

## El argumento de la locura\*

*Oswaldo Porchat Pereira*  
*Universidade Estadual de Campinas*

El argumento explora las consecuencias que habría si, en el decurso de una revisión crítica emprendida por un filósofo de sus creencias y certezas, este considerase la posibilidad de estar loco. Desarrollado en primera persona, el argumento –que tiene un perfil cartesiano y es extraño al patrón de argumentación del antiguo escepticismo pirrónico– culmina, sin embargo, en una postura escéptica. Él desafía y pone en jaque, de una manera radical, los ideales de certeza y conocimiento absolutos propuestos por la razón clásica.

•

"The Argument of Madness". The argument explores the possible consequences of a philosopher's critical revision of his own beliefs and certainties, in which he would consider the possibility of being mad. Although the argument is developed in the first person –with a Cartesian profile alien to the argumentative pattern of ancient Pyrrhonic scepticism– it nevertheless ends with a sceptical conclusion. It radically challenges and checkmates classical reason's ideals of certainty and absolute knowledge.

## I. Introducción

Hace mucho tiempo formulé este argumento. Pero no tengo ninguna pretensión de ser original. Es un argumento que se le puede ocurrir a cualquiera; se le debe haber ocurrido a mucha gente. Y, sobre todo, ya se les debe haber ocurrido a muchos filósofos; posiblemente ya fue desarrollado y publicado en alguna revista de filosofía. Acaso se deba a mi ignorancia que yo no sepa si eso ha sucedido o no. Como quiera que sea, ya que no sé si eso ha sucedido o no, voy a desarrollarlo aquí, sin mayores escrúpulos. Es un argumento escéptico; sirve bien a la empresa escéptica de poner en jaque las certezas dogmáticas. Pero no conozco ningún texto escéptico que lo haya efectivamente trabajado. El argumento tiene un perfil más bien cartesiano; se articula en la perspectiva de la primera persona y no encaja con la línea de argumentación propia al escepticismo pirrónico. En la Antigüedad, me parece que Platón podría haberlo excogitado, más tal vez que cualquier otro filósofo de aquella época. Entiendo, en efecto, que no habría sido incompatible con la práctica filosófica de su personaje Sócrates desarrollar consideraciones según las líneas principales del argumento de la locura. Y, si tal fuera nuestro propósito, creo que incluso podríamos, sin mayores dificultades, esbozar el tipo de respuesta que el Sócrates platónico le daría, intentando refutarlo.

El argumento de la locura encajaría aparentemente muy bien con el proceso de investigación filosófica propuesto por Descartes al inicio de sus *Meditaciones*. Con todo, pretendo aquí mostrar cómo y por qué, en

---

\* Una primera versión de este artículo fue presentada bajo la forma de conferencia en el marco del Seminario de Epistemología de la Universidade São Judas Tadeu de São Paulo, dirigido por Plinio Smith, el 15 de agosto de 2002. Estoy agradecido a Cicero Romão de Araújo, Plinio Smith y Roberto Bolzani hijo por las importantes observaciones y estimables objeciones que me formularon entonces y que me obligaron a replantear, en varios pasajes, el texto original. Agradezco también a João Paulo Monteiro y José Arthur Giannotti por su cuidadosa lectura de aquella primera versión y por sus comentarios; a Luiz Enrique Lopes dos Santos por las observaciones pertinentes que me llevaron a reescribir con mayor claridad la sección IV; a Julio Noto por la importante contribución que me hizo, indicándome bibliografía psiquiátrica, cuya consulta se me hacía absolutamente necesaria; y a Danilo Marcondes hijo por haberme señalado imprecisiones en el lenguaje que pude entonces corregir.

caso de que desde el inicio mismo de la empresa cartesiana de la duda radical se introdujera el argumento de la locura, tal como lo entiendo, ello paralizaría el desarrollo mismo de las *Meditaciones* y no permitiría el surgimiento del *cogito*, tal como Descartes lo entiende. Sin embargo, contrariamente a lo que podría parecer a primera vista, el argumento no es una versión "psicológica" del argumento del dios engañador; en realidad, es bastante más contundente que ese argumento y lo vuelve, por añadidura, innecesario.

En la Primera Meditación, antes de desarrollar el argumento del sueño, Descartes hace alusión a los pensamientos de los locos. Él había acabado de recordar su experiencia pasada de engaños de los sentidos y formulado la prudente regla de no confiar enteramente en algo que ya nos hubiese engañado antes. Pero alega enseguida que, a pesar de tales engaños ocasionales acerca de cosas que afectan nuestros sentidos y que están muy alejadas, hay quizás muchas otras, conocidas también por medio de los sentidos, sobre las cuales una duda no sería razonable; e introduce en ese momento su ejemplo famoso: el hecho de que él está ahí, sentado al pie del fuego, vestido con una *robe de chambre*, teniendo entre las manos el papel en el que escribe. Cito lo que viene inmediatamente después: "¿Y cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A menos que me compare con aquellos insensatos, cuyo cerebro está hasta tal punto perturbado y ofuscado por los negros humores de la bilis, que aseguran constantemente que son reyes, aun cuando sean muy pobres; que están vestidos de oro y púrpura, cuando están por completo desnudos; o que imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de cristal. ¿Pero y qué? Son locos y yo no sería menos extravagante si me guiase por su ejemplo."<sup>1</sup> Y, dicho esto, Descartes pasa al argumento del sueño, que él completa con lo del dios engañador, llevando a cabo su duda hiperbólica. La locura ya no reaparecerá en las *Meditaciones*.

Vemos que no pasa por la mente de Descartes invocar la posibilidad de la locura para desarrollar el "escepticismo" metodológico, que con el *cogito* quiere refutar. Descartes señala enfáticamente que los engaños ocasionales de los sentidos son del todo insuficientes para fundamentar cualquier duda sobre las cosas sensibles que, inmediatamente

---

<sup>1</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 268.

próximas a él, se ofrecen a su experiencia. A los ojos de Descartes, en esta etapa inicial de reflexión, dudar del testimonio de los sentidos alegando que tal motivo le parecía tan débil sería insensato y comparable al procedimiento de los locos. La duda radical requirió de razones que él consideró bastante más contundentes.

Antes de poner fin a esta breve introducción, quiero advertir que sobre todo tengo en mente algunas disposiciones y actitudes, y determinados comportamientos lingüísticos muchas veces asociados a lo que ambigüamente se le llama "locura" en la lengua corriente, en al menos algunos de los múltiples usos de este término. Para el propósito que tengo a la vista, el empleo de este término vulgar, "locura", me basta y no creo que sea necesario demorarme en consideraciones sobre el carácter relativamente vago de su significado, aun reconociendo su escaso valor científico, que se debe precisamente a su vaguedad, ambigüedad y extrema generalidad. Quiero anticipar que, contrariamente al tratamiento habitual y más restringido dado al tema de la locura en la filosofía tradicional, el argumento, tal como voy a desarrollarlo en este texto, entiende la locura como capaz, en sus desvaríos, no solo de distorsionar el testimonio de los sentidos y perturbar las así llamadas evidencias perceptivas, sino también de producir falsas evidencias intelectuales, además de trabar el trabajo del propio entendimiento, en ocasiones desvirtuando el discurso inferencial. En otras palabras, se enfatiza el poder que la locura tiene para afectar profundamente nuestras facultades cognitivas y perjudicar el ejercicio completo de la razón. Así, no me pareció indispensable examinar aquí las enseñanzas de la psicopatología, sino que traté que los diversos y diferentes comportamientos "cognitivos" atribuidos a los "locos" a lo largo del texto fueran por lo menos compatibles con tales enseñanzas, en lo que concierne a la caracterización de ciertas enfermedades "mentales" como la demencia, la esquizofrenia y otras más, a las que de algún modo corresponde, en el uso corriente, el término "locura"<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Se consultará con interés y provecho el vol. I de la excelente obra titulada *Psiquiatría* de A.L. Nobre de Melo (São Paulo: Atheneu Editora São Paulo, 1970), sobre todo su capítulo XII (pp. 455-500) sobre la psicopatología de los delirios (debo a Julio Noto la indicación de esta obra). Apoyándose en Karl Jaspers y en otros especialistas de la psicopatología, el autor distingue dos sentidos básicos del término "delirio" empleado "bien para denominar, genéricamente a aquellos *desvaríos* que acompañan, no es raro, a las perturbaciones de la conciencia, propias de las psicosis agudas y subagudas, ligadas a infecciones, intoxicaciones, traumatismos, etc..., bien cuando aludi-

De otro lado, para lidiar con la cuestión filosófica, cuya solución este argumento de la locura tiene en la mira, no es relevante examinar

mos a determinadas *falsificaciones de la realidad* que expresan *alteraciones del juicio* (o *de los juicios*) y definen desvíos mórbidos del pensar, propios de las psicosis endógenas de tipo paranoide, paranoico y parafrénico." (*Ibid.*, p. 456) El delirio, en ese segundo sentido, es un fenómeno *primario* porque presupone la existencia de un *proceso* con respecto a experiencias psíquicas totalmente extrañas para el hombre normal, en ocasiones comunicadas a través de *juicios*, patológicamente falseados, que "llevan el sello de la *certeza subjetiva absoluta*, de la *convicción interior inamovible* y, este es otro carácter inmanente de la idea delirante verdadera, de su *ininfluencia-psicológica*, su *irreductibilidad e incorregibilidad*, tanto por medio de la persuasión lógica más irresistible como incluso mediante la evidencia aplastante de los hechos, puestos en contraposición." (*Ibid.*, p. 459). Tales características son propias de las vivencias delirantes que forman el sustrato del delirio primario e "indican, por su presencia en un cuadro clínico, el carácter *procesual* de la psicosis." (*Ibid.*, p. 462) Nobre de Melo expone largamente (*cf. ibid.*, p. 465ss.) la posición de Jaspers, quien dice que son tres los fenómenos que identifican la existencia, en un cuadro clínico, de las vivencias delirantes primarias: *percepciones delirantes* ("el mundo perceptivo circundante del enfermo pasa a llenarse de significaciones ocultas, antes inexistentes, abarcando cosas, objetos, animales, personas, un universo, en fin, de *significaciones nuevas* que los enfermos se esfuerzan en vano por aclarar"), *representaciones delirantes* (que consisten "en la atribución de significaciones extravagantes, inverosímiles y sorprendentes a ciertas reminiscencias" (*Ibid.*, p. 469) y *cogniciones delirantes* (estas, en contraste con las anteriores,... prescinden por completo de conexiones significativas con cualesquiera datos perceptivos o representativos concretos, "que más bien ocurren a modo de *intuiciones puras actuales*", en ocasiones acompañadas de una certeza que se instala bajo la forma de una evidencia interna inmediata, esto es, que no le adviene de cualquier interpretación, suposición o reflexión crítica o lógica referente a acontecimientos vividos" (*ibid.*). Procediendo a una *Clasificación general de los delirios* (*cf. ibid.*, pp. 479-484), en cuyos detalles no entraré aquí, el autor distingue (*cf. ibid.*, p. 479), en lo que concierne a la *sustancia* constitutiva primordial, entre delirio *intuitivo* ("constituido por intuiciones mórbidas espontáneas, por bruscos y extraños presentimientos y convicciones, tan improcedentes como arraigadas"), delirio *imaginativo* ("nutrido o fomentado por una intensa actividad fabulatoria y fantástica, a la que por lo general no le faltan las ilusiones y alucinaciones de la memoria"), delirio *interpretativo* o *de observación* ("constituídos por sorprendentes y absurdas relaciones de significado entre hechos y objetos, correctamente percibidos"), delirio *sensorial* o *alucinatorio* y delirio *onírico* o *confuso-onírico*. En lo que respecta a la estructura de los delirios, Nobre de Melo recuerda (*cf. ibid.*, p. 480) la distinción tradicional entre los delirios llamados *sistematizados* ("presuponen una reelaboración total del conocimiento de la realidad y por lo general transcurren con relativa claridad de conciencia, habiendo aquí coherencia interna entre la premisa y los demás elementos constitutivos de la fábula delirante (psicosis paranoicas y parafrénicas") y los delirios llamados *no sistematizados* ("carecen de estos caracteres, mostrándose, por lo general, blandos, fragmentarios, deshilvanados, desarticulados, sin concatenación ni lógica (psicosis esquizofrénicas paranoides"). La lectura de este artículo pondrá de manifiesto que los varios y distintos comportamientos posibles en él considerados y atribuidos a "locos" se conforman de acuerdo a las caracterizaciones psicopatológicas de algunos tipos de delirio arriba mencionados.

la problemática social y política que implica la clasificación peyorativa como locos de los miembros de una parte minoritaria de las comunidades humanas. Ello porque el tratamiento dado aquí al argumento puede ser preservado por completo –al menos es lo que me parece– independientemente de cómo se llegue a evaluar esta problemática, por cierto de innegable y reconocida importancia para la sociología del conocimiento. Esto explica por qué no juzgué necesario recurrir, por ejemplo, a los escritos de Foucault.

Pasemos, entonces, al “argumento de la locura”.

## II. El argumento

La experiencia de mi vida pasada me había brindado innumerables ocasiones en que no lograba una explicación satisfactoria para las cosas y los sucesos que yo vivía. La anomalía<sup>3</sup> de la vida cotidiana, a la que la mayoría de los mortales son acaso insensibles, me angustiaba mucho, sobre todo porque no era capaz de convivir con ella. En el transcurso de una reflexión prolongada a la que mi deseo de conocer mejor el mundo de mi entorno siempre volvía a alimentar, me había dado cuenta de la precariedad de mis creencias y certezas. Quería saber si ellas eran o no racionalmente legítimas, quería saber lo que realmente es posible conocer, pero dudas cada vez más grandes asolaban mi mente, para las cuales no hallaba solución adecuada. Y descubría que, dado el carácter muy general de tales dudas y su amplio alcance, las ciencias no podían resolverlas. Había recurrido a las filosofías, pero había tropezado con una enorme dificultad: los filósofos proponían respuestas muy diferentes para ellas, las cuales terminaban entrando en conflicto. No sabía cómo lidiar con tales contradicciones, ni veía cómo adherirme a una de esas filosofías si es que quería proceder con espíritu realmente crítico. Mis dudas persistían siempre, pero yo no desistía de la investigación científica.

---

<sup>3</sup> Sexto Empírico, filósofo pirrónico probablemente de la segunda mitad del siglo II d.C., usaba el término griego *anomalía* para hablar de las opiniones contradictorias acerca de la experiencia de la vida cotidiana que motivaban a los hombres más talentosos a dedicarse a la filosofía en busca de una ponderación de su verdad (cf. *HP I*, 12). Conforme al uso habitual, empleo las siglas “HP” y “AM”, respectivamente, para las *Hipótesis pirrónicas* y los *Contra los matemáticos* de Sexto Empírico. Como edición de referencia, me sirvo de los cuatro volúmenes de la obra de Sexto Empírico publicada por la Loeb Classical Library: *Sextus Empiricus*, Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press/William Heinemann, 1976.

Un día me sobrevino una duda terrible. Me pregunté si se justificaba la confianza que yo depositaba en mi razón, en mi facultad de pensar. Reflexionando sobre mi propia empresa de investigación filosófica, sobre mis pensamientos y argumentos, me pregunté si realmente debería confiar en mi capacidad de raciocinar con rigor y de modo seguro, de indagar de manera pertinente y lúcida a propósito de las cuestiones que me preocupaban, de comprender bien mis propias dudas, así como las respuestas tentativas que para ellas intentaba formular. Porque, me dije, yo puedo estar loco, y no tengo cómo excluir la posibilidad de estar loco, y no tengo cómo saber que no estoy loco.

Por cierto, me parecía que yo no estaba loco. Yo tenía, de hecho, esa disposición a confiar espontáneamente en la propia salud mental que es común, supongo, a la gran mayoría de mortales (incluso a buena parte de los locos). En mi práctica cotidiana, en la experiencia subjetiva pasada y presente de las ideas y de los pensamientos que ocupaban mi mente, no se detectaba ninguna señal que apuntase en dirección a una posible locura. Así, yo no pensaba que estuviera loco, no experimentaba ningún temor efectivo de que pudiese estar loco. Sin embargo, no bastaba con que mi discurso y mi raciocinio me parecieran correctamente articulados. Mi problema era que yo ni siquiera lograba vislumbrar ningún criterio que llegase a brindarme la certeza absoluta de que no estaba loco, una confianza absoluta en la cordura de mi razón.

No servía que mi "conciencia" estuviese pensando lógicamente y coherentemente; tal convicción no tenía que presumirse infalible. Tenía que ser justificada y yo no veía cómo eso fuera posible, no veía cómo reconocerle alguna objetividad, pues sabía que muchos locos construyen con frecuencia raciocinios bastante rigurosos, lógicamente bien encadenados, que en ocasiones emplean para inferir proposiciones totalmente absurdas (o que nosotros al menos así consideramos), sin que se percaten de la falsedad de sus premisas y del absurdo de sus conclusiones. Y que en otras ocasiones las ideas de los locos son, por el contrario, totalmente inconexas, su orden es ilógico e incoherente, sin que, tampoco en ese caso, se percaten de lo insano de su pensamiento. Ni en un caso ni en el otro cabe, por cierto, exigirle a un loco conciencia de su insania. Tampoco hay por qué extrañarse de que eventualmente tengan la errónea convicción de una cordura inexistente.

Recordé, además, que hay locos que piensan, discurren y “filosofan” (¿debería ponerlo entre comillas?) y que someten a nuestra consideración sus tesis y argumentos, que les parecen –y a nosotros muchas veces también nos lo parecen– bastante razonables. No tenemos por qué excluir que algunos de esos locos eventualmente admitan, además, la posibilidad de estar locos. Ahora bien, ¿por qué nosotros no podríamos también formar parte de ese selecto conjunto? Que no me venga nadie con la desquiciada idea de que si filosofamos, estamos lógicamente condenados a no dudar de nuestra salud mental.

Lo que estas consideraciones parecían mostrarme era la falta de confiabilidad absoluta del testimonio de mi, así llamada, conciencia en lo que concernía a esta extraña cuestión sobre mi eventual locura. También, por lo tanto, en lo tocante a la cuestión de la eventual ilogicidad e incoherencia de mis pensamientos. No era en lo absoluto imposible que muchos de mis pensamientos fuesen objetivamente inconexos, que mi raciocinio fuese muchas veces incoherente, aun cuando me parecieran bien articulados y coherentes. Como tampoco podía excluir que las proposiciones disparatadas y objetivamente absurdas me parecieran falsamente como intuitivamente evidentes. No tenía garantía plena de que lo que me parecía evidente o inferencialmente bien construido lo fuese en realidad; quedaron, pues, en jaque toda intuición y toda inferencia que yo quisiera seguras y definitivas. Todas mis argumentaciones (o las de otros, que terminaba aceptando), sin excepción alguna, quedaron ante mis propios ojos bajo sospecha. Para nada más servía mi reconocimiento subjetivo de su validez. Los locos me habían enseñado que el hombre no puede legítimamente invocar el testimonio de la propia subjetividad acerca de su presunta salud mental.

De nada me serviría, pensé también, recurrir a la intersubjetividad, al testimonio eventualmente unánime de los otros sobre mí, a su juicio sobre mi estado mental. Si yo podía estar loco, podría interpretar de modo insensato su testimonio. O ellos podrían, ellos también y todos, ser locos. O haber sido sometidos por la comunidad política o religiosa a un largo proceso de lavado cerebral. Y me dije que, aun cuando yo fuese capaz de interpretar correctamente lo que los demás pensasen sobre mí, no tenía, sin embargo, cómo conferirle valor absoluto alguno a su testimonio, fuera a favor de mi salud mental o en contra de ella.



Llegué a preguntarme si el hecho mismo de dudar de mi salud mental y de interrogarme sobre la posibilidad de estar loco no era, paradójicamente, un indicio de mi cordura. Yo estaba haciendo una distinción nítida entre locura y cordura, ¿no era eso algo de lo que la locura es incapaz? Pero claro que no. Esta y otras distinciones semánticas pueden muy bien ser hechas –y eventualmente de manera correcta– por un loco, pese a su estado general de insania. ¿Por qué no podrían hacerlo? Así como no se tiene por qué excluir que un loco pueda, en un momento dado, interrogarse sobre su salud mental. Y aun cuando así fuera, chispazos momentáneos de cordura no podrían impedir que la locura llegara a prevalecer, sin ser detectada, en otros momentos, subvirtiéndolo razón y conciencia. Estas, pues, estarían siempre en jaque, una vez admitida la posibilidad de la locura.

Y me di plenamente cuenta de que la posibilidad de mi locura minaba de manera irremediable, desde un inicio, cualquier tipo de argumentación con la que acaso pretendiera demostrar mi cordura, por el hecho mismo de ya no estar en condiciones de confiar en mi poder de argumentar, en mi capacidad de intuir y de inferir.

Así, descubrí que ni siquiera podía saber que no estaba loco<sup>4</sup>. Y, por analogía, también me pareció que no habría manera de que mortal alguno pudiese estar seguro de su eventual no locura. Aun si se tratase de un filósofo. O, pensé entonces, en especial si es filósofo. Luego me acordé de que muchas veces había experimentado un espanto irreprimible frente a ciertas metafísicas famosas, que me parecían espléndidamente delirantes. Y no olvidaba la frecuente reacción de las personas comunes y corrientes a ciertos dichos de filósofos, que ellas con alguna razón consideran bastante desquiciados...

Puesto que no logré descubrir ningún medio para asegurarme de no estar loco, toda la investigación filosófica en la que me había sumergido me pareció irremediabilmente comprometida. Mi proyecto filosófi-

---

<sup>4</sup> João Paulo Monteiro entiende que tampoco puedo excluir, de modo absoluto y entre otras posibilidades, la de ser, por ejemplo, un androide que acaba de ser activado. Y que considerar una posibilidad semejante sería aun más contundente filosóficamente que considerar solo la posibilidad de la locura. He preferido, sin embargo, restringir el alcance de mi duda "radical" a situaciones que, si bien raras, pueden en efecto suceder en la vida común y corriente sin tener que recurrir a ficciones "científicas" o a otras de carácter fantasioso.

co me pareció condenado a una total parálisis. Ya no tenía sentido la búsqueda de fundamentos sólidos para todo conocimiento, para la construcción (o reconstrucción) de certezas y convicciones, que un orden seguro de razones llegase a establecer a partir de premisas absolutamente verdaderas y evidentes. Antes, “yo quería establecer algo firme y constante en las ciencias”<sup>5</sup>. Pero mi reflexión sobre la locura me había hecho perder la fe en el poder de mi razón. Los antiguos caminos para la búsqueda de la verdad me parecían impracticables; ahora yo estaba prohibido de intentar recorrerlos. El argumento de la locura los vedaba con su lógica cruel. Aun si solo se tratase de la remota posibilidad de que la locura realmente estuviera afectando y pervirtiendo mi mente, ¿no sería, aun así, insensato apostar tanto por una reflexión forzosamente insegura al estar corroída por duda tan cruel? ¿Es que acaso merecía algún crédito una razón posiblemente loca?

Yo había leído y releído muchas veces las *Meditaciones*, por eso fue natural que el recuerdo de Descartes me haya hecho pensar por un momento en que aún podría haber una salida a mi disposición para escapar de mi grave *impasse* filosófico. ¿No podría yo intentar aún recurrir, a pesar de todo, a algo como el *cogito* cartesiano? Si dudaba de mi salud mental, si desarrollaba toda aquella argumentación acerca de mi posible locura, si ello exacerbaba y multiplicaba potencialmente todas mis dudas, ¿no habría, sin embargo, una cosa, al menos, de la que sería imposible dudar: el hecho mismo de que yo dudaba y argumentaba y, por lo tanto, pensaba? ¿De que yo era, pues, una cosa existente y pensante? ¿No era eso una certeza primera y absoluta, imposible de ser cuestionada? ¿Una verdad avasalladora que ningún argumento podía desmentir?

Esta aparente salida no tardó en manifestarse como una falsa salida. Porque si yo podía estar loco, no tenía ningún sentido intentar aún recurrir, a falta desesperada de causa, al viejo *cogito*. Experimentar esta solución era querer reavivar la antigua confianza en intuiciones e inferencias que yo precisamente había desbaratado. Era intentar volver a algo ya superado. Era, de hecho, intentar fingir que los antiguos caminos de la verdad absoluta aún estaban abiertos para mí. La posibilidad de la locura que mi argumentación había introducido, una vez recordada, deshacía con celeridad cualquier nueva arremetida ensayada por una postura filo-

---

<sup>5</sup> Cf. Descartes, René, *o.c.*, p. 267.

sófica constructiva. De cara a una razón posiblemente enloquecida, la reflexión que culminaba en el *cogito* y la aparente evidencia de este, se habían, de hecho, vuelto impotentes. La locura posible destruía, implacable e inexorablemente, la pretendida certeza absoluta del *cogito*, del mismo modo como minaba irresistiblemente la totalidad del camino que conducía hacia él.

No pude dejar de pensar que, si Descartes hubiese recurrido al argumento de la locura al inicio mismo del proceso de la duda radical, en vez de descartar la hipótesis de su propia insania y de despreciar, sin más, la extravagancia de los locos y de disociarse de ella como lo vimos hacer, su empresa filosófica no habría podido avanzar. Habría desaparecido todo criterio de legitimación del *cogito* cartesiano, claridad y evidencia que en el caso de que se quisieran insinuar, no serían sino subjetivas y posiblemente engañosas<sup>6</sup>. La instauración del *cogito* necesariamente presupone una confianza absoluta en la razón. En su capacidad de intuir e inferir con seguridad absoluta. La instauración cartesiana del *cogito* era una cosa bastante distinta al mero reconocimiento "empírico" de un yo pensante, que ni siquiera un escéptico pensó jamás en cuestionar.

Por otro lado, me di cuenta de que admitir la posibilidad de mi locura parecía tener un efecto aun más devastador. Ella no solo afectaba mi filosofar, sino también parecía afectar toda mi postura de sentido común frente a la vida cotidiana: ¿qué confianza podrían merecer a partir de ahora mis creencias más banales, mis certezas prácticas de todo momento, los pen-

---

<sup>6</sup> En marzo de 2003, al presentar este trabajo en un seminario realizado en el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, tuve la grata ocasión de conocer a Ney Marinho, quien me informó de la existencia de un texto escrito por él y por Fernanda Marinho titulado "Le Dieu Trompeur. Notes on 'Private Knowledge' in Descartes, Wittgenstein and Borges", publicado en la revista *Variaciones Borges. Journal of Philosophy, Semiotics & Literature*, 13 (2002), pp. 23-40. Ney Marinho me brindó acceso al texto en el que los autores tematizan la no consideración, por parte de Descartes, de la cuestión del "engaño en la vigilia, que atribuí a los locos" (*ibid.*, p. 25), y el privilegio otorgado por él al campo de las ideas o representaciones, privilegio este que, dicen los autores, "abre camino para borrar la distinción entre lo racional y lo irracional" (*ibid.*, p. 36). Y también recuerdan la caracterización de las "ideas delirantes" por parte de Karl Jaspers, en particular la "extraordinaria convicción que equivale a una certeza subjetiva, 'incomparable' y la imposibilidad de su modificación por la experiencia o argumentos concluidos" (*ibid.*). Así, pese a que no se demoran sobre esta cuestión, queda implícito en el texto que, para los autores, una consideración más en profundidad del tema de la locura por parte de Descartes habría representado un serio obstáculo a la doctrina del *cogito*.

samientos por cierto inocentes que mi mente producía constantemente, como ocurría con cualquier otro ser humano? ¿Cómo creer en mis facultades llamadas cognitivas, cómo aceptar incluso el supuesto testimonio de mis sentidos? Yo estaba ahí sentado frente a mi escritorio, “con este papel entre las manos”<sup>7</sup>, mi querido perro Zeca<sup>8</sup> estaba a mis pies, como siempre. ¿Cómo saberlo, sin embargo? ¿Cómo estar realmente seguro de que eso estaba de hecho ocurriendo? Los locos tienen a menudo fantasías extravagantes e insensatas, pero en sus alucinaciones muchas veces también imaginan situaciones en todo semejantes a las de la vida común y, no obstante, irreales. Y si aquella situación que yo entonces estaba experimentando fuese una de ellas? ¿Y si de hecho no existieran este papel, este perro? ¿Y si las cosas no fuesen como me parecía que eran? Percepción, memoria, entendimiento, todas mis facultades parecían estar bajo ineluctable sospecha.

Fue natural, pues, que me sintiese como se sintiera Hume al experimentar la extraordinaria crisis y desesperación intelectual que describe con intensísimos colores casi al final del libro primero de su *Tratado*<sup>9</sup>. Un análisis implacable del funcionamiento de su entendimiento –que le indicara que, actuando solo, este “se subvierte por completo a sí mismo y no deja el más mínimo grado de evidencia en ninguna proposición, sea en la filosofía o en la vida común”<sup>10</sup>, incapaz de decidir entre la subversión total del entendimiento humano y los manifiestos absurdos que resultarían del rechazo de todo raciocinio más refinado y elaborado– hizo que Hume se diera cuenta de que no le quedaba “ninguna otra opción, a no ser entre una falsa razón y ninguna en absoluto”<sup>11</sup>. De ahí su confusión y desesperación. Hice mías sus palabras: “Estoy confundido con todas estas cuestiones y empiezo a figurarme en la más deplorable de las condiciones imaginables, cercado por la más densa oscuridad y completamente privado del uso de todo miembro y facultad”<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Siguiendo, a mi modo, un recorrido de estilo cartesiano, me permito copiar algunas palabras del propio Descartes.

<sup>8</sup> Zeca era el apodo, su nombre completo era José Ricardo Porchat Pereira.

<sup>9</sup> Cf. Hume, David, *A Treatise of Human Nature* (edición de L.A. Selby-Bigge), Oxford: Clarendon Press, 1992, 2a. ed., pp. 267-269.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 267-268.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 269.

### III. Intentando objetar el argumento

Sucedió, empero, que un día me vino a la mente una objeción que, en un principio, me pareció seria y digna de toda consideración, capaz, tal vez, de desbaratar mi argumento de la locura. Yo había admitido, porque me pareció imposible no admitirlo, la posibilidad de estar loco. Y de ahí había inferido la imposibilidad de confiar plenamente en cualquier tipo de inferencia o evidencia, por lo tanto, en cualquier tipo de argumentación, lo que me había conducido a la crisis intelectual que describí. La conclusión fundamental del argumento podría ser formulada de la siguiente manera: "ninguna proposición, ningún argumento son confiables de modo absoluto". Ahora bien, esta proposición necesariamente implicaba, decía la objeción, que ella misma no era confiable de modo absoluto y, de ese modo, se autodemolía. Si no puedo tener como absolutamente probada la conclusión de ningún argumento, no puedo tener como absolutamente probado todo cuanto concluye mi argumento de la locura. Si ninguna argumentación es digna de fe, no lo es tampoco este mismo argumento. En él, entonces, no podría depositar ninguna confianza absoluta. Tal la consecuencia, aparentemente inexorable, que de él mismo derivaba. Parecía, así, que el argumento se invalidaba a sí mismo de manera irremediable, en el acto mismo de su culminación. Si él minaba mi confianza absoluta en cualquier tipo de procedimiento argumentativo, si él me descubría que yo no tenía cómo saber de modo absoluto que lo que me parecía evidente o lógica y correctamente inferido así lo era objetivamente, esa falta de legitimidad garantizada afectaba por fuerza el discurso mismo que lo articulaba. En consecuencia, el argumento mismo de la locura estaría también condenado *ipso facto*. Y fue así que mi argumento de la locura pareció volverse un día en contra de sí mismo. Al formularlo, mi discurso parecía haberse encaminado por un proceso dialéctico de autodestrucción.

Me propuse, pues, descubrir algún error en la objeción. Sin embargo, antes de que lo hiciera, se me ocurrió una segunda objeción, que me pareció aun más contundente que la primera. Al desarrollar el argumento de la locura partiendo de la admisión inicial de la posibilidad de estar loco, yo me había puesto a reflexionar y argumentar, a discutir y examinar consecuencias que parecían resultar de la admisión de esta posibilidad, a analizar dificultades y problemas y a intentar resolverlos.

Y mi argumento de la locura se había construido, sin duda alguna, como una reflexión filosófica sobre el tema, llevada a cabo con aparente rigor y sin que en ella encontrase falla alguna. Yo había tomado en serio esta argumentación, asumiéndola implícitamente como articulada y correcta, confiando en ella. Esto es, había continuado reflexionando y discutiendo sobre la posibilidad de mi locura, como si admitirla de ningún modo afectara esa misma reflexión que estaba emprendiendo. ¿Pero es que acaso tenía el derecho de hacerlo en caso de que yo pudiera estar loco? ¿De dejar confiadamente andar a mi argumentación considerando seguro cada uno de sus movimientos? Para que la construcción del argumento mereciera mi total confianza, ¿no era acaso necesario que mi salud mental y que mi capacidad de raciocinar correctamente fuesen presupuestas por mí durante todo el desarrollo de la argumentación? ¿Y no era eso lo que yo había estado subrepticia y “deshonestamente” presuponiendo?

Habiendo admitido la posibilidad de mi locura, si la hubiese tenido bien presente en la mente desde el preciso instante en que la admití y sin olvidarla en ningún momento, yo debería haber reconocido que ya no disponía de ninguna justificación para dejar que mi raciocinio avanzara, porque su confiabilidad absoluta estaba ya destruida. Mi discurso, sin que yo lo percibiera, podía estar empezando ya enloquecido. La perverción de mi razón por parte de la locura podía ya haber obnubilado y confundido mi mente. En consecuencia, admitir seriamente, ahí y entonces, la posibilidad de la locura parece que debería haber paralizado por completo mi investigación a partir de *ahí y de entonces*. Yo no había considerado eso al desarrollar aquella reflexión mía sobre la locura. Esta fue la segunda objeción que formulé. Y ella casi llegó a convencerme.

En realidad, esta segunda objeción objetaba contra la construcción inferencial del argumento a partir de la admisión inicial de la posibilidad de que yo estuviese loco. Ella no ponía en jaque esta admisión inicial de la locura —cómo excluirla—; tan solo pretendía extraer de ella una consecuencia radical: la parálisis de toda actividad pensante. Admitiendo la posibilidad de estar loco, tendría que imponerme el absoluto silencio intelectual, rehusarme simplemente a pensar. Además, toda esta reflexión sobre la locura, que tan intensamente había ocupado mi mente, ahora hasta me estaba pareciendo bastante confusa e inconsecuente. Vi a la razón peligrosamente amenazada por la locura posible.

Entonces, todo se precipitó hacia un rápido desenlace. Mi crisis intelectual se exacerbó, se hizo más que *humeana*. Se agravaron sobremañera la perturbación y la confusión producidas en mí por el argumento de la locura. Sentí como si el argumento, de un modo misterioso, se hubiese expandido y hubiera absorbido todo mi pensamiento. Como si él insidiosamente hubiese de algún modo incorporado justo aquello que yo le había estado objetando. Empecé a preocuparme por el estado de mi mente y pasé a temer no la locura posible sino la locura real. Y, para no enloquecer, me pareció más recomendable renunciar a la locura de la filosofía y regresar decididamente a la vida cotidiana, donde los hombres no se preocupan de teorías del conocimiento o de filosofías. Y, sobre todo, decidí olvidar por completo, en la vida práctica, todo este argumento de la locura.

#### IV. La salvación mediante el escepticismo

Él, sin embargo, no me olvidó. Permaneció, más bien, actuando en mi subconsciente. Y lo que lo trajo de nuevo al ruedo fue el recuerdo de pasajes de las *Hipotiposis* de Sexto Empírico, que un día me vinieron a la mente. Tuve la impresión, en un principio fugaz, de que a la luz de tales pasajes, toda la problemática del argumento podría ser reformulada bajo una luz diferente, lo que de hecho sucedió cuando volví a leerlos<sup>13</sup>.

En primer lugar, volví a ver la metáfora escéptica de los purgantes. Al comentar el uso que hacían los escépticos de sentencias tales como "nada es verdadero", el filósofo nos había explicado que tales formulaciones se enuncian de modo que se terminan destruyendo a sí mismas: "nada es verdadero" proclama su propia falsedad así como la de todas las demás aserciones; son potencialmente anuladas por sí mismas<sup>14</sup>. Así como los purgantes, una vez tomados, no solo expelen todos los fluidos del cuerpo, sino que ellos mismos se hacen expeler, de la misma manera las fórmulas escépticas, tales como "nada es verdadero" y otras semejantes, al destruir las verdades dogmáticas, se destruyen a sí mismas junto con aquellas<sup>15</sup>. Es decir, ellas también se incluyen en esas cosas a las que su cuestionamiento se aplica, se niegan a sí mismas algún valor

---

<sup>13</sup> Cf. *HP* I, 206-208; *AM* VIII, 480-481.

<sup>14</sup> *HP* I, 14-15.

<sup>15</sup> *HP* I, 206.

absoluto; el escéptico, al proferirlas, no está haciendo alguna aserción positiva sobre su verdad absoluta. Análogamente, al concluir, luego de la argumentación, que nada puede ser demostrado, el escéptico concede de buen grado que su argumento contra la demostración, habiendo destruido toda demostración, también se anula a sí mismo<sup>16</sup>, o sea, suprime su propio poder demostrativo.

También volví a ver la metáfora escéptica de la escalera<sup>17</sup>, que Wittgenstein retomaría y haría famosa: así como no le es imposible a un hombre, que subió a un lugar alto por una escalera, tumbar la escalera con el pie luego de haber subido, el escéptico, habiendo utilizado un argumento "demostrativo" como un medio de acceso a la conclusión de la inexistencia de la demostración, puede igualmente reconocer enseguida que su argumento es también alcanzado por la fuerza de su propia conclusión y, en ese sentido, es tumbado.

Aun más importantes me parecieron los comentarios que Sexto añade a su exposición del carácter autodestructivo de las proposiciones escépticas: ellas no tienen ningún significado absoluto, sino tan solo un significado "relativo, y relativo a los escépticos"<sup>18</sup>; al proferirlas, el escéptico dice lo que se *le aparece* (*tò phainómenon*) y anuncia, sin dogmatizar, su propia experiencia, sin aseverar positivamente nada sobre la naturaleza real de las cosas<sup>19</sup>. Sus proposiciones expresan siempre su experiencia, no buscan -ni tienen la pretensión de hacerlo- decir lo real, lo que quiera que esta palabra pueda significar en su uso filosófico. Él no las profiere como si fueran absolutamente verdaderas. Su significado y su alcance son completamente relativos a esa misma experiencia a la que remiten. Una experiencia que no puede ser reconocida sino por aquel que la experimenta. Su contenido es el *aparecimiento* de lo que las proposiciones escépticas dicen.

Vi claramente que también cabía releer de modo hasta cierto punto semejante mi argumento de la locura. Al desarrollar este argumento, yo no podía tener la pretensión de estar efectuando inferencias absolutamente seguras ni de estarme apoyando en intuiciones infalibles. En

---

<sup>16</sup> AM VIII, 480.

<sup>17</sup> AM VIII, 481.

<sup>18</sup> HP I, 207.

<sup>19</sup> HP I, 15, 208.



ningún momento podía juzgar que estuviese ofreciendo una demostración absoluta de lo que estaba proponiendo. Debía decir que, dejándome impeler por una propensión natural a pensar y raciocinar, yo estaba, a la manera de los escépticos, expresando solo lo que me parecía, "sin aseverar nada positivamente acerca de la naturaleza real de las cosas". Pensando, raciocinando y argumentando, no hacía otra cosa que expresar una experiencia que entonces yo vivía. Todo mi discurso remitía a esa experiencia y era relativo a ella. Y ello, por cierto, no me estaba vedado. Además, admitiendo desde un principio la posibilidad de mi locura, no podría, por cierto, haber alimentado tales pretensiones.

Por otro lado, admitir esta posibilidad de ningún modo implicaba la no confiabilidad absoluta de todo argumento o raciocinio. Del hecho de que yo pudiera estar loco no se desprendía que todos mis raciocinios estuviesen necesariamente perturbados por la locura. No me parecía que ese fuera el caso y, una vez reconocida la relativa precariedad de mi discurso, no había por qué no apostar por su también relativa confiabilidad. Además, así como me parecía que no podía excluir de modo absoluto la posibilidad de la locura, también me parecía, desde el inicio, que no estaba loco. Y me parecía que mi argumentación procedía satisfactoriamente, pese a que al mismo tiempo me pareciera que ella no era confiable de modo absoluto. Pero era precisamente esa renuncia a lo absoluto lo que le permitía andar, inferir y extraer ciertas conclusiones, que me habían parecido aceptables. Contrariamente a lo que pretendía la última objeción que consideré antes, de la admisión de la posibilidad de la locura no debería seguirse la paralización de mi actividad pensante. Ni mi condenación al silencio intelectual.

Con ayuda de Sexto, el argumento de la locura también podía resistir satisfactoriamente la objeción anterior. Pues cabía aplicarle, análogamente, las metáforas de los purgantes y de la escalera. Tal como los purgantes, la conclusión del argumento, destruyendo la confiabilidad absoluta de toda proposición, destruía *ipso facto* su propia confiabilidad absoluta. Y, tal como la escalera escéptica, la argumentación que me mostraba la precariedad de toda argumentación, al hacerlo proclamaba también su propia precariedad. Del argumento de la locura se desprendía que él mismo tenía tanta validez absoluta como cualquier otra argumentación, esto es, ninguna. En tal sentido, él era como una escalera que podía ser tum-

bada después de haber subido por ella<sup>20</sup>. Pero, resguardado contra insanas aspiraciones, él seguía siendo relativamente confiable.

Yo había salvado el argumento. Pero también me di rápidamente cuenta de que ninguna crisis intelectual, ninguna angustia filosófica tenía por qué resultar de ahí. El argumento de la locura había servido para liberarme de la fascinación de lo absoluto. Gracias al argumento de la locura, había descubierto que no puedo depositar una fe absoluta en mi capacidad de conocer. Y al mismo tiempo me había parecido que me basta con tener, en mi razón, una confianza relativa, tan solo humana. No puedo tener certezas definitivas, ni tengo necesidad de ellas. No puedo probar mi absoluta salud mental, ni tengo necesidad de demostrarla. Una prueba definitiva solo sería necesaria –tan necesaria como imposible– si yo continuara alimentando la pretensión de obtener certezas absolutamente seguras, absolutamente confiables. Pero aprendí a dispensarlas, confiando pragmáticamente en mi salud mental, y eso me bastó.

En realidad, la que me pareció loca fue la razón dogmática, su aspiración al saber absoluto, a la certeza última, a las pruebas absolutamente concluyentes. Le di la razón a Montaigne cuando dijo: “La impresión de certeza es un testimonio cierto de locura e incertidumbre extrema”<sup>21</sup>. En su insensato deseo de lo absoluto, los filósofos de algún modo enloquecen. Y es la razón loca la que exige una demostración de su no locura. Pero ella no logra demostrar que no es loca. Es contra ella el argumento de la locura, solo contra ella es que el argumento tiene fuerza. Con todo, una razón sana y normal no tiene necesidad de demostrar cosa alguna. Ella se ahorra totalmente el argumento de la locura, el cual, dicho sea de paso, de hecho no la alcanza. Me quedó manifiesto *a posteriori* que me había sido preciso apelar a la posibilidad filosófica de la locura tan solo para poder librarme de las locas pretensiones de la razón dogmática.

---

<sup>20</sup> Es así también como entiendo la metáfora de la escalera en *AM VIII*, 481. Por *demonstración (apódeixis)*, la lógica aristotélica y estoica entendía una inferencia absolutamente válida, que manifestaba la verdad absoluta de su conclusión. Al “demostrar” que no hay demostración, el escéptico mostraba que su “demostración”, también ella, no era realmente una demostración; que su aparente demostratividad era engañosa y podía, por lo tanto, ser despreciada, “tumbada”. El propio argumento se descubría tan solo como una inferencia de naturaleza precaria y relativa, como cualquier otra inferencia. Lo que, no obstante, le bastaba por completo.

<sup>21</sup> Cf. Montaigne, Michel de, *Essais II*, XII, “Apologie de Raimond Sebond”, en: *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 522.

Mi investigación filosófica podría desde ahora desarrollarse y progresar, asumiendo su necesaria contingencia para transitar otros caminos, porque únicamente el valor absoluto otorgado por la filosofía especulativa al ejercicio de la razón había sido puesto en jaque por el argumento de la locura. Él, en verdad, conducía a la paralización de la razón loca por la razón sana, porque con él la confiabilidad de la razón pretendidamente absoluta estaba, esta sí, bajo sospecha irremediable. Y, en ese sentido, toda tentativa de emprender una fundamentación del conocimiento quedaba comprometida. Pero se puede hablar de "conocimiento" en muchos sentidos y la problemática del conocimiento continuaba abierta a la investigación. Ahora yo podía tranquilamente abordarla asumiendo sin temor mi condición humana.

Y lo que era sobre todo importante: mi vida cotidiana podría proseguir como de costumbre. Mis certezas inocentes, mis creencias banales, mis pensamientos y raciocinios poco exigentes sobre el diario acontecer no eran en realidad alcanzados por el argumento de la locura, en contraposición a lo que yo había supuesto en medio de la crisis intelectual en la que antes me había enredado, tal como relaté arriba. No tenía por qué no tener una relativa confianza en mis sentidos, en mi percepción, en mi memoria. Como antes, me parecía que mi escritorio, este papel y Zeca estaban ahí (mi fiel amigo pasaba sus días ahí). Continué conduciéndome de manera natural por mi sensibilidad y mi entendimiento. Además, leyendo a Sexto había aprendido que los escépticos, siguiendo los fenómenos, viven sin dogmatismo la vida común y corriente<sup>22</sup>, y sin sobresaltos. Una vez liberado de la fascinación de lo absoluto, no había por qué continuar experimentando en la vida cotidiana la posibilidad filosófica de la locura; sería absurdo e insensato seguir preocupándome seriamente por ella. Fuera de eso, la naturaleza y las preocupaciones de la vida diaria me impelían fuertemente en dirección opuesta<sup>23</sup>. No pareciéndome que estuviese loco, más bien pareciéndome constantemente que mi mente estaba cuerda, seguí tranquilamente lo que me parecía.

---

<sup>22</sup> Cf. *HPI*, 23-24, 231, 237-238.

<sup>23</sup> Sexto nos explicó que, siguiendo la observancia de la vida común, el escéptico también se orienta por la naturaleza y por las pasiones y los instintos (cf. *HPI*, 23-24). Obviamente, no se trata de la noción dogmática de naturaleza, sobre la que hay una gran e indecible controversia entre los filósofos (cf. *HPI*, 98) y que configura, a los ojos del escéptico, algo problemático y no evidente.

Reflexionando sobre toda esta experiencia filosófica, pude comprender que este argumento mío de la locura era, de hecho, un argumento escéptico. Buscando la verdad, había sido llevado a cuestionarla y a ponerla bajo sospecha incommovible. Una vez llevado a descreer de la eficacia del ejercicio de la razón especulativa que tantos filósofos habían proclamado, no podía sino suspender mi juicio sobre sus resultados alegados. El escéptico me pareció el único filósofo que, consistentemente, no tiene por qué tener miedo de la locura. Solo que el argumento de la locura no había sido usado por los pirrónicos que, por otro lado, no lo necesitaban. Los tropos de Enesidemo y Agripa, y el método de las antinomias<sup>24</sup> les habían bastado para enfrentarse a los adversarios dogmáticos. Ni siquiera por eso mi argumento dejó de parecerme un ejercicio feliz de dialéctica escéptica. De una dialéctica escéptica moderna.

#### V. *Hablando aún de Descartes*

Este es mi argumento de la locura. ¿Hasta qué punto no se trata solo de la exacerbación dramática de una argumentación sobre la falibilidad de la razón? Una que reaviva fuertemente en nosotros la conciencia debida de que en ocasiones confiamos en intuiciones aparentes, las cuales sin embargo se nos podrán revelar más tarde como engañosas, lo que quizás ya nos haya sucedido. Intuiciones aparentes a las que también recurrimos en nuestras investigaciones filosóficas, y que otros filósofos llegarán acaso a descalificar, como suelen hacer unos con otros. Conciencia también de que a veces hacemos inferencias aparentemente válidas que otros eventualmente podrán recusar, inferencias cuyas deficiencias y errores nosotros mismos lleguemos quizás a descubrir. Conciencia, en fin, de que no poseemos un antídoto por completo eficaz contra nuestra natural falibilidad. Precisamente porque sabemos que en el pasado nos engañamos muchas veces e hicimos inferencias incorrectas y tuvimos falsas intuiciones. Y sabemos que eso también les

---

<sup>24</sup> Los tropos escépticos de Enesidemo y Agripa son expuestos por Sexto Empírico en *HPI*, 36-103 y 164-177, respectivamente. Sobre el uso del método, las antinomias en la argumentación escéptica contra el dogmatismo (cf. *HP I*, 8ss., 12, 202-205; *AM VIII*, 159-160); cf. también mi artículo "Escepticismo y argumentación", en: Porchat Pereira, Oswaldo, *Vida común y escepticismo*, São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, 2a. ed., p. 227ss.

sucedió y les sucede a los demás, incluidos los filósofos. Pues de hecho ellos se acusan, también a menudo, de estas mismas flaquezas. Harían bien, pues, en seguir la regla que nos dice que hay que ser prudente, que "nunca hay que fiarse por completo de aquellos que nos engañaron una vez"<sup>25</sup>.

Descartes habría hecho bien, pienso yo, en obedecer de modo más radical su propia regla. Como traté de dejar en claro, me parece que tal vez podría haber introducido el argumento de la locura desde el inicio de su primera *Meditación*. O mejor, debería haberlo hecho si pretendía, como dijo, deshacerse de todas sus antiguas opiniones y "establecer algo firme y constante en las ciencias". Buscando encontrar un fundamento racional sólido e inalterable para todo saber filosófico y científico, no debería haberse contentado con el examen crítico de lo que había aprendido "de los sentidos, o por los sentidos"<sup>26</sup>. También le resultaba imperativo proceder al escrutinio riguroso de su acostumbrada confianza en la propia razón y de cuanto se pudiese objetar en contra de ella<sup>27</sup>. No lo hizo. Si lo hubiera hecho, su escepticismo no solo habría sido metodológico sino que nos habría ahorrado la genialidad falaz del *cogito*<sup>28</sup>.

Creo que el propio argumento del sueño podría haber sido propuesto en una versión que lo habría asemejado al argumento de la locura. Si es posible que yo esté soñando, no tengo por qué confiar de modo absoluto no solo en mis sentidos sino también en mi propio pensamiento y raciocinio; no tengo cómo tener fe absoluta en intuiciones o inferencias. Las propias

---

<sup>25</sup> Cf. Descartes, René, *o.c.*, p. 268.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*

<sup>27</sup> Cf. Frankfurt, H., *Demons, Dreamers and Madmen*, Indianápolis/Nueva York: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1970, pp. 28-29. Frankfurt dice, muy correctamente a mi modo de ver, que la investigación filosófica que Descartes emprende en las *Meditaciones* solo puede ser llevada a cabo, tal como el filósofo la concibe, si se la conjuga con la confianza en la razón y si está comprometida con ella; y que, dada la tarea que Descartes se propone, "la autoridad de la razón está... inserta en la propia concepción de su empresa" (*ibid.*, p. 28). No obstante, el autor entiende, erróneamente a mi modo de ver, que ese compromiso con la razón es provisorio, que solo se trata de una "hipótesis de trabajo cuya sustentabilidad debe, ella misma, ser probada por la investigación que él emprende" (*ibid.*, p. 29) y que lo que salva a toda la argumentación de una petición de principio es la disposición del filósofo a eventualmente aceptar, si tal llegase a ser el resultado de la investigación, que aquella confianza en la razón no es justificable.

<sup>28</sup> Pienso que se puede hacer otras serias objeciones filosóficas al *cogito* cartesiano, que no es aquí el lugar de exponer.

verdades de las matemáticas me parecerán –pace Descartes– “muy dudosas e inciertas”; ya no me es posible decir, con absoluta seguridad, que estas ciencias “contienen algo de cierto e indudable”<sup>29</sup>. Pero confieso que, aun con esta versión, el argumento del sueño me seduce bastante menos que el de la locura. Este me parece más problemático, y pienso que aquella cuestión debe ser mejor analizada en su totalidad. El recurrir a la posibilidad de estar soñando ha sido, como se sabe, objeto de grandes controversias en la literatura filosófica contemporánea. Por otro lado, tampoco me corro de decir que me parece bastante más fácil que un loco argumente correctamente a que alguien desarrolle, soñando, argumentos serios. Aun cuando no sea por experiencia propia que lo digo...

En cuanto al argumento del dios engañador, podríamos, por cierto, rehacerlo de modo que se le incorpore el argumento de la locura<sup>30</sup>. Un dios engañador podría habernos enloquecido y si eso puede haber ocurrido, ya no tenemos cómo confiar, de modo absoluto, en nuestras capacidades cognitivas. Esto, sin embargo, no sería más que una versión fantasiosa –y en verdad totalmente innecesaria– del argumento de la locura. De otro lado, si alguien me preguntara por qué no traté del problema filosófico de la realidad del mundo exterior, responderé que *tal como está formulado por la filosofía moderna y contemporánea en la estela de Descartes*, ese no es un problema que un escéptico pirrónico, o incluso un escéptico neopirrónico como yo, se permitiría plantear. Porque su formulación tiene presupuestos que el pirronismo no puede aceptar. Pero este no es lugar para hablar del tema.

Por otra parte, que quede claro que el argumento de la locura podría haber sido completamente desarrollado en sus líneas centrales y llevado hasta su conclusión escéptica sin ninguna referencia al pensamiento cartesiano. Pero es evidente de cualquier modo que, una vez propuesto, las certezas cartesianas ya no podrían ser obtenidas. Entiendo que la referencia hecha aquí al procedimiento de Descartes en las *Meditaciones* es pertinente. Si hago estas observaciones es porque me parece oportuno recordar que un eventual cuestionamiento de la crítica arriba esbozada a

---

<sup>29</sup> Tomo estas expresiones entre comillas prestadas de la *Primera Meditación* para usarlas en contra de Descartes (cf. Descartes, René, o.c., p. 270).

<sup>30</sup> “Es en el fenómeno de la locura, delirio o psicosis, que el ‘dios engañador’ se manifiesta de forma más cruel” (Marinho, Ney y Fernanda Marinho, o.c., p. 35).

la construcción del *cogito* no afectaría al argumento de la locura propiamente dicho.

#### VI. El argumento de la locura y las filosofías de lo absoluto

Quiero añadir una observación que me parece importante. Uno de los méritos del argumento de la locura, a mi modo de ver, es que nos hace reflexionar sobre un tema que es bastante serio, pero que muchos suelen desestimar. Es el hecho de que el ejercicio de la filosofía especulativa, en su camino hacia la obtención de verdades que se quieren definitivas y absolutas –lo que, reconozcámoslo, es felizmente cada vez menos frecuente en los tiempos que corren–, por fuerza exige algo así como una intuición intelectual –y, de derecho, infalible– de la verdad. Además, no solo intuición de la verdad de ciertas proposiciones, sino intuición también de la corrección lógica de encadenamientos proposicionales. Tal es el precio que lo absoluto tiene que cobrar para ser alcanzado y poseído. Esta intuición puramente intelectual se proyectaría, entonces, y se explicaría psicológicamente en una certeza absoluta acerca de las proposiciones verdaderas y de los argumentos lógicamente bien contruidos que se presentarían a nuestra mente, y forzarían de modo irresistible nuestro asentimiento, eliminando cualquier posibilidad de duda.

Filósofos ilustres que representaron tal postura especulativa a lo largo de la historia de la filosofía, tematizaron explícitamente este punto. Un notable ejemplo, todavía en la filosofía griega clásica, fue Aristóteles. Él concibió la ciencia<sup>31</sup> como conocimiento absoluto y verdadero de objetos reales y necesarios, aprehendidos según la determinación objetiva de su producción causal. Entendió el proceso de conocimiento, expresado mediante cadenas silogísticas, como un desdoblamiento efectivo de las articulaciones mismas de lo real en nuestra alma, que de algún modo la reflejaría. Pero para que una ciencia semejante sea posible, nos explicó el filósofo, necesario es que ella se construya a partir de principios primeros que expresen la propia esencia del género-objeto particular del que se ocupa cada ciencia y sirvan de base para la construcción deductiva del

---

<sup>31</sup> Aristóteles expuso su concepción de ciencia (*episteme*) en los *Segundos Analíticos*. Consagré al estudio de esta concepción mi libro *Ciência e Dialética em Aristóteles*, São Paulo: Editora INESP, 2001.

discurso científico. Aun cuando se haga necesaria toda una investigación dialéctica propedéutica en otras ciencias diferentes a las matemáticas con miras a preparar la aprehensión de estos principios, esta solo ocurrirá cuando lleguemos por fin a tener una intuición noética de ellos<sup>32</sup>, a través de la cual el objeto mismo se hace formalmente presente en nosotros, con nuestra alma entonces coincidiendo de algún modo con el objeto intuido<sup>33</sup>. Así pensó Aristóteles, y un buen número de filósofos posteriores de la modernidad y del mundo contemporáneo siguió sus pasos en esa dirección, si bien introduciendo aquí y allá innovaciones importantes o desarrollando y profundizando, en ocasiones largamente, tales o cuales puntos. En todo caso, en Aristóteles y en esos otros filósofos la concepción básica del conocimiento fue esencialmente la misma en lo que aquí nos importa. Si bien en versiones variadas y con contornos distintos.

Así, la noción de conocimiento absoluto presupone momentos decisivos en los cuales certezas psicológicas de naturaleza subjetiva cederían misteriosamente lugar a certezas intelectuales que consustanciarían el acto pleno de una pura, y casi divina, racionalidad. La precariedad del sujeto humano sería superada y transpuesta. El sujeto se transmutaría en sujeto, un sujeto que de algún modo se fundiría con su objeto. El conocimiento, más allá de toda contingencia, sería ahora trascendente.

Pero la investigación filosófica tiene siempre lugar en el seno de la vida ordinaria. Es en esta que el hombre se pregunta quién es y lo que puede conocer. Es en ella que un sujeto empírico se pone a pensar y a

---

<sup>32</sup> Cf. Aristóteles, *Segundos Analíticos* I, 33; *Ética nicomaquea* VI, 6. Estudié la problemática aristotélica de la intuición de los "principios" de la ciencia en el capítulo VI y último de *Ciência e Dialética en Aristóteles*. Las referencias de esta nota a los textos aristotélicos, se basan en la edición crítica de W.D. Ross de los *Analíticos* (Oxford: Clarendon Press) y la edición crítica de I. Bywater de la *Ethica Nichomachea* en la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* (Oxnoii, y typographeo clarendoniano), respectivamente.

<sup>33</sup> Para Aristóteles, la verdad, en lo que concierne a las quiddidades, es tan solo un *noeîn*, un intuir que es un entrar en contacto con el objeto (cf. *Metafísica* IX, 10, 1051b 22ss.); al entrar en contacto con su objeto inteligible e intuirlo, su intelecto (*noûs*) participa y se hace inteligible, identificándose con el objeto, "de modo que intelecto e inteligible son la misma cosa (*hóste tautòn noûs kai noetón*)" (*Metafísica* XII, 1072b 18-21); la misma doctrina reaparece en *De ánima* III, 4, 430a 2ss. Cf. también: Porchat, Oswaldo, *Ciência e Dialética em Aristóteles, o.c.*, pp. 389-390. Las referencias que hago a los textos de la *Metafísica* y *De ánima* de Aristóteles, se basan en las ediciones críticas de W.D. Ross de estas obras (Oxford: Clarendon Press).



reflexionar y a filosofar. El ejercicio de la investigación filosófica es un evento, entre otros, de su psiquismo, un psiquismo por cierto precario y contingente. El argumento de la locura explora vicisitudes de nuestra vida psíquica, intenta mostrar que no tenemos cómo remontar esta precariedad y contingencia. No tenemos cómo ascender de certezas subjetivas a certezas objetivas, de intuiciones psicológicas a intuiciones intelectuales, de conocimientos empíricos a conocimientos absolutos. No tenemos cómo sustituir nuestra subjetividad empírica por una subjetividad trascendente. Nuestra mente no sale de sí misma. A no ser en las alas del mito.

Siempre me espanta el hecho de que el argumento de la locura no haya sido con frecuencia expuesto y discutido, incluso en una formulación análoga a la que arriba le di, ya que me parece bastante simple y se le podría haber ocurrido a cualquier filósofo. Sin embargo, lo que se ha discutido interminablemente en la literatura filosófica ha sido el argumento del sueño, que siempre me pareció de un alcance bien limitado. Me pregunto, entonces, si la razón por la que los filósofos no se inclinaron más, como entiendo que deberían haber hecho, por la problemática del argumento de la locura no fue el hecho de que él cuestiona de modo contundente, ya en el inicio mismo de la investigación filosófica, la confiabilidad absoluta de la razón filosofante: insistiendo en la humanidad de nuestra razón, recordando su congénita flaqueza. Y se me ocurre que por eso muchos filósofos lo habrían abominado. Y, con certeza, muchos lo abominarán. Retomando la vieja y desgastada imagen, es como si el argumento cortase demasiado pronto las alas del ave del Minerva, forzándola a permanecer en tierra. Pero yo siempre pensé que es necesario filosofar en tierra.

### *VII. Consideraciones finales*

He expuesto el argumento propiamente dicho de una forma, por así decir, autobiográfica. Debo advertir aquí que así lo he hecho, pero por una cuestión de estilo. Consideré que esta era una forma adecuada de exponerlo y que también hacía justicia a su conformación cartesiana. Si bien es cierto que desde hace mucho lo tengo en mente, también es cierto que yo ya era un escéptico pirrónico, incluso cuando pensé en él por primera vez. Esto para decir que, de hecho, mi trayectoria filosófica no se desarrolló según las líneas que el modo de exposición de este texto parecería describir.

De otro lado, tengo plena conciencia de que la proposición de este argumento, en los términos en que la hago, puede ser juzgada por algunos como insensatamente osada. Y sé también que lectores menos condescendientes me acusarán de tener una loca pretensión: la de intentar enseñar a Descartes cómo debería haber él escrito su *Primera Meditación*; de una manera, además, que lo habría condenado a no poder escribir las otras cinco. ¿Qué debo responder a ello? Yo vacilo. Me viene, no obstante, el recuerdo de haberles dicho muchas veces a mis estudiantes que se debe tener valor para pensar con la propia cabeza y que en filosofía no hay autoridades.

En verdad hace ya mucho tiempo formulé una primera versión del argumento de la locura. Y volví varias veces sobre él en el decurso posterior de mis peripecias filosóficas. Pero él siempre me desconcertaba y yo no le encontraba un tratamiento adecuado; las respuestas que intentaba darle no me satisfacían. Quiero, no obstante, confesar que, si de un lado es verdad que considero haber finalmente logrado darle al argumento una articulación que me satisface y que parece apropiada, de otro lado no es menos cierto que, sinceramente, aún no sé bien cómo considerarlo. Todavía no me siento capaz de ponderar su propósito exacto y su alcance, su interés real, su poder de persuasión, su fuerza y valor. Mucho menos su sensatez. Pero es claro que no puedo estar seguro de que él sea absolutamente sensato... ¿Sería él un poco desatinado? Y si así lo fuera, ¿qué hay de malo en eso? Quedo a la espera, caritativo lector, de su reacción ante el argumento de la locura.

(Traducido del portugués por Renato Sandoval)