin desviaciones y escrutada. S. E. distingue la relación de una representación con su fuente aparente y la relación de la representación con la persona que tiene la representación⁵¹, como explicaremos en lo siguiente:

[167] (...) Entonces, la representación es una representación de algo, como aquello desde lo cual —τοῦ ἀφ' οὗ— se genera y aquello en lo cual —τοῦ ἐν ᾧ— se genera. Aquello desde lo cual se genera <es> lo que sirve de fundamento sensible externo; aquello en lo cual se genera <es> el hombre. [168] Tal como es, puede tener dos relaciones: una con lo representado; otra con quien se lo representa. Por lo tanto, la relación con lo representado genera <una representación> o verdadera o falsa; <será> verdadera mientras <sea> acorde con lo representado y falsa mientras <sea> discordante.

[169] La relación con quien se lo representa es, por un lado, la que se ve⁵² verdadera y, por el otro, la que no se ve verdadera. La <representación> que se ve verdadera es llamada representación aparentemente verdadera, persuasión o representación persuasiva por los académicos; la que no se ve verdadera es llamada representación

50 ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτὸς τι κριτήριον πρὸς τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περικτησίν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὐτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τὴν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἄμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην. [167] τίς δὲ ἐστὶν ἡ τούτων διαφορὰ, συντόμως ὑποδεικτέον.

51 Alan BAILEY, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 2002, p. 61.

52 Es interesante el hecho de que, en esta sección, S. E. usa mayoritariamente verbos o participios en voz medio-pasiva. Según LSJ, def. B.II.2, φαίνω: «in Philosophy, φαίνομαι (abs.) is sts. used of what appears to the senses, 'is observed', (...) ib. b1: esp. in part. φαινόμενος, η, ον: A.2.2.a,' appearing in sense experience', A.2.2.c, τὰ φ. 'what is to be seen', 'show'» Si tenemos en cuenta esto, podemos traducir —tanto porque es medio-pasivo como porque es la expresión referida a quien se lo representa, por lo tanto, es la perspectiva de quien percibe o no el fundamento de la representación— φαινόμενη,

participio presente medio-pasivo singular, 'lo que se observa' o 'lo que se ve'.

53 [167] τίς δὲ ἐστὶν ἡ τούτων διαφορὰ, συντόμως ὑποδεικτέον. ἡ τοίνυν φαντασία τινὸς φαντασία ἐστίν, οἷον τοῦ τε ἀφ' οὗ γίνεται καὶ τοῦ ἐν ᾧ γίνεται, καὶ (τοῦ) ἀφ' οὗ μὲν γίνεται ὡς τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου αἰσθητοῦ, τοῦ ἐν ᾧ δὲ γίνεται καθάπερ ἀνθρώπου. [168] τοιαύτη δὲ οὖσα δύο ἂν ἔχοι σχέσεις, μίαν μὲν ὡς πρὸς τὸ φανταστόν, δευτέραν δὲ ὡς πρὸς τὸν φαντασιούμενον. κατὰ μὲν οὖν τὴν πρὸς τὸ φανταστόν σχέσιν ἡ ἀληθὴς γίνεται ἡ ψευδὴς, καὶ ἀληθὴς μὲν ὅταν σύμφωνος ᾖ τῷ φανταστῷ, ψευδὴς δὲ ὅταν διάφωνος. [169] κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὸν φαντασιούμενον σχέσιν ἡ μὲν ἐστὶ φαινόμενη ἀληθὴς ἡ δὲ οὐ φαινόμενη ἀληθὴς, ὣν ἡ μὲν φαινόμενη ἀληθὴς ἔμφασις καλεῖται παρὰ τοῖς Ἀκαδημαϊκοῖς καὶ πιθανότης καὶ πιθανὴ φαντασία, ἡ δ' οὐ φαινόμενη ἀληθὴς ἀπέμφασις τε προσαγορεύεται καὶ ἀπειθὴς καὶ ἀπίθανος φαντασία· οὔτε γὰρ τὸ αὐτόθεν φαινόμενον ψευδὲς οὔτε τὸ ἀληθὲς μὲν, μὴ φαινόμενον δὲ ἡμῖν πείθειν ἡμᾶς πέφυκεν.

aparentemente falsa, no convincente o representación no persuasiva. Pues ni lo que parece falso por sí mismo ni lo que no parece verdadero tienen la disposición natural <para> persuadirnos.⁵³

En este punto, introdujo otras dos construcciones preposicionales. La primera es τοῦ ἀφ' οὗ; la preposición ἀπό sustantivada con un artículo neutro y un pronombre relativo en caso genitivo marca el inicio del movimiento u origen. Traducimos *aquello desde lo cual*, y S. E. explica que *aquello desde lo cual* se genera la representación es lo que sirve de fundamento sensible externo. Podemos pensar que ese fundamento externo es lo que dispara la representación. La segunda construcción es τοῦ ἐν ᾧ; la preposición ἐν sustantivada con un artículo neutro y un pronombre relativo en caso dativo. Traducimos *aquello en lo cual*, ya que señala el lugar donde termina el movimiento. En este caso, *aquello en lo cual* se genera la representación es el hombre. Entonces, lo que genera u origina la representación es un fundamento sensible externo, y el lugar objetivo de la representación o la sede es el hombre.

Ahora, la representación tiene una relación con lo representado y otra con quien se lo representa. La primera relación convierte a la representación en verdadera cuando concuerda con lo representado, y en falsa cuando no concuerda. La segunda relación puede generar una representación que se ve verdadera —representación aparentemente verdadera, persuasión o representación persuasiva— o que no se ve verdadera —representación aparentemente falsa, no convincente o representación no persuasiva—. Lo que se ve falso y lo que no se ve verdadero no persuaden.

[170] De lo que se representa, lo visiblemente falso o lo que no se ve verdadero, digno de rechazo, no es un criterio —por un lado, si <se genera> desde lo no existente; por el otro, si <es> discordante con lo existente y no según lo existente mismo— (...).

Algo que es falso de forma patente o que no pa-

rece verdadero no pueden ser criterios, evidentemente. Bailey afirma que las representaciones aparentemente verdaderas son, o bien oscuras e indistinguibles, o bien claras y vívidas. La representación oscura e indistinguible no es un criterio porque, en su naturaleza, no está la persuasión ni la inducción a asentir. Pero la representación que parece verdadera y se manifiesta vívidamente, *i. e.* la representación persuasiva, puede servir como criterio de verdad. Como son atípicos los casos en que esas representaciones son falsas, no deberíamos desconfiar de aquello que, en general, es veraz⁵⁴. A continuación, la argumentación en forma de analogía:

184] (...) En relación con <determinar> una responsabilidad, en la vida, cuando investigamos hechos intrascendentes, interrogamos a un testigo; cuando <investigamos> un <hecho> más importante, <interrogamos> a más <de uno>, y si es muy necesario, también consultamos a cada uno de los testigos por el testimonio de los otros. Así —dice Carnéades—, cuando acontece un hecho, usamos solo la representación persuasiva como criterio; cuando <hay> desacuerdos <sobre los hechos>, <usamos> la <representación> sin desviaciones; y, cuando <el acuerdo sobre los hechos> conduce a la felicidad, <usamos> la <representación> escrutada.⁵⁵

La apelación de Carnéades a la representación persuasiva parece discutir contra su propio argumento en apoyo de que no existe ningún criterio de verdad. Pero Bailey señala que no hay pruebas independientes sobre esta cuestión y se pregunta si esta discusión de Carnéades pretende unirse a la afirmación de los estoicos de que el criterio de verdad es la representación aprehensiva. Según S. E., para los estoicos, una representación aprehensiva es causada por un objeto existente y es impresa y grabada en el sujeto de acuerdo con él; por ende, no puede derivar de un objeto inexistente (S. E., M. VII 248). Al parecer, Carnéades quiere contrarrestar el argumento estoico de que la representación

54 BAILEY, *op. cit.*, p. 61.

55 [184] (...) παρ' ἣν αἰτίαν ὄν τρόπον ἐν τῷ βίῳ, ὅταν μὲν περὶ μικροῦ πράγματος ζητῶμεν, ἕνα μάρτυρα ἀνακρίνομεν, ὅταν δὲ περὶ μείζονος, πλείονας, ὅταν δ' ἔτι μᾶλλον περὶ ἀναγκαιοτέρου, καὶ ἕκαστον τῶν μαρτυρούντων ἐξετάζομεν ἐκ τῆς τῶν ἄλλων

ἀνθομολογήσεως, οὕτως, φασὶν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην, ἐν μὲν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι τῆ πιθανῆ μόνον φαντασίᾳ κριτηρίῳ χρῶμεθα, ἐν δὲ τοῖς διαφέρουσι τῆ ἀπερισπάστῳ, ἐν δὲ τοῖς πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνουσι τῆ περιωδευμένη.

aprehensiva es el criterio de verdad para desplazarla por la representación persuasiva. Si los argumentos estoicos son persuasivos y también los de Carnéades, la conclusión es que ambas representaciones serían criterios de verdad⁵⁶.

Striker cree que el argumento de Carnéades en S. E. sobre la inexistencia del criterio deja entrever que Carnéades concebía el criterio de verdad como un medio para establecer «lo que es el caso». El criterio no juzga la opinión, sino la presencia o la existencia de un objeto o estado de cosas observable. La autora se basa en que Carnéades afirma que la razón no puede ser un criterio. También Striker señala que, dada la construcción de sus argumentos, Carnéades aceptaba los requisitos que debe tener un criterio establecida por los estoicos; aunque consideraba que no existía nada que los cumpliera, y el argumento sirvió para demostrar que nada podía conocerse⁵⁷.

Antecedentes de las construcciones preposicionales

Si nos preguntamos por la originalidad de estas construcciones, Striker nos ofrece un breve panorama. En primer lugar, menciona a Potamón de Alejandría, filósofo ecléctico de principios del siglo I a. C. Según la Suda, enseñaba que existen dos criterios de verdad: ὑφ' οὗ —aquel por el cual se produce el juicio—, el ἡγεμονικόν, y por otro, δι' οὗ —aquel con el cual se produce el juicio—, la φαντασία. El término ἡγεμονικόν⁵⁸ proviene de los estoicos, y hay motivos para sospechar que las construcciones ὑφ' οὗ y δι' οὗ también podrían ser estoicas⁵⁹.

En segundo lugar, ambas expresiones aparecen en Albino, *Alcinoi philosophi platonici De doctrina Platonis liber IV*. Según el filósofo, quien vivió entre los siglos I y II d. C., el criterio tiene dos sentidos: el juicio y aquello que juzga, entendidos como ὑφ' οὗ —aquello por lo cual se juzga lo juzgado—, el intelecto; y por otro, δι' οὗ —aquello con lo cual se juzga lo juzgado—, el λόγος φυσικός o razón na-

tural. En ambos autores, la distinción se establece con las preposiciones ὑπό y διά, aunque lo que denominan sean cosas distintas⁶⁰.

S. E. vivió durante el siglo II d. C., lo que nos indica que el uso de estas construcciones preposicionales no es original, dados los antecedentes mencionados. Sin embargo, el criterio καθ' ὃ o según el cual no parece tener registros previos a S. E. Además de esta cuestión de los modos de presentación del criterio, hemos señalado la importancia de otras dos construcciones que S. E. utiliza para explicar la diferencia entre los dos tipos de representaciones que distingue Carnéades, τοῦ ἀφ' οὗ —aquello desde lo cual se genera la representación—, el fundamento sensible externo, y τοῦ ἐν ᾧ —aquello en lo cual se genera la representación—, el hombre. Nos queda pendiente una investigación que rastree estas construcciones, ya que, hasta el momento, ninguno de los comentaristas que hemos consultado ha reparado en ellas.

Conclusiones

Dejando al margen los debates que existen en el seno del escepticismo —que, debido a su importancia, hemos abordado lateralmente—, creemos que la estrategia retórica de S. E. para abordar cuestiones epistemológicas tan complejas y puntuales resulta muy efectiva. Para discutir y argumentar contra los dogmáticos sobre la existencia del criterio, S. E. necesita precisar las condiciones de posibilidad necesarias para que exista un criterio de verdad. Para ello, se sirve de las construcciones preposicionales en los dos casos que hemos desarrollado. La práctica escéptica de argumentar tanto a favor como en contra de la misma tesis como mecanismo de refutación —ἀντίρρησις— necesita mucha precisión. Esta precisión que S. E. aplica a través de las construcciones preposicionales le permite diseccionar las argumentaciones para luego poder rechazarlas; por lo cual, no quedará más que suspender el juicio.

56 BAILEY, *op. cit.*, p. 63.

57 Gisela STRIKER, «κριτήριον τῆς ἀληθείας», *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 53.

58 τὸ ἡγεμονικόν: 'the authoritative part of the soul (reason)', esp. in Stoic philosophy, Zeno, Stoic. 1.39, etc.; but also, 'the

governing part of the universe, of the aether or sun', Chrysipp. Stoic. 2.186,192. En TLG, LSJ, «ἡγεμονικός», 1996, pp. 1504-1505, p. 763 [en línea]. Dirección URL: <<https://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#context=lsj&eid=47881>>.

59 STRIKER, *op. cit.*, pp. 68-69.

60 *Ibidem*, p. 69.

- BARNES, Jonathan**, «The beliefs of a Pyrrhonist», in *The Cambridge Classical Journal*, n.o 28, 1982, pp. 1-29 [en línea]. Dirección URL: <http://journals.cambridge.org/abstract_S0068673500004375>.
- BAILEY, Alan**, *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*, Oxford, Clarendon Press Oxford, 2002.
- BOERI, Marcelo D. y Ricardo SALLES**, *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, Alemania, Academia Verlag, 2014.
- BURNYEAT, Myles**, «Can the sceptic live his scepticism?», in *Explorations in Ancient and Modern Philosophy. II Scepticism Ancient and Modern*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- PANTELIA, María**, (Dir.), «Authors and works», in *Thesaurus Linguae Graecae* [en línea]. Dirección URL: <https://stephanus.tlg.uci.edu/lj/01-authors_and_works.html>.
- PANTELIA, María**, (Dir.), *Thesaurus Linguae Graecae corpus* [en línea]. Dirección URL: <<https://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/demo/tsearch.jsp>>.
- PANTELIA, María**, (Dir.), *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, [en línea]. Dirección URL: <<https://stephanus.tlg.uci.edu/lj/#context=lsj&eid=113091>>.
- SEXTO EMPÍRICO**, *Contra los dogmáticos*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel, Madrid, Editorial Gredos, 2012.
- SEXTO EMPÍRICO**, *Esbozos pirrónicos*. Introducción, traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid, Editorial Gredos, 2012.
- STRIKER, Gisela**, «κριτήριον τῆς ἀληθείας», in *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 22-76.TLG, LSJ, 1996 [en línea]. Dirección URL: <<https://stephanus.tlg.uci.edu/lj/#context=lsj&eid=91365>>.

Filosofía y misterios en el *Fedón* de Platón

por Agustín Brousson

UBA



Morir y filosofar

En 64a Sócrates dice que “quienes abrazan rectamente la filosofía no se preparan para otra cosa que para morir y para estar muertos”⁶¹. Si el filósofo ateniense puede afirmar esto, es porque existe cierta relación entre filosofar y morir. Hacerla manifiesta es el objetivo de un primer gran bloque temático de *Fedón* que se extiende *grosso modo* desde 63e8 hasta 69e5⁶². Cabe destacar que ya entre 61c y 63c Sócrates ha hablado de la muerte, pero lo ha hecho refiriéndose a ella como un viaje, como el tránsito hacia el Más Allá. Aunque con esto no se aleja del modo “tradicional” griego de concebir la muerte, de poco le sirve para establecer la relación antes mentada. Para ello debe referirse a la muerte de otra forma, que es lo que precisamente hace en 64c cuando dice:

¿Y acaso es [la muerte] alguna otra cosa que la separación (ἀπαλλαγὴ) del alma respecto del cuerpo? ¿Y estar muerto no es esto: tras separarse del alma, el cuerpo resulta en sí y por sí mismo, mientras que el alma, tras separarse del cuerpo, es en sí y por sí misma? (64c4-8).

Definida la muerte como ya no es presentada como un tránsito, sino como la separación del alma y el cuerpo, Sócrates se concentra en el otro elemento de la relación: la filosofía o, mejor, el filosofar. Lo primero que establece es que tal ocupación no gira en torno al cuerpo (esto es, a sus necesidades, apetitos, placeres, etc.), sino que el filósofo “cuanto sea posible se aleja de él y se vuelve hacia el alma” (64d). Este dejar de lado lo somático es interpretado por la mayoría como estar muerto, con lo cual surge una primera relación entre filosofar y morir. Sin embargo, la misma se basa en la opinión de la mayoría y, por lo tanto, debemos sospechar que no es compartida por Sócrates. En realidad, antes que una prueba a favor de la relación muerte-filosofar se trata de una crítica a esa mayoría filo-somática⁶³. Por el contrario, sí resultará determinante lo que sigue, pues Sócrates se refiere al lugar del cuerpo en la adquisición de sabiduría (κτῆσις φρονήσεως). En primer lugar, debido a los cuidados que demanda y a las distracciones que produce, el cuerpo se presenta como un obstáculo, como un impedimento (ἐμπόδιον); pero además, resulta imposible alcanzar algún conocimiento firme, verdadero y seguro mediante las facultades sensibles, pues todas ellas se revelan falibles, incluso la vis-

61 Misma idea en 67e. Todas las citas platónicas del presente trabajo pertenecen a *Fedón*, por lo cual nos limitaremos a referir la paginación Stephanus correspondiente. A su vez, salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones de textos griegos son propias.

62 En realidad, si bien en dicha sección se le presta especial

atención, la relación morir-filosofar atraviesa la reflexión socrática a lo largo de todo el diálogo.

63 En 64b Sócrates dice que a esa mayoría le pasa desapercibido por qué los filósofos genuinos desean la muerte, por qué son dignos de ella y de qué clase de muerte.

ta. “¿Cuándo, entonces, el alma alcanza (ἀπτεται) la verdad? Pues toda vez que intenta examinar algo junto con el cuerpo (μετὰ σώματος), es engañada por éste” (65b). La respuesta que el filósofo ateniense ofrece a su propia pregunta es que es al utilizar el *lógos* (ἐν τῷ λογίζεσθαι)⁶⁴ que el alma “al despedir al cuerpo resulta en mayor medida en sí y por sí y, en la medida en que puede no estar en comunidad con él ni ceñida <por él>, apetece lo real” (65c). Por lo tanto, si el filósofo pretende aprehender lo real, debe poner todo su esfuerzo en separar el alma del cuerpo; y si esto es así, morir y filosofar son en esencia lo mismo, pues ambos consisten en la separación del alma y el cuerpo.

Continuando con esta reflexión en torno al lugar del cuerpo en la adquisición de sabiduría, Sócrates expone cómo sería el razonamiento de los filósofos genuinos respecto a esto (66b-67b). El mismo parte de la conclusión a que el filósofo ateniense ha arribado: “Mientras tengamos cuerpo y nuestra alma se encuentre mezclada con semejante mal (συμπεφυρμένη μετὰ τοιούτου κακοῦ), no poseeremos suficientemente aquello que deseamos” (66b). El cuerpo ya no es sólo un impedimento, sino que ahora directamente es presentado como un mal que contamina al alma. Ahora bien, puesto que lo que se pretende alcanzar es lo real, que es puro, sin mezcla, y puesto que “para lo no puro no es lícito alcanzar lo puro” (67b), será necesario, entonces, purificar al alma de su relación con el cuerpo. En 67c-d Sócrates expresa que tal purificación consiste en

(...) separar lo más posible del cuerpo al alma y que ella por sí misma se acostumbre a reunirse y recogerse desde todas las partes del cuerpo y habite en la medida de lo posible, tanto ahora en el presente como luego en el porvenir, sola por sí misma, liberada del cuerpo como de ataduras.

A partir de esta definición y de lo que ha dicho antes, no es difícil concluir que morir y filosofar coinciden también en ser ambos, además de separación del alma respecto del cuerpo, purificación de ese mal que impide la aprehensión de lo real. De este modo, la filosofía se presenta como un morir antes de morir y de allí que sea aludida como una práctica o preparación para la muerte.

Hacia el final de este bloque temático Sócrates dice:

Y es muy probable que los que establecieron para nosotros las iniciaciones no sean unos necios, sino que, en realidad, desde antiguo dicen enigmáticamente que aquel que llegue a la morada de Hades profano y no iniciado, yacerá en el fango; en cambio, el que está purificado e iniciado, al llegar allí habitará junto a los dioses. Porque, en efecto, como dicen los que <saben> acerca de las iniciaciones, ‘son muchos los portadores de tirso, pero realmente pocos los bacantes’, y estos, según mi opinión, no son otros que los que han filosofado rectamente (69c3-d2).

Gracias a la definición de filosofía como separación y, por ende, como purificación del alma respecto del cuerpo, Sócrates puede ahora asemejar a los que filosofan rectamente con los verdaderos iniciados en los misterios. Arribamos con esto al tema central del trabajo. Dos son los interrogantes que nos guiarán: 1-¿por qué puede Platón establecer esta semejanza, es decir, con base en qué? y 2-¿cuál es el fin que persigue con ello? Cabe aclarar que para ninguna de las dos cuestiones nos parece que sea determinante adentrarnos en la discusión en torno a cuáles son los misterios que Platón tiene en mente cuando pone estas palabras en boca de su maestro, es decir, si se trata del orfismo, del pitagorismo, de los misterios eleusinos, etc.

Iniciación y soteriología

Puesto que el de los cultos místéricos es un fenómeno complejo, resultarán de gran utilidad las consideraciones realizadas por Ugo Bianchi, quien a fin de conseguir una mayor precisión conceptual en el estudio del fenómeno de τὰ μυστικά, distingue entre religiosidad *olímpica* y religiosidad *mística*. Mientras que la primera concibe lo divino como algo diferenciado –aunque no indiferente– de lo humano, la segunda

(...) implica y hace efectivo un compromiso vivo y participado entre lo divino y lo

64 Cf. nota 43 de la página 157 en la traducción de Eggers Lan.

humano, entre dioses místicos (precisamente los implicados en esa participación) y seres humanos (aislados o en grupo) que aparecen como marcados y caracterizados por esa participación⁶⁵.

Ahora bien, de acuerdo con el estudioso italiano, «místico» posee un sentido genérico que comprende las manifestaciones que se caracterizan por lo dicho recién, es decir, aquellas que implican “una viva interferencia y participación de destinos entre lo divino y lo humano”⁶⁶. Dentro de este sentido genérico es posible distinguir tres formas específicas: lo *místico* en sentido restringido, lo *mistérico* y lo *misteriosófico*, cada una con particularidades que la diferencian de las otras. Es propio de la primera de estas formas la figura del dios en trance, una divinidad caracterizada por *παθη* (afecciones, padecimientos o sufrimientos), expresión de una dialéctica de latencia y fanencia⁶⁷. Por su parte, lo *mistérico* es definido por dos elementos: iniciación y *soteriología*⁶⁸. Finalmente, si bien en lo *misteriosófico* es posible encontrar iniciación y *soteriología*, lo que lo caracteriza es la idea del alma como elemento divino y la existencia de una sabiduría que hace posible la reintegración de dicho elemento a la naturaleza divina a la que pertenece, lo cual conlleva una práctica determinada, cierto modo de vida.

Adoptando esta clasificación, que no es ni pretende ser exhaustiva, intentaremos mostrar que es posible hallar los elementos característicos de lo *misteriosófico* en la concepción de filosofía que Platón presenta en *Fedón*, y de allí que la relación entre iniciados y filósofos resulte posible.

El primero de estos elementos es la *iniciación*, de la cual Mircea Eliade ofrece la siguiente definición:

(...) iniciación, en el sentido más amplio, denota un cuerpo de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es producir una alteración decisiva en la situación religiosa y social de la persona iniciada. En términos filosóficos, la iniciación es el equivalente a un cambio básico

en la condición existencial; el novicio emerge de su dura experiencia dotado con un ser totalmente diferente del que poseía antes de su iniciación; se ha convertido en otro.⁶⁹

La iniciación finalizaba con la revelación al novicio del conocimiento secreto propio del misterio. Esta experiencia provocaba en el iniciado una modificación tal, que suele ser presentada como su muerte y renacimiento: con la iniciación muere el hombre que antes era y renace uno nuevo, un ser diferente. Pero la iniciación no sólo incidía en la vida del iniciado en el Más Acá. Ciertamente, no son pocos los testimonios en los que se evidencia una estrecha relación entre iniciación y un segundo elemento de lo *misteriosófico*: la *soteriología*. Ya en el último pasaje de *Fedón* que hemos citado se afirmaba que, a diferencia de quien llega no iniciado al más allá, el que lo hace iniciado obtiene un destino privilegiado. Esta misma idea está presente, por ejemplo, en el *Himno a Deméter*, que se considera la fuente literaria más antigua acerca de los misterios eleusinos:

Dichoso quien los ha visto entre los terrestres hombres;
el no iniciado en asuntos sagrados, el no partícipe, jamás semejante
suerte obtiene, ni aun muerto, bajo la oscuridad brumosa (vv. 480-482),⁷⁰

en un conocido fragmento de Sófocles, iniciado en los misterios de Eleusis:

Tres veces dichosos aquellos de los mortales que, tras haber visto estos ritos iniciáticos (τέλη), partan hacia la morada de Hades, pues únicamente para ellos hay vida (ζῆν) allí, mientras que para los otros allí hay toda clase de males (Nauck 753)

y también en algunas laminillas órficas: OF 474: “... también tú te irás por la sagrada vía por la que los

65 Bianchi, Ugo, “Misterios de Eleusis. Dionisismo. Orfismo” en Ries, Julien, *Tratado de antropología de lo sagrado* 3, Madrid, Trotta, 1997, p. 235.

66 *Ibid.* P. 257.

67 Por ejemplo, el culto dionisiaco centrado en la participación de los rituales orgiásticos del dios -τὰ ὄργια- en los cuales existe una beatitud momentánea de éxtasis, una experiencia de participación en un todo mayor mediante la

aniquilación momentánea de la individualidad (cf. Pinkler, Leandro, “Consideraciones sobre el orfismo” en Mársico, Claudia, *Polythrýleta*, Buenos Aires, Rthesis, 2011).

68 Misterios de Eleusis, por ejemplo.

69 Eliade, Mircea, *Nacimiento y renacimiento*, Madrid, Editora nacional, 2003, p. 10.

70 Seguimos la traducción de Liñares e Ingberg, con alguna modificación.

demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos” y OF 493: “Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo”⁷¹.

A partir de estos testimonios resulta posible colegir que la relación entre iniciación y soteriología se debe a que la dicha en el más allá es producto de aquel conocimiento cuyo contenido era revelado al iniciado en la iniciación. En el caso del orfismo, por ejemplo, el iniciado contaba con una serie de conocimientos que le permitían saber cómo debía conducirse en el más allá para sortear distintas pruebas y alcanzar finalmente el mejor destino. En cuanto a los misterios eleusinos, lo que se le revelaba al iniciado era que muerte (θάνατος) y existencia (βίος) son en realidad manifestaciones antitéticas de un elemento superior e inmanifiesto que las incluye, la vida (ζωή), y, por eso, “los iniciados tienen la esperanza de un destino especial en la morada de Hades, porque saben que se reintegran a la fuente cósmica de la vida, la *zoē*”⁷². Por su elocuencia respecto a la relación que estamos estudiando, el fragmento 178 de Plutarco se presenta como uno de los testimonios más importantes, pues en él el filósofo establece una comparación entre iniciación y morir en la que alude también a la suerte del iniciado en el más allá:

Así, con relación a su completa transformación y cambio de condición, decimos que ha muerto el alma que está en el más allá. En este mundo es ignorante (agnoeí) salvo cuando ya está en el <momento de> morir. Entonces experimenta una experiencia como <la de> los iniciados en las grandes iniciaciones. Por eso, tanto el verbo “morir” (teleutân) como su acción son semejantes al verbo “ser iniciado” (teleísthai) y su acción. <Experimenta> en primer lugar extravíos y vueltas agotadoras, ciertos recorridos a través de la oscuridad, sospechosos y sin fin, y luego, antes del final mismo <experimenta> todas <experiencias> terribles: terror, temblor, sudor y estupor. Después de esto, acaece una luz maravillosa y detrás vienen lugares y llanuras puras con voces, danzas y las magnificencias de audiciones sagradas y visiones santas. En esas <magnificencias> el que ya ha sido

completamente iniciado y ha resultado libre, paseando despreocupado de asuntos mundanos, coronado, celebra los misterios y está en compañía de varones píos y puros, contemplando de lejos la muchedumbre de seres no iniciada e impura de este mundo en un gran fango y niebla, pisoteada por sí misma y apretada, y permaneciendo entre males a causa del miedo a la muerte por la desconfianza en los bienes del más allá.⁷³

Este extenso pasaje insiste en el vínculo entre iniciación y soteriología que, ya podemos concluir, se debe a que el conocimiento que el iniciado obtenía en aquélla era un saber acerca del más allá, fundamentalmente acerca de las afecciones del alma, que lo preparaba para afrontarlas sin desesperación y gracias al cual sabía cómo debía conducirse. Por otro lado, permite conjeturar, como sostiene Bernabé, que la iniciación implicaba “una suerte de «ensayo» del camino del alma al Allende tras la muerte”⁷⁴.

Por todo lo dicho, la iniciación se muestra como una preparación para la muerte, tal como la filosofía en *Fedón*. Al igual que los iniciados, Sócrates no se irrita ante la inminencia de la muerte porque sabe que ha dedicado su vida a la filosofía y confía en que con eso se ha preparado suficientemente para morir y en que gracias a esto podrá acceder a un lugar de privilegio en el más allá, tal como manifiesta en 69d-e, por ejemplo. El relato escatológico con que finaliza la reflexión socrática enfatiza, entre otras, esta idea según la cual quien ha dedicado su vida a filosofar rectamente es el único que en el más allá está exento de castigos y alcanza un destino privilegiado, superior al de todos los que han dedicado su vida a cualquier otra ocupación.

Pero iniciación y soteriología no son exclusivas del tipo *misteriosófico*, sino que, como vimos, están presentes también en lo *mistérico*. Lo que es característico de aquél es la concepción del alma como un elemento de origen y destino divinos, que “se presenta como protagonista de un *trance* de caída y reintegración”⁷⁵, lo cual supone cierta sabiduría “que reinterpreta y reutiliza temas místicos y mistéricos en la clave de la doctrina del trance del alma divina”⁷⁶. El correlato de esta sabiduría es

71 Seguimos la traducción de Bernabé.

72 Pinkler, Leandro, “Consideraciones sobre el orfismo” en Mársico, Claudia, *Polythrýleta*, Buenos Aires, Rthesis, 2011, p. 88.

73 Este fragmento lo transmite Estobeo en su *Antología* (IV, 52,

49) y se supone que pertenecía al tratado *Sobre el alma*.

74 Bernabé, Alberto, *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada, 2011, p. 215.

75 Bianchi, Ugo, op. Cit., p. 269.

una práctica, un modo de vida tal que purifique el alma y haga posible su reintegración en lo divino⁷⁷. Por lo tanto, si nuestra intención es mostrar que la imagen que Platón nos ofrece de su filosofía en *Fedón* puede ser inscrita en el marco de lo *misteriosófico*, tendremos que ver si resulta posible hallar en dicho diálogo esta concepción del alma como algo divino que ha caído, por decirlo de algún modo, y la necesidad de un modo de vida determinado que le permita recuperar su naturaleza divina.

La vida en filosofía y el alma

Una vez establecida la relación entre el filosofar y el morir del modo en que hemos visto al comienzo de este texto, Cebes señala a Sócrates que todo lo que ha dicho descansa sobre un supuesto que no ha sido demostrado: que el alma al separarse del cuerpo no perece, sino que continúa existiendo. Sócrates, entonces, intentará mostrar la validez del supuesto mediante cuatro argumentos a favor de la inmortalidad del alma. De éstos nos interesa especialmente el tercero debido a lo que en él se afirma. Lo central del mismo reside en mostrar la identidad esencial entre el alma y lo en sí, aludido también como lo real y lo divino. Para ello se establece, en primer lugar, que lo que está sujeto a dispersión⁷⁸ es lo compuesto, que es lo que “cada vez es de un modo diferente y nunca está en el mismo” (78c7-8). Por el contrario, aquello que permanece siempre en el mismo estado y condición será lo no compuesto. Mientras que a esta clase pertenece lo en sí, aquella es la de las cosas que participan de cada en sí. Se establece, entonces, una primera diferencia entre lo en sí y las cosas particulares, a la que sigue una segunda: lo primero es invisible y se capta sólo por medio del razonamiento de la inteligencia; lo segundo, en cambio, es visible y se capta por medio de la percepción sensible. Se llega, así, a que existen dos clases de cosas: unas que son invisibles y están siempre en el mismo estado, y otras que son visibles y jamás están en el mismo estado, sino que mutan, cambian. Obviamente, si

lo que se está buscando es mostrar que el alma y lo en sí son afines por naturaleza, la pregunta que sigue es a cuál de estas clases pertenece aquélla: “el alma, por lo tanto, será más semejante que el cuerpo a lo invisible, mientras que éste <lo será> a lo visible” (79b16-17).

Tras establecer esto, Sócrates vuelve sobre la relación entre el alma y el cuerpo al examinar. Recordemos que, tal como fue dicho, el cuerpo se presenta en esto como un impedimento y como un mal para el alma. Lo que ahora se agrega es que, si el alma en su búsqueda de conocimiento se sirve del cuerpo, es arrastrada por éste hacia lo que le es afín y, al relacionarse con ello, “anda extraviada, está perturbada y mareada, como embriagada” (79c7-8). Por el contrario,

Cuando examina ella misma por sí misma, se remonta hacia allí, hacia lo puro, siempre existente e inmortal y que es siempre del mismo modo, y, por ser pariente (συγγενής) de ello, llega a estar siempre con él, cada vez que resulta ella misma por sí misma y le resulta posible. Y ha cesado su extravío y, en las cercanías de esas cosas siempre del mismo modo, es <ella> del mismo modo, por contactar (ἐφαπτομένη) cosas de esa clase. Y este estado suyo ha sido llamado sabiduría (φρόνησις) (79d1-7).

La sabiduría, por tanto, es el estado que el alma alcanza cuando examina lo en sí por sí misma, es decir, despojada del cuerpo. Si antes vimos que la filosofía, al igual que la muerte, consistía en la separación y purificación del alma respecto del cuerpo, la sabiduría es el estado del alma al cual conduce la práctica de la filosofía. Separada y purificada de lo somático, el alma deviene en sí y por sí y puede alcanzar lo real-divino, de lo cual leemos que es pariente. La filosofía, entonces, en tanto purificación del alma, lo que permite es que ella recupere su verdadera naturaleza y pueda de este modo dirigirse hacia lo real y aprehenderlo.

Pero este tercer argumento en torno a la inmortalidad del alma continúa. Tras dejar establecido el

76 Bianchi, Ugo, *op. Cit.*, p. 271.

77 Cf. Pinkler, “Los misterios paganos y el misterio cristiano”, 2008.

78 Sócrates retoma lo dicho por Cebes al señalarle que no se ha probado que el alma continúe existiendo una vez que se ha separado del cuerpo: “¿No vaya a ser que al abandonar el

cuerpo ya no exista más en ningún sitio, sino que se destruya y perezca el mismo día en que la persona muere, ni bien abandona el cuerpo, y que al salir se disperse y volatilice como el soplo o el humo, y ya no sea nada en ninguna parte!” (70a1-6). Seguimos la traducción de Vigo (2009).

parentesco entre el alma y aquello que es invisible y siempre en el mismo estado, Sócrates sostiene que en todo lo que hay alma y cuerpo, a éste le toca por naturaleza servir, mientras que a aquélla le corresponde mandar y gobernar. Ahora bien, puesto que lo divino es de una naturaleza tal que siempre gobierna y manda, mientras que lo mortal obedece, queda claro que a la pregunta acerca de “¿Cuál de los dos [cuerpo o alma] te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal?” (80a2-3), la única respuesta posible es que es el alma lo que en el hombre hay semejante a lo divino, en tanto el cuerpo es lo mortal. Ahora bien, una de las consecuencias que ocasiona el apego del alma al cuerpo es la distorsión de este orden, pues ella, en lugar de mandar, obedece. Si la práctica de la filosofía permite al alma recuperar su naturaleza divina, también traerá consigo el restablecimiento del orden natural de mando.

Hacia el final del argumento Sócrates vuelve a referirse a la filosofía como preparación para la muerte y a lo que el filósofo obtiene cuando logra separar su alma del cuerpo:

¿Y no es cierto que si [el alma] parte en tal estado hacia lo semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y puro, al llegar allí le toca ser feliz liberada de su extravío, insensatez, temores, deseos salvajes y de los demás males humanos y, al igual que se dice en relación a los iniciados, pasando realmente el tiempo restante junto los dioses? (81a).

La elocuencia de estas palabras hace que no sea necesario agregar nada más en relación a nuestra búsqueda de los elementos característicos de lo *misteriosófico* en la concepción platónica de la filosofía en *Fedón*, lo cual, según creemos, nos ha permitido brindar una respuesta al primer interrogante que nos hemos planteado, es decir, qué es lo que hace posible la comparación establecida por Sócrates-Platón entre el filósofo y el iniciado, entre la filosofía y las iniciaciones místicas.

Queda pendiente el segundo interrogante, aquel respecto a para qué Platón establece la analogía entre filosofía e iniciación. Podemos decir brevemente que Platón encuentra en los misterios –si se quiere, en su forma *misteriosófica*– un modelo para transmitir al profano en qué consiste la filosofía, su filosofía, y lo que el hombre obtiene al

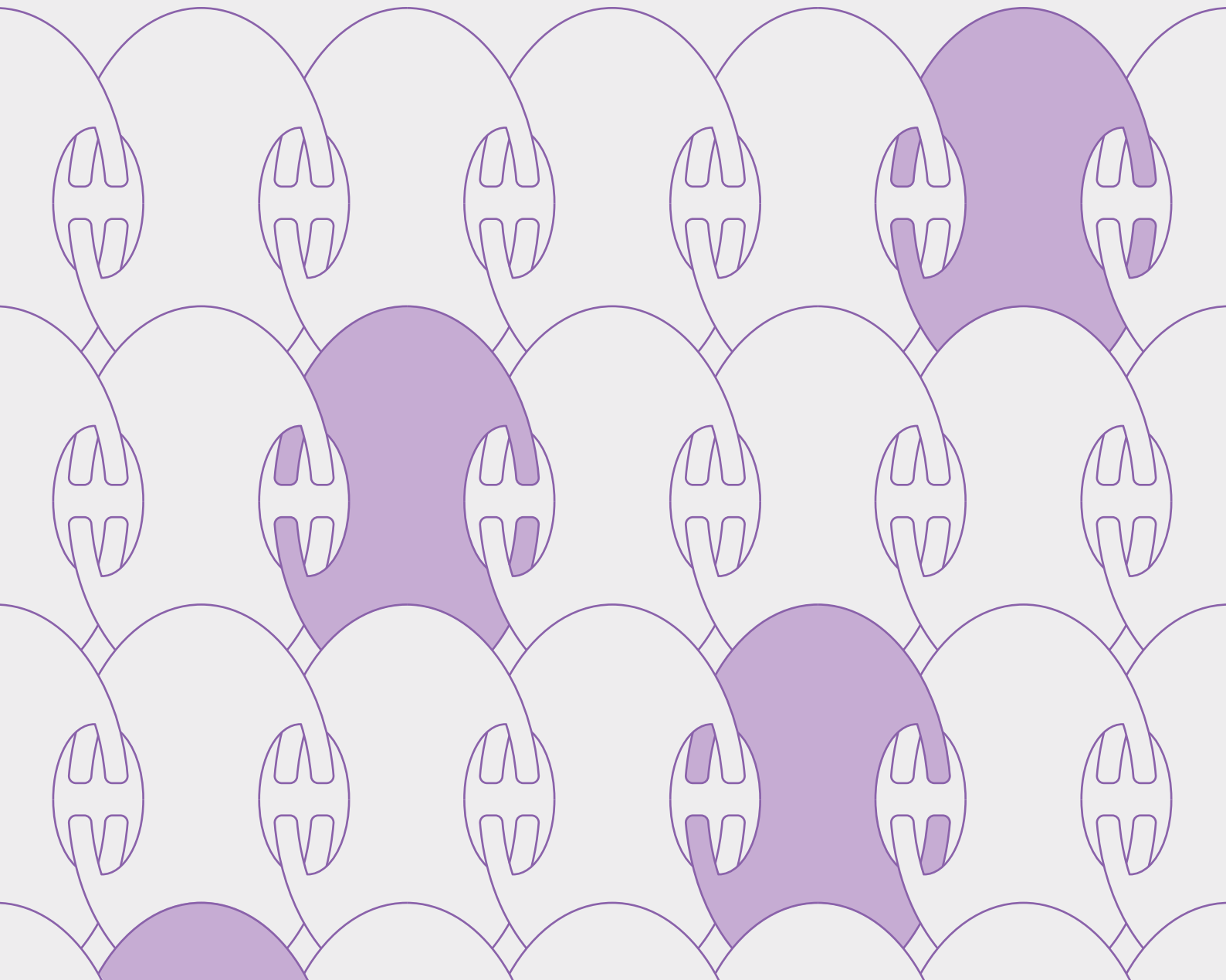
dedicar su vida a ella. Si bien desarrollar esto haría necesario un trabajo aparte, sí nos gustaría para finalizar hacer énfasis en el aspecto *exhortativo* de la comparación entre los misterios y la filosofía. Así como los iniciados son los únicos que pueden ser considerados dichosos debido al conocimiento que han adquirido en la iniciación, la vida de la filosofía, nos dice Platón, es la única que proporciona muchos y grandes beneficios al hombre. Por lo tanto, si se pretende ser feliz, no sólo en el más acá, sino también en el más allá como los iniciados, es inexorablemente necesario dedicarse a la filosofía. Pero como Platón era consciente de que se trataba de un modo de vida para nada sencillo, sino todo lo contrario⁷⁹, como cierre del mito escatológico y, también, del diálogo, pone en boca de Sócrates estas palabras de las que nos servimos para concluir nuestro trabajo:

Por estas cosas, Simias, que hemos expuesto es necesario hacer todo como para participar en vida de la virtud y la sabiduría, porque bello es el premio y grande la esperanza (114c6-8).

79 Cf., por ejemplo, *Carta VII* 340b.

- Bernabé, Alberto**, *Platón y el orfismo*, Madrid, Abada, 2011.
- Bianchi, Ugo**, "Misterios de Eleusis. Dionisismo. Orfismo" en Ries, Julien, *Tratado de antropología de lo sagrado 3*, Madrid, Trotta, 1997.
- Burnet, John**, *Platonis Opera 5 vols.*, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
- Eggers Lan, Conrado**, *Platón, Fedón*, traducción, introducción y notas, Buenos Aires, EUDEBA, 2006.
- Eliade, Mircea**, *Nacimiento y renacimiento*, Madrid, Editora nacional, 2003.
- Pinkler, Leandro**, "Los Misterios paganos y el Misterio cristiano", ponencia presentada en la Universidad de Málaga, España, en 2008.
- Pinkler, Leandro**, "Consideraciones sobre el orfismo" en Mársico, Claudia, *Polythryleta*, Buenos Aires, Rthesis, 2011.
- Plutarch**, *Moralia XV* (edited and translates by F. Sandbach), Massachusetts, Loeb, 1987.
- Pseudo Homero**, *Himnos homéricos – Batracomiomaquia* (traducción de S. Liñares y P. Ingberg), Buenos Aires, Losada, 2007.
- Vigo, Alejandro**, *Platón, Fedón*, traducción, introducción y notas, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Τόξις **Reseñas críticas**



de lo que creemos saber, se revelan como prácticas fundacionales del cuidado del alma y del pensamiento crítico. A partir de esta base, el libro avanza cronológicamente, hilvanando las perspectivas de figuras cruciales como Descartes, Kant, Nietzsche, Shopenhauer, Heidegger, Foucault y Deleuze-Guattari, entre otros. Cada pensador aporta una faceta distinta a la pregunta central: ¿Qué es la filosofía y por qué importa hoy?

Una de las contribuciones más valiosas y accesibles de este trabajo es su enfoque pedagógico y su talante inclusivo. El libro está dirigido explícitamente a aquellos que huyen de los textos filosóficos por considerarlos impenetrables. Soares desafía este temor reivindicando la “experiencia de no entender” como un punto de partida legítimo y, de hecho, esencial.

Lejos de ser un obstáculo, esa perplejidad inicial es vista como la “mecha” que, si se le concede el tiempo necesario, enciende el verdadero deseo de indagación y el asombro filosófico. La filosofía, en esta visión, no es una disciplina de respuestas rápidas y certeras, sino una práctica de cuestionamiento constante y de humildad intelectual. Es un antídoto contra la tiranía de la eficiencia y la gratificación instantánea.

El autor integra las voces de los filósofos con las de artistas y poetas, creando un tejido interdisciplinario que enriquece la comprensión y muestra la filosofía como una actividad creativa y vital, no sólo académica. Esta aproximación subraya la potencia de cuestionar los puntos de vista arraigados, aquellos dogmas y certezas que parecen intocables en nuestra cultura.

El libro se posiciona a contrapelo de cualquier dogmatismo o “receta rápida” para la felicidad o el éxito. Propone, en cambio, la revalorización de los avances modestos. El objetivo no es alcanzar epifanías definitivas o resolver todos los problemas de la existencia de un solo golpe, sino optar por una “revuelta íntima”. Esta revuelta, nos pro-

pone el autor, debe ser entendida como un “alboroto en nuestra forma sedimentada de pensar”. Un giro en nuestra forma de mirar y relacionarnos con el mundo, una búsqueda para ayudarnos a desarrollar una mente más abierta, flexible y capaz de discernir cómo llegamos a ser quienes somos y, fundamentalmente, cómo querríamos ser.

En resumen, la obra de Lucas Soares es una introducción personal y profundamente actual al pensar filosófico.

De una lectura amena y dirigida a todo público, sin necesidad de formación previa en la disciplina, nos ilustra con numerosas citas de variada bibliografía de los autores citados para pensar sobre lo que se sabe y lo que no se sabe. Al invitarnos a detenernos y a pensar por fuera de la lógica del consumo y el rendimiento, el libro ofrece las herramientas para una transformación personal. No promete soluciones, pero sí una perspectiva renovada y crítica que nos permite, mediante la paciencia y la indagación artesanal, recuperar el control sobre nuestro pensamiento y nuestra sensibilidad en un mundo que constantemente nos empuja a la desconexión. Es, en última instancia, una defensa apasionada de la filosofía como el arte de vivir de forma consciente y crítica.

Gustavo Divenosa

(UNLa.)

Actualidad académica

XIX JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

El 6 y el 7 de noviembre se desarrollaron XIX Jornadas de Estudios Clásicos, en las que participaron estudiantes del Doctorado en Filosofía de nuestra Universidad. Se trató de presentar resultados parciales de investigación enmarcados en Proyectos Amilcar Herrera, relativos a la temática convocante de las jornadas: *"Pístis, elpís, agápe / Fides, spes, caritas"*. La iniciativa, que forma parte de las actividades que lleva a cabo el Instituto de Estudios Grecolatinos Prof. Francisco Nóvoa de UCA, se constituyó en un espacio de intercambio y de profundización entre estudiantes de grado y de posgrado, y profesores de diversos entornos académicos.

I ENCUENTRO DE REVISTAS DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTES DE UNLA.

El 23 de octubre, en el marco de la Semana de las Humanidades y Artes, se realizó el Primer encuentro de Revistas del Departamento de Humanidades y Artes de nuestra Universidad. En el evento no solo se pudieron compartir experiencias de las diversas publicaciones de UNLA., algunas de las cuales datan de más de treinta años, como Viento Sur, sino que se realizó el lanzamiento de DSB LAD (Diseño sin barreras. Revista del Laboratorio de Diseño), publicación que integra contenidos de las carreras de Diseño Industrial y de Diseño y Comunicación Visual.

IV ENCUENTRO DE INVESTIGACIÓN DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y ARTES DE UNLA.

El 27 de octubre se llevó a cabo este IV Encuentro de Investigación, en el cual se brindó un espacio para el intercambio de todos los proyectos de investigación que se llevan adelante en nuestro Departamento de Humanidades y Artes. Organizados en tres mesas (1. Cultura, historia, filosofía y epistemología; 2. Audiovisión, diseño, creatividad y desarrollo de innovación; 3. La comunidad o organizada investiga. Experiencias de estudiantes y docentes en investigación), las voces de nuestros investigadores reflejaron la riqueza de producción en diversidad y en profundidad de los trabajos que se realizan actualmente en nuestra universidad. Se trató asimismo de una jornada en la que se llevaron a cabo diálogos entre agentes diversos del Departamento, y que motivaron nuevas instancias de investigación.

Normas de publicación

Artículos

La Revista Τάξις recibe artículos de una extensión máxima de 7000 palabras, incluyendo notas al pie, bibliografía y todo tipo de imágenes, incluyendo cuadros y gráficos. Los artículos podrán estar escritos en español, inglés, portugués, francés o alemán. Debe tratarse de trabajos inéditos y que propongan una perspectiva de discusión original y relevante. Cada artículo deberá estar acompañado de un resumen en inglés y en español, no mayor a diez líneas (100 palabras), y una breve descripción de la filiación institucional y trayectoria académica del autor, en la que debe incluirse una dirección de correo electrónico (no más de seis líneas).

Notas breves

Las notas breves no deberán superar la extensión de 4000 palabras. Se tratará de notas críticas sobre temas puntuales o de revisiones críticas de artículos u obras publicadas.

Reseñas

La extensión de las reseñas críticas deberá ser de entre 1000 y 2000 palabras, y las obras reseñadas no deberán haber sido publicadas antes de los cinco años del momento en que se propone la nota.

En todos los casos, las propuestas tendrán que cumplir con las siguientes cuestiones formales:

TÍTULO Y SUBTÍTULOS	En el margen izquierdo y en negrita; letra: Times New Roman 14 para el título y Times New Roman 12 para subtítulo. Nombre del autor: debe consignarse el nombre y apellido completos debajo de título/ subtítulo, con indicación de su filiación académica; letra: Times New Roman 12.
CUERPO DEL TRABAJO	Tamaño de página: A4; márgenes: 2.5; Justificado; letra: Times New Roman 12; interlineado 1.5; sangría: 0.5; espacio entre párrafos: doble.
CITAS TEXTUALES	Las citas menores a tres líneas deberán estar entre comillas y en el cuerpo del texto; las que tengan una extensión mayor, deberán ser introducidas después de un espacio en blanco, con un margen mayor que el cuerpo (3 cm), y en un tamaño de letra 11, con interlineado simple. Cuando la cita comience con minúscula (texto cortado), deberá estar precedida por (...). Las referencias bibliográficas deberán hacerse en notas al pie.
NOTAS	Deben ir al pie de la página, en letra Times New Roman 10, interlineado simple.
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	• Libros: Apellido/s, Nombre/s, título de la obra en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año. Ej.: Benjamin, Walter, <i>La tarea del Crítico</i> , trad. por Ariel Magnus, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.

- **Artículos o capítulos publicados en libros:** Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, seguido de los datos del libro en que se encuentra: Apellido/s, Nombre/s del/los editores, nombre del libro en cursiva (nombre y apellido del traductor, si corresponde), ciudad, editorial, año; páginas entre las que se encuentra el artículo/capítulo. Ej.: Burkert, Walter, "II Organizaciones e identidades", en Burkert, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, trad. por María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 2015; pp. 53-80. Castello, Ángel, "El alfabeto griego. Sistema, desarrollo y consecuencias", en Mársico, Claudia (ed.), *Polythrýleta*, Buenos Aires, Rhesis, 2011; pp. 43-81.
- **Artículos publicados en revistas:** Apellido/s, Nombre/s, título del artículo entre comillas, nombre de la revista en cursiva, número, (año del volumen); número de página inicial y final del artículo. Ej.: Kupchik, Cristian, "La fuerza vital", en *Revista Quid*, 66 (2017); pp. 8-10.
- **Libro en versión electrónica:** Apellido/, Nombre/s, título en cursiva, ciudad, editorial, año. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>, fecha. Ej.: Rodríguez, Manuel, *Las causas perdidas*, Buenos Aires, ed. Pérdigo, 2002. Recuperado de http://editorialperdigo.com.ar/mrodriguez_causas_perdidas.html, abril 2003.
- **Artículos y capítulos extraídos de publicaciones electrónicas:** igual que los artículos publicados en soporte impreso, con la referencia del libro electrónico indicada precedentemente. Ej.: Cragnolini, Mónica, "Temblores del pensar Nietzsche, Blanchot, Derrida", 2015, recuperado de http://rayandolosconfines.com/pc12_cragnoli.html, mayo 2015.
- Las publicaciones periódicas deben referenciarse como las revistas, lo mismo que los artículos extraídos de ellas.
- Las ponencias publicadas se consideran artículos del volumen de Actas que las contiene. Se referencia entonces como artículos de libros.
- Las tesis publicadas se consideran libros, por lo tanto se referencian como los volúmenes de formato impreso y de formato electrónico, según corresponda a tesis publicadas en papel o en la web respectivamente.

Las propuestas se recibirán por correo electrónico en taxisrevistafilosofia@gmail.com, o en el Doctorado en Filosofía, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús, 29 de Septiembre 3901, (1826) Remedios de Escalada, Provincia de Buenos Aires.

