

FILOSOFÍA Y MEDICINA EN LA ANTIGUA GRECIA: MODELOS DE CONOCIMIENTO Y SUS REPERCUSIONES*

G. E. R. Lloyd

Darwin College, University of Cambridge

RESUMEN

En este trabajo se investigan algunas de las complejidades de la relación entre la filosofía y la medicina en la antigua Grecia. Algunos filósofos citan la medicina como análoga de la filosofía, por ejemplo en conexión con la afirmación de que puede haber expertos objetivos a quienes los meros profanos deben someterse. Algunos médicos, sin embargo, ponen objeciones a lo que representan como líneas dogmáticas, apriorísticas, de la indagación filosófica, y desarrollan una epistemología y una metodología alternativas de carácter empírico. El recuerdo y la experiencia se invocan de formas llamativamente divergentes porque el debate se desarrollaba dentro de y entre diferentes tradiciones filosóficas y médicas.

SUMMARY

This paper investigates some of the complexities in the relationship between philosophy and medicine in ancient Greece. Some philosophers cite medicine as an analogue to philosophy, for instance in connection with the claim that there can be objective experts to whom mere lay people should defer. Some doctors, however, object to what they represent as the dogmatic, 'a priori', strands of philosophical inquiry and develop an alternative, empiricist, epistemology and methodology. Recollection and experience are invoked in strikingly divergent ways as the debate within and between different philosophical and medical traditions developed.

* Texto de la conferencia pronunciada en Barcelona el 11 de marzo de 1999 en el coloquio organizado conjuntamente por la *Societat Catalana d'Estudis Clàssics* y la *Societat Catalana d'Història de la Ciència i de la Tècnica* (filiales del *Institut d'Estudis Catalans*). Traducción castellana de Montserrat Camps y Xavier Riu, revisada por el autor. La versión original inglesa de esta conferencia fue presentada en el simposio *Anamnesis in the Platonic and Hippocratic traditions* (*Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa*, 7-8 mayo de 1998) organizado por el Dr. José Trindade Santos, y aparecerá publicada dentro del volumen *Anamnesis e saber* (Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, E.P., 1999). Una versión catalana de la misma aparecerá publicada dentro de la serie *Colloquis d'Història de la Ciència i de la Tècnica* (Barcelona, *Institut d'Estudis Catalans*, 2000, en prensa)

Estoy seguro de que la mayoría de nosotros hemos oído que hubo una querrela famosa, en la Grecia antigua, entre filosofía y poesía, pero imagino que muchos damos por hecho que no hubo tal disputa entre filosofía y medicina. Probablemente, suponemos que filosofía y medicina fueron, en muchos aspectos, buenos aliados. Y si lo creyéramos, ¿no tendríamos un buen número de pruebas impresionantes para apoyar nuestra suposición? Vamos a esbozar primero algunas de esas pruebas, como primer paso en nuestra investigación, antes de pasar, en segundo lugar, a expresar algunas dudas sobre tal alianza. En la segunda parte de mi discusión desarrollaré el tema de la rivalidad entre una corriente de la medicina y una corriente de la filosofía y sugeriré la importancia de las alternativas al platonismo que se pueden encontrar en algunos escritores médicos.

Después de las dos primeras secciones de mi presentación, predominantemente históricas, pasaré a considerar la relevancia moderna de tales cuestiones –en otras palabras, a las repercusiones que puedan tener los antiguos modelos de conocimiento sobre una serie de preguntas modernas. Para ello habré de referirme brevemente a ejemplos tomados de las matemáticas, la lingüística, la ciencia del conocimiento, la taxonomía, la antropología social y, no en último lugar, la filosofía de la ciencia. Terminaré con algunas reflexiones sobre el papel del historiador a la hora de ampliar el abanico de problemas que deben ser considerados y sugerir algunos de los límites de la aplicabilidad de los modelos de conocimiento alternativos que iremos discutiendo. Tenemos, pues, una amplia tarea. Espero que podrán seguir el hilo de mi argumento.

Empecemos, pues, por aquella idea que, como he dicho, imagino que es muy común, esto es, la alianza, en tiempos antiguos, entre filosofía y medicina. Se pueden citar principalmente cinco tipos de pruebas en apoyo de esta opinión. Primero podríamos mencionar el testimonio antiguo más famoso que tenemos sobre la figura histórica de Hipócrates de Cos. Cuando en el *Fedro* de Platón, 270c, Sócrates introduce el método de investigación que él recomienda, basado en la división, sigue la sugerencia hecha originariamente por Fedro, de que Hipócrates estaba convencido de que el estudio del cuerpo debería proceder del estudio de «la entera naturaleza». Veamos, dice Sócrates, lo que Hipócrates y el *logos* verdadero tienen que decir. Es sabido que la interpretación exacta de la expresión «la entera naturaleza», aquí, es intensamente controvertida. ¿Significa el universo entero? ¿O el complejo entero alma-cuerpo? ¿O sólo la totalidad de cualquier tema que se esté discutiendo, en este caso el cuerpo mismo? En el último caso, la recomendación atribuida a Hipócrates no equivale a recomendar que se haga cosmología, ni que se estudien los aspectos psicológicos del paciente, junto con los físicos, sino simplemente que se estudie la totalidad de la condición física del paciente. Esta controversia, a su vez, significa que resulta extremadamente oscuro saber cuánto podemos atribuir, exactamente, sobre la base de este testimonio, al histórico Hipócrates de Cos –aunque, de nuevo como todo

el mundo sabe, ello no ha impedido a los estudiosos, antiguos, medievales y modernos, intentar dar respuestas sobre esta base a la famosa, aunque nunca resuelta cuestión de las obras genuinas de Hipócrates.

Sin embargo tales controversias no nos han de preocupar aquí. Cito este testimonio sólo por una razón, a saber, el modo en que Platón hace que Sócrates enrole a Hipócrates como aliado, como partidario de unas opiniones que también la verdad hace aconsejables.

Esto parece un testimonio poderoso de la facilidad con que Platón sitúa la medicina de su parte en un importante debate sobre metodología. Pero además de este texto del *Fedro*, hay muchos otros pasajes en Platón que constituyen un segundo grupo de testimonios sobre el tema general de la alianza entre filosofía y medicina. Repetidamente, en diálogos como el *Gorgias*, la *República* y las *Leyes*, Platón sugiere analogías entre medicina y filosofía en relación especialmente con los tres puntos fundamentales siguientes: (1) La justicia en el estado y la justicia en el alma individual están construidas ambas por analogía con la salud en el cuerpo (por ejemplo, *Gorgias* 504b-d). (2) A la inversa, el desorden en el estado y el desorden en la *psyche* individual son imaginados iguales o parecidos a enfermedades que necesitan curas, y si es preciso curas drásticas (p.e. *Gorgias* 447c-478e). (3) Quien conoce la verdadera condición del estado, o de la psique individual, es un médico o como un médico (p.e. *República* 564bc). En las tres esferas, arte de gobernar, psicología moral y diagnóstico de la salud y la enfermedad en el cuerpo mismo, el profano puede muy bien estar equivocado. Lo que se necesita es gente entendida: ciertamente, tales expertos existen, filósofos-reyes en el terreno político y moral, médicos en el de la medicina.

La medicina, pues, tiene un papel absolutamente central en la recomendación platónica de que existe una verdad objetiva en los terrenos político y moral, que existen expertos en esos terrenos y que el profano corriente, o idiota, debería seguir los consejos de tales expertos y someterse a sus tratamientos, por muy dolorosos que puedan ser. Según las *Leyes* 735e ss., los mejores médicos primero razonan con sus pacientes para convencerlos de que acepten el tratamiento. Pero en el terreno político, tal como Platón ve el asunto, si los «pacientes», es decir los disidentes, no aceptan tratamiento, se les ha de obligar a aceptarlo, con el fin de purgar y purificar el cuerpo político.

He sacado de Platón mis dos primeros tipos de pruebas, pero pueden refrendarse con otras dos de Aristóteles. Evidentemente, también Aristóteles recurre a las analogías entre salud y moralidad, entre salud y bienestar y buen gobierno del estado, entre el experto en medicina y el experto en moral y política. Naturalmente, existe la diferencia entre Platón y Aristóteles de que Aristóteles propugna una filosofía política y moral que insiste en la objetividad sin exactitud, una objetividad que rechaza absolutos. El bien no es cuestión de una Forma trascendente: el bien moral es un medio relativo respecto a nosotros, tal como lo determinaría la persona con razón práctica, el *phronimos*. Pero, aunque nadie debería infravalorar la distancia que separa a Pla-

tón y Aristóteles como filósofos morales, lo que une a ambos es su dependencia de la analogía médica para aconsejar el tipo particular de objetividad, el modelo particular de pericia que cada uno propugna.

En cuarto lugar, Aristóteles observó explícitamente, en textos destacados de los *Parva Naturalia* (*Sens.* 436a17ss, *Resp.* 480b22ss) que «los que estudian la naturaleza terminan ocupándose de medicina, mientras que los médicos que practican su arte de un modo más filosófico toman sus principios médicos de la naturaleza». El mismo Aristóteles escribió, o al menos planeó, un tratado sobre salud y enfermedad (*Long.* 464b32) —aunque, si llegó a completarlo, no se ha conservado. Pero lo importante aquí es que Aristóteles percibe una continuidad entre el estudio de los principios subyacentes a la medicina y el estudio de otros aspectos de la naturaleza. Ambos caen en el dominio del *physikos* o *physiologos*, el filósofo de la naturaleza.

Para el siglo IV a.C., pues, el tema de la alianza, o una alianza, entre medicina y filosofía puede ejemplificarse en dos de los más influyentes filósofos griegos. Pero para redondear este rápido repaso preliminar de los testimonios *a favor* de este tema, déjenme mencionar, como mi quinta clase de pruebas, la aportación de un escritor mucho más tardío —del siglo II d.C.—, cuyo principal mérito para la fama no proviene de sus considerables talentos en filosofía, sino de su reputación como médico en activo y teórico de la medicina. Me refiero, claro está, a Galeno de Pérgamo.

Pienso, en particular, en su breve tratado titulado *Cómo el mejor médico es también un filósofo*. El tratado sustenta la teoría sugerida por el título en tres argumentos principales, correspondientes a las tres ramas principales en que se solía dividir la filosofía en los tiempos helenísticos, a saber, lógica, física y ética. En primer lugar, el médico ha de educarse en la lógica y el método científico. En segundo lugar, el médico debe conocer las causas subyacentes a la salud y la enfermedad, que forman parte de la filosofía de la naturaleza, la física en el sentido antiguo —el argumento que acabamos de observar en Aristóteles. En tercer lugar, el médico debe estudiar ética, no, ciertamente, como una actividad puramente intelectual, sino de la manera como la ética se estudiaba en la antigüedad griega, con la finalidad de llegar a ser bueno. El médico debe aprender, por ejemplo, a despreciar el dinero, puesto que la preocupación por el provecho es incompatible con una dedicación seria al arte (ojalá este principio fuera más observado hoy en día).

Mi repaso está lejos de ser exhaustivo, pero estoy seguro de que estarán de acuerdo en que es más que suficiente para indicar que el tema de la alianza entre medicina y filosofía tuvo poderosos defensores tanto entre los filósofos como entre los médicos, en distintos períodos. ¿No podríamos sacar como conclusión que la idea de que la medicina y la filosofía deberían unir sus fuerzas, practicar métodos similares, mirar hacia objetivos parecidos o análogos, esa idea fue al menos adoptada como un ideal por muchos de los más influyentes escritores griegos de la antigüedad? Y sin

embargo tal conclusión sería prematura. Hay otra cara esencial de la moneda con la que debemos enfrentarnos a continuación.

Primero hay que plantear dos cuestiones preliminares cruciales. La primera se refiere a qué queremos decir con «filosofía» y «medicina», qué abarcan tales términos. Ninguno de los dos es sencillo, ninguno está falto de polémica. En qué consiste la «filosofía» —deberíamos recordarlo—, varió ampliamente. El término *philosophie* no es de uso corriente antes de Platón, pero cuando aparece, muy pocas veces es en tono aprobatorio. Tomemos el derivado *philosophos*. Heráclito habló, en el fr. 35, de ciertos *philosophous andras* que «investigan demasiadas cosas» y se cree que podía tener en mente a Pitágoras en particular. Pero si lo combinamos con el fr. 40, que critica la «muchacha erudición», *polymathie*, porque no enseña cordura (y lo ejemplifica con Jenófanes y Pitágoras, entre otros), parece claro que «amantes de la sabiduría», *philosophoi andres* no es exactamente un término elogioso en el vocabulario de Heráclito.

No es más elogioso el término *philosophie* en el autor del tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua*, que en el cap. 20 critica el uso de presupuestos, postulados o, como él los llama *hypotheseis*, en tanto que tienden a la *philosophie*, el tipo de estudio de la naturaleza que practicaba Empédocles, basado en métodos que el escritor hipocrático rechaza categóricamente. Más adelante diremos algo más sobre ello.

Pero no es sólo que *philosophie* empiece su carrera entre polémicas. En tiempos de Platón, no era Platón el único que utilizaba el término aprobatoriamente, pues ya lo hacía Isócrates, aunque su idea de en qué consistía la «filosofía» era muy distinta a la de Platón: cuestión principalmente de educación en las habilidades para hablar en público, o retórica —muy lejos de la práctica de la dialéctica platónica.

En cuanto a la medicina, es bien conocido el pluralismo de las tradiciones médicas griegas. No sólo los cultos autores de los tratados hipocráticos pretendían ser capaces de curar, sino también los encargados de los santuarios de Asclepio, y otros representantes de la creencia que dioses o *daimones* pueden causar y curar enfermedades, como son los «purificadores» itinerantes atacados en el escrito hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*. Más allá de ellos, tenemos aún categorías como las de los recolectores de raíces y vendedores de fármacos, de quienes oímos hablar (entre otros) a Teofrasto, por no mencionar el importante grupo de sanadoras, que sería muy equivocado despachar simplemente como «comadronas».

Si tenemos presente ese pluralismo, la idea de generalizar acerca de relaciones, ya sean de alianza o de hostilidad, entre filosofía **como tal** y medicina **como tal** se convierte en seguida en intensamente problemática. Los ideales y los métodos de ambas disciplinas eran controvertidos. Ninguna de las dos —deberíamos recordarlo— era una profesión en el sentido moderno de una actividad controlada por reglas estrictas y circunscrita por calificaciones legalmente reconocidas.

Mi segunda cuestión preliminar añade un cariz particular a la primera en lo que se refiere a la medicina. Fueran cuales fueran las ideas acerca de lo que debería ser

idealmente la medicina, la práctica real de la curación era un asunto distinto. En la representación platónica, el médico es un experto, que puede por diagnósticos seguros dar recomendaciones claras para el tratamiento, con toda confianza en el éxito. Sin embargo, en la práctica, muchos de nuestros autores hipocráticos (por limitarnos a ellos) son increíblemente honestos, no sólo en cuanto al número de sus pacientes que morían, sino al de los que ellos se sentían incapaces de ayudar —casos en que no sólo eran incapaces de llegar a curar del todo, sino siquiera de aliviar la situación. En el primer y tercer libro de las *Epidemias*, por citar el ejemplo más conocido, el índice de mortalidad se acerca al 60% en las historias clínicas individuales, y en muchos otros lugares de esos libros hallamos gran número de notas en el sentido de que era imposible hacer nada para ayudar¹.

Tampoco es que el problema se limitara a la falta de éxito en conseguir curaciones —muy comprensible en ausencia de la moderna farmacología. No es que los doctores en cuestión tuvieran ideas claras y unánimes sobre los factores causales que operan en las enfermedades. Teorías humorales de distintos tipos competían entre sí y con otras doctrinas basadas en otros supuestos agentes patógenos, o en el papel de los contrarios, o en residuos, o en estados de saciedad y de ayuno. Tales disputas sobre los fundamentos de la patología contrastan vivamente con el cuadro que Platón nos ofrece de un grupo de médicos expertos, seguros de sí mismos y hábiles para explicar de qué sufre el paciente.

La moraleja de mis dos cuestiones preliminares es clara: hay que prestar la debida atención al pluralismo tanto de la filosofía como de la medicina, y al problema del posible desajuste entre el ideal y la realidad en lo que concierne a la práctica médica. Sin embargo, si bien esto subraya la necesidad de precaución, ¿dónde nos deja, en lo que se refiere a las cuestiones con que hemos empezado, tratar lo que podían tener en común al menos algunas tradiciones de filosofía y algunas de medicina? Por lo menos una corriente de la teorización médica no veía que las relaciones entre ella misma y lo que ella entendía por «filosofía» se diesen apoyo mutuo en absoluto.

Paso ahora a examinar el texto clave a este respecto, el tratado ya mencionado *Sobre la medicina antigua*. Ésta es la primera afirmación conservada de la opinión según la cual lejos de ganar con una asimilación a la filosofía, la medicina debería resistirse a la importación de ideas y métodos filosóficos. Este escritor ataca a los que intentan basar la medicina en lo que él llama «hipótesis» —y pone como ejemplos lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco. Critica a sus oponentes por restringir los principios causantes de las enfermedades. La medicina no necesita tales hipótesis, dice, del modo como tal vez las necesite la especulación sobre lo que ocurre en los cielos o bajo tierra —y tampoco es que apruebe su uso ahí. Si bien algunos aspectos de la

¹ Véase, por ejemplo, *Epidemias* III caso 9 de la primera serie, LITTRÉ III 58.7s, y caso 5 de la segunda serie, LITTRÉ III 118.8.

posición que ataca no están claros —como tampoco lo está cuál exactamente de sus colegas teóricos de la medicina cree él que se equivoca—, presenta el método basado en hipótesis como desviándose hacia la «filosofía». En contraste, su propia opinión acerca del modo cómo el médico debería proceder pone el énfasis en la experiencia (p.e. cap. 1, *CMG I 1*, 36.7-15, cap. 2, 37.1-4). La medicina ha probado y comprobado unos procedimientos, asegura, que nada deben a postulados, principios como los que sus oponentes citaban con la esperanza de que, de algún modo, la medicina entera podría deducirse de ellos.

Ahora bien, la sugerencia de Diller de que el autor de *Sobre la medicina antigua* no sólo era contemporáneo de Platón, sino que reaccionaba contra ideas de Platón, por ejemplo en el tema de la hipótesis, no ha encontrado una gran acogida entre los expertos (y de hecho Diller mismo se retractó de ella)². Pero para mi propósito actual no es necesario determinar la relación precisa o la cronología comparativa del texto médico y los diálogos platónicos del período medio. Sea cual fuere nuestra decisión sobre estos problemas, se puede argumentar que, en algunas cuestiones clave, *Sobre la medicina antigua* por una parte, y el *Menón*, el *Fedón* y la *República* por otra, presentan puntos de vista absolutamente antitéticos. En ciertos aspectos, *Sobre la medicina antigua* ofrece una epistemología o una metodología alternativas a las que asociamos con Platón.

Tomemos primero la famosa proposición platónica de que aprender es recordar. Platón no quiere decir que el recuerdo sea automático o fácil. Se necesita en particular un razonamiento causal para asegurar las conclusiones. Sin embargo, la objetividad del conocimiento está doblemente garantizada. Existen verdades ahí fuera, en la realidad; y los seres humanos tenemos la capacidad —el equipamiento cognoscitivo, si se quiere— para acceder a ellas.

El autor de *Sobre la medicina antigua* se las arregla sin tal respaldo. No es que el conocimiento del médico no sea objetivo —como si no hubiera ninguna verdad del asunto a la cual llegar. Este escritor no es ningún relativista o subjetivista. Pero su idea de objetividad toma una forma distinta de la de Platón. El médico llega a la verdad —de un diagnóstico, o de una explicación causal, o de la mejor terapia— recurriendo a su propia experiencia pasada o a la de otros. La medicina es una *techne*, un arte o un oficio, en que algunos son más hábiles que otros (cap. 1, *CMG I 1*, 36. 13-15). Nadie debería esperar certeza o exactitud en medicina; pero, sin embargo, se han hecho descubrimientos importantes, muy particularmente en el tema de la dietética o el régimen (cap. 9, *CMG I 1*, 41. 19-24).

² La tesis de Diller fue propuesta originariamente en DILLER, H. (1952), «Hippokratische Medizin und attische Philosophie», *Hermes*, 80, 385-409, pero luego matizada en su «Das Selbstverständnis der griechischen Medizin in der Zeit des Hippokrates», en BOURGEY, L.; JOUANNA, J. (eds.) (1975), *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, Leiden, Brill, 77-93; pp. 92-3.

¿En qué consiste la experiencia y cómo se puede adquirir? Aunque no pueda decirse que haya dos tratados hipocráticos que adopten exactamente el mismo planteamiento en tal cuestión, es legítimo complementar los comentarios esquemáticos de *Sobre la medicina antigua* con otras obras como *Pronóstico y Epidemias*. La primera instruye sobre qué puntos debe tener en cuenta el médico para conseguir su diagnóstico/pronóstico, y el segundo capítulo empieza con su famosa descripción de la *facies* hipocrática. La segunda enumera las señales a tener en cuenta y construye una auténtica base de datos sobre el progreso de las enfermedades, tanto en individuos como en grupos. En las descripciones generales sobre brotes de enfermedades (en las llamadas «constituciones»), se describen las condiciones climáticas, se citan la edad y el sexo de los pacientes más afectados y sobre todo se presta atención a las variaciones en los ciclos de exacerbación y de remisión, en el caso de enfermedades agudas. En muchos autores hipocráticos, apelar a la experiencia no es un eslogan observado meramente de palabra, sino un principio cumplido en la práctica, con fundamentadas observaciones llevadas a cabo cuidadosamente a lo largo de considerables períodos de tiempo.

Sobre la medicina antigua, *Pronóstico y Epidemias* no utilizan técnicamente un término como *anamnesis*³. Sin embargo, los métodos recomendados y practicados dependen de la evaluación constante que el médico hace de las semejanzas y diferencias en los casos que encuentra, aunque esto no se convierta en un principio metodológico explícito hasta la medicina helenística, con la noción empirista de la «transición a lo semejante», *metabasis tou homoiou*⁴. Si tenemos en cuenta que la *anamnesis* platónica, en el *Fedón* (74a) puede ser estimulada por semejanzas o por diferencias, empiezan a aparecer algunos puntos de similitud y de contraste entre la teoría platónica explícita y la práctica hipocrática implícita. La noción de experiencia en curso, en los tratados hipocráticos mencionados —y en otros—, depende del ejercicio de recordar y juzgar hecho por el médico. Pero su recuerdo no tiene, como eventual garantía, el postulado ontológico de absolutos trascendentes, las formas platónicas. En realidad, en el caso del médico, si preguntamos cuál es el criterio a que hay que acudir para juzgar con éxito, la respuesta recae en la comprobación pragmática de «aquello que funciona».

En cierto sentido, se podría incluso sugerir que no tenemos sólo una teoría de la memoria, sino dos, una explicitada por entero en Platón, la otra implícita en las recomendaciones de los escritores médicos, en los que se trata de una noción muy diferente, orientada empíricamente, de cómo construir la experiencia. Tanto si las llamamos teorías de la memoria como si no, operan dos modelos de conocimiento, en

³ El verbo se utiliza sin valor técnico para designar el recuerdo normal de la experiencia, en *Sobre la medicina antigua*, c. 2, CMG I 1, 37.16.

⁴ Véase, por ejemplo, GALENO, *Sobre sectas para principiantes* c. 2, en HELMREICH, G. (ed.) (1893), *Scripta Minora*, Leipzig, Teubner, III 3.21-4.17.

competencia uno con otro. Según Platón, se supone que somos capaces de acceder, en principio, a ciertas verdades. En el otro caso, la prueba de validez es, en realidad, cuestión de «aquello que funciona», —aunque la decisión sobre qué es lo que «funciona» y qué no, constituye indudablemente, una cuestión de juicio, del mismo modo en que el juicio interviene a cada momento en el razonamiento médico en el modo empírico.

Hasta aquí, mi discusión ha sido de carácter histórico. Es el momento de echarse al agua y revisar algunas de las que yo llamo repercusiones de estos dos modelos de conocimiento para los que pueden sugerirse antecedentes antiguos. Obviamente, el platonismo es un término que ha abarcado y sigue abarcando un abanico muy amplio de ideas, presupuestos y métodos distintos. Pero en varios campos, lo que a grandes rasgos puede identificarse como una posición platónica, puede discernirse, definirse, en términos de combinación de dos principales ideas componentes. La una concierne a la ontología de lo que hay que conocer, verdades objetivas e incalificadas, la otra concierne a las capacidades cognitivas innatas de los humanos para adquirir tal conocimiento.

Tomemos en primer lugar la filosofía de las matemáticas, en que los platonistas se enzarzan en debate con, entre otros, intuicionistas y formalistas de varios tipos. El platonista insistirá que una verdad como la infinitud de los números primos no es una invención, sino un descubrimiento. La matemática estudia entes intemporales y eternos, y deben ser descubiertos como tales. Su modo de existencia es tal que no depende de ningún sujeto cognoscente, pues de lo que se trata es que podemos hablar de verdades que no son conocidas (todavía). La infinitud de números primos fue un hecho en el reino matemático antes de ser demostrada por Euclides.

Tomemos también la lingüística, en que la recuperación que llevó a cabo Chomsky de la epistemología cartesiana insiste en que todos los humanos tienen una capacidad innata para procesar el lenguaje. A pesar de las enormes diferencias superficiales entre distintos lenguajes naturales, la estructura profunda de todo lenguaje tiene ciertas propiedades básicas. Todos los seres humanos están provistos de la competencia relevante no desde luego para enunciar dichas propiedades, no para hacer lingüística, sino para usar el lenguaje. De no ser así, no manifestaríamos las evidentes habilidades que mostramos en la actuación práctica.

En ninguno de estos campos el platonismo carece de retos o polémica, pero todavía es más discutido en mi tercer ejemplo. Los científicos del conocimiento han trabajado arduamente en los últimos años para determinar qué módulos centrales deben postularse para dar cuenta de la adquisición, no sólo de habilidades de lenguaje, sino de conceptos fundamentales relacionados con el espacio, el tiempo, el número, la causa, etc. A menudo se supone que los patrones de adquisición e incluso la edad en la que se adquieren los distintos conceptos son parecidos en todo el mundo, aunque hay que decir que, hasta el día de hoy, se han emprendido muy pocos estudios interculturales y autocríticos que resulten convincentes para comprobar tal cosa. Cierta-

mente, algunos de estos estudios sorprenden por su enfoque muy eurocéntrico, especialmente los expresados en lengua inglesa.

Una tesis particularmente bien desarrollada, con trabajo de campo que la apoya, se refiere a la manera cómo son percibidos los animales y los tipos de animales. Los científicos del conocimiento han postulado módulos centrales también en este campo, pero el trabajo reciente del antropólogo Scott Atran aborda el problema desde una perspectiva distinta, tomando como sujetos a adultos y no a niños, para apoyar su tesis según la cual hay universales interculturales implícitos en la percepción que toda sociedad tiene de los animales⁵. A nivel superficial, desde luego, hay una gran diversidad en las taxonomías animales, que reflejan los intereses particulares de distintas culturas y naturalmente la fauna particular a la que se encuentran expuestas. Pero —reproduciendo otra vez el movimiento de Chomsky— en un nivel más profundo, Atran argumenta que hay nociones extraordinariamente estables de especies y géneros animales, correspondientes a lo que él llama sentido común, en que «común» significa compartido comunmente. Ha dirigido trabajos de campo entre los Itza-Maya en la Guatemala moderna y también entre algunos estudiantes de universidades americanas, pero en este punto va más allá e incluso salta por encima de las taxonomías halladas en lenguajes naturales, para investigar los presupuestos generalmente implícitos sobre qué animales se supone que se parecen a cuáles o quiénes están emparentados con quiénes. Los resultados, dice, confirman que los humanos, todos los humanos, comparten ciertas ideas básicas en relación con los animales como tales y con la estructura del reino animal. Hay problemas, ciertamente, sobre hasta qué punto dichas ideas convergen con o divergen de los hallazgos de la taxonomía científica moderna, con su sofisticado recurso a criterios múltiples (de morfología, interfertilidad, citología o número de cromosomas y análisis de ADN)⁶. Pero en todo lo que comprende la tesis de Atran, es difícil no darse cuenta de cuán cerca está este análogo moderno de la anamnesis platónica.

Sin embargo, el platonismo no puede dominarlo todo, ni en las áreas que he mencionado ni en otras, y desde luego no lo hace. Si el platonismo ofrece una tesis sólida en cuestiones de descubrimiento, hemos de tener en cuenta también los casos de invención. La tecnología proporciona, desde luego, los ejemplos más evidentes, los últimos artilugios electrónicos o cualquier otra cosa. Pero este punto se aplica tam-

⁵ Véase ATRAN, S. (1990), *Cognitive foundations of natural history: towards an anthropology of science*, Cambridge, Cambridge University Press / Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme; *idem* (1994), «Core domains versus scientific theories: evidence from systematics and Itza-Maya folkbiology», en HIRSCHFELD, L.A.; GELMAN, S.A. (eds.), *Mapping the mind: domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 315-40; e *Idem* (1996), «Modes of thinking about living kinds», en OLSON, D.R.; TORRANCE, N. (eds.), *Modes of thought: explorations in culture and cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 216-60.

⁶ Véase, por ejemplo, JARDINE, N.; SIBSON, R. (1971), *Mathematical Taxonomy*, Londres-Nueva York, Wiley.

bién ampliamente al terreno de la creatividad artística y literaria y a algunos les gustaría defender que también a la creatividad del trabajo de los científicos.

La ambición de la ciencia del conocimiento es dar cuenta general de las capacidades cognitivas humanas. Sin embargo, a menudo se pierde de vista la tensión que presenta cualquier teoría general. Podemos verlo si volvemos un instante al problema de las taxonomías animales. Empecemos donde empecemos, como niños, sean cuales sean los módulos centrales que utilicemos para reconocer a los animales, como adultos acabamos en el interior de culturas que clasifican a los animales de formas ampliamente divergentes —y aquí estoy hablando de las clasificaciones explícitas, no de los presupuestos implícitos que diagnostica Atran. Algunas culturas ponen el énfasis en la frontera entre lo comestible y lo no comestible, o lo domesticable y lo no domesticable, o entre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano, o, de manera más sencilla, se centran en cuestiones de comportamiento o de hábitat, en cuyo caso los animales pueden ser agrupados genéricamente, en primera instancia, según vivan en el mar, en la tierra o en el aire⁷. Más aún, si nos fijamos en los modos cómo los animales son «buenos para pensar» (en la expresión de Lévi-Strauss), los antropólogos han indicado los modos cómo es utilizado el código animal para vehicular nociones de diferencias entre distintos caracteres humanos, o sobre las relaciones entre caracteres humanos, o sobre las relaciones entre humanos, dioses y bestias, o, más genéricamente, entre «naturaleza» y «cultura». La búsqueda de universales, ya sea en la forma de módulos de conocimiento o del sentido común de Atran está muy bien, pero debe tenerse en cuenta también la inmensa diversidad de culturas humanas y, en el caso de taxonomías animales, a menudo dominan factores culturales específicos. El problema no es si se puede aceptar el platonismo como regla universal —pues obviamente no se puede. El problema es más bien ver en qué terrenos proporciona una hipótesis de trabajo plausible.

El último terreno de investigación que desearía presentar ahora es la filosofía misma de la ciencia —y no es que yo pueda hacer más justicia a la complejidad de los debates existentes aquí que a las otras áreas de investigación mencionadas. Sin embargo, una línea de discusión en la filosofía de la ciencia merece particular mención a la luz del segundo de los modelos de conocimiento de la antigua Grecia, que hemos citado.

A partir de la observación que la ciencia no ofrece verdades finales ni absolutas, hay quien ha argumentado que hemos de aceptar verdades que son (de alguna manera) sólo aproximadas y ciertamente revisables. La verdad no puede, en ningún caso, ser una cuestión de correspondencia biunívoca con la realidad —el acceso a la cual, en todo caso, no es posible sin mediación. Algunos ciertamente irían mucho más

⁷ El mismo Scott Atran reconoce que estas son a menudo las diferencias más relevantes en taxonomías populares explícitas.

lejos e insistirían en que la verdad debe relativizarse siempre respecto a los científicos en cuestión, al grupo particular (incluso a las particulares técnicas que utilizan) o al consenso de los científicos de moda; y en los últimos años, el tema de la retórica de la persuasión en el interior de la comunidad científica ha cobrado fuerza⁸. Pero se ha propuesto una cierta vía media (por ejemplo, en algunos escritos de Mary Hesse⁹) entre un realismo ingenuo y un relativismo exacerbado por medio de la tesis según la cual la comprobación apropiada es la pragmática. No se trata sólo de que los resultados sean repetibles (puesto que esto es ampliamente aceptado como criterio de cientificidad); hay que añadir en primer lugar el éxito en la predicción y en segundo lugar la posibilidad de control instrumental del mundo exterior. Sin duda, la aplicación de estos criterios, en algunos casos, es problemática y, por ejemplo, en cosmología no se puede hablar de control. Pero mientras no se pueda tener ninguna demarcación en último término satisfactoria entre ciencia y no ciencia, el criterio pragmático centra la atención en la necesidad de dar razón de los éxitos aparentes de la ciencia (por muy provisionales que éstos puedan ser).

Aunque haya que dejar margen tanto para los niveles de explicitud como para los de sofisticación, no es imposible ver una conexión con lo que hemos encontrado en los textos hipocráticos que contrastamos con Platón. Evidentemente, en primer lugar, hay el punto negativo, la renuncia a absolutos: el criterio de la medicina es el pragmático —se han hecho descubrimientos y los buenos profesionales proporcionan resultados. Desde luego, está la importante diferencia que ésta no es una demarcación de la ciencia en su totalidad, sino de la medicina, y los resultados son una cuestión de pacientes que responden o parecen responder al tratamiento y no un entretreído de teorías que proporcionan la comprensión de toda una clase de fenómenos naturales. Pero en el nivel más básico (si mi argumento tiene sentido), se recurre, tanto entre los hipocráticos como en la filosofía de la ciencia, a lo que, en cierto sentido, supera una comprobación pragmática.

Todas las demás áreas temáticas que he ido discutiendo —filosofía de la matemática, lingüística, ciencia del conocimiento, filosofía de la ciencia— son intensamente controvertidas. Como historiadores, nuestra primera tarea es describir y comprender, detectar los orígenes y las manifestaciones diversas de las ideas que han operado y de las teorías que han sido propuestas. Pero toda descripción es evaluación, por lo menos en el sentido débil de que no hay ninguna descripción que esté, a su vez, libre de

⁸ Este tema ha sido muy discutido recientemente bajo el título de «La guerra de las ciencias» (Science Wars). Para comentarios hechos con medida sobre las exageraciones de ambas partes del debate, véase, por ejemplo, JARDINE, N.; FRASCA-SPADA, M. (1998), «Splendours and Miseries of the Science Wars», *Studies in History and Philosophy of Science*, 27, 219-35.

⁹ Véase, por ejemplo, HESSE, M. (1980), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, Harvester Press.

teorías. Mis comentarios presentes no son una excepción. Mi discurso ha girado entorno a dos ideas básicas, pero potencialmente en conflicto.

La primera se refiere a nuestra humanidad compartida, la segunda a la inmensa diversidad que se halla en las culturas humanas. Por una parte, todos somos seres humanos. Por otra, somos los individuos singulares que somos, cada uno de nosotros con sus historias personales, nuestra pertenencia a sociedades diferenciadas, a grupos, incluso a familias. La primera idea conduce a la búsqueda de las capacidades de conocimiento universales. Por descontado, como humanos todos compartimos un físico y una morfología reconocibles. Pero la pregunta más difícil es qué tenemos en común respecto a la mente.

Desgraciadamente, nunca tenemos acceso a mentes adultas humanas en abstracto, que no estén afectadas por la cultura. Los niños, por lo menos, se podría pensar que están libres de cultura, aunque tan pronto empiezan a hablar ya no es el caso. Incluso el estudio de bebés (como he observado) es problemático. Algunos psicólogos cognitivos (como Alan Leslie o Elizabeth Spelke)¹⁰ a veces utilizan el movimiento de los ojos de los bebés y la atención prestada como indicación de sorpresa, de donde pueden inferirse (con precaución) expectativas e incluso conceptos. Pero cuando pregunté a un grupo de investigadores qué hacen si sus bebés no parecen manifestar **ningún** signo de interés en sus situaciones experimentales cuidadosamente preparadas, dijeron que simplemente los dejaban y los devolvían a sus madres. Es imposible decir en qué medida esto distorsiona el resultado. Además, la investigación de bebés da acceso sólo a **sus** módulos de conocimiento; subsiste todavía el problema de dar razón de la diversidad de ideas que tienen los adultos.

En el caso del tiempo, por ejemplo, los modos de experiencia o percepciones de *continua* temporales varían en gran manera de una cultura a otra. En el caso del espacio, cuanta más investigación se hace, menos fiables resultan los supuestos universales interculturales. Tomemos derecha e izquierda: podríamos suponer que éstas siempre serían relativas ya sea al cuerpo del hablante o a la lateralidad de los objetos vistos. En cambio, el trabajo del grupo de Levinson ha revelado culturas en que el marco de referencia es muy diferente¹¹. En Tzeltal, por ejemplo, en lugar de derecha e izquierda, el marco de referencia corresponde mejor a las coordenadas de norte y

¹⁰ Véase, por ejemplo, LESLIE, A.M. (1995), «A Theory of Agency», en SPERBER, D.; PREMACK, D.; PREMACK, A.J. (eds.), *Causal cognition: a multidisciplinary debate*, Oxford, Clarendon Press, 121-41; CAREY, S.; SPELKE, E. (1994), «Domain-specific knowledge and conceptual change» en HIRSCHFELD, L.A.; GELMAN, S.A. (eds.), *Mapping the mind: domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 169-200.

¹¹ Véase, por ejemplo, LEVINSON, S.C. (1996), «Relativity in spatial conception and description», en GUMPERZ, J.J.; LEVINSON, S.C. (eds.), *Rethinking linguistic relativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 177-202; y los artículos del «Cognitive Anthropology Research Group del Max Planck Institute for Psycholinguistics» (Nimega), por ejemplo, el artículo 6, «Spatial Conceptualization in Tzeltal», por P. Brown, y el artículo 7, «‘Uphill’ and ‘downhill’ in Tzeltal».

sur o, en su cultura, reflejando los rasgos particulares del terreno que ocupan, a montaña abajo y montaña arriba.

La búsqueda de universales de conocimiento estimula un importante programa de investigación en múltiples áreas, pero en la mayoría de los casos los estudios no han producido todavía resultados sólidos y sería extremadamente imprudente anticiparlos. Se impone, sin duda, la precaución. Platón, para volver al padre fundador o a uno de ellos, llegó a postular Formas correspondientes a una variedad de objetos. Lo igual en sí figura, como recuerdan, de modo prominente en el *Fedón* y parece ser uno de los ejemplos más prometedores que utilizó Platón. Es verdad que en la antigua Grecia la igualdad en el contexto político podía ser un asunto de igualdad en cuestiones particulares, cuna o riqueza, por ejemplo, en que los oligarcas en particular veían a algunas personas definitivamente con más méritos que otras. Pero, en matemáticas, pisa suelo firme, o más firme. Las verdades proporcionadas por operaciones matemáticas elementales son, en un sentido, invariables a través de las culturas: añadir un determinado número a sí mismo dobla el número, sea cual sea su notación. Sin embargo, incluso en este caso hay visiones diferentes acerca del estatus de estas verdades y sobre qué son verdades. Mis propias investigaciones recientes sobre matemática china clásica confirman los puntos de semejanza en el reconocimiento de las relaciones entre los catetos y la hipotenusa de triángulos rectángulos; así, por ejemplo, *Gou gu* reproduce las mismas verdades que el teorema de Pitágoras para los griegos. Al mismo tiempo, los intereses y las metas de los chinos son muy distintos de los de los griegos, sobre todo porque los chinos no manifestaban ninguna preocupación por llevar las matemáticas a la órbita de un sistema único, comprensivo, axiomático y deductivo; en realidad, no manifestaban ningún interés por los axiomas como tales¹².

Ahora bien, los ejemplos de Platón incluyen no sólo la igualdad sino también, por ejemplo, la belleza misma, *auto to kalon* (*Fedón* 100c) y aquí y en otros casos semejantes su confiada objetividad me desarma. Aventurar universales interculturales referentes a valores estéticos debe sorprender, por lo menos, como extravagante.

La fuerza del platonismo reside en que responde a la expectativa, o la esperanza, de ser capaces de dar razón, en general, de las capacidades humanas de conocimiento y de lo que está ahí para ser aprehendido por una inteligencia humana común. Su debilidad es que la cultura influye en la inteligencia mucho más de lo que se reconoce habitualmente. Los correspondientes puntos fuertes y débiles afectan al modelo empírico cuyo rastro he seguido hasta algunos hipocráticos (aunque compartido, obviamente, por muchos otros, ya en la antigüedad griega). El recurso a lo que funciona es, por lo menos algunas veces, relativamente poco problemático. Podemos confiar en las ideas y teorías en cuestión, porque, ¡fíjense! vuela, flota. Pero las limi-

¹² Estos puntos son explorados en mi *Adversaries and authorities: investigations into ancient Greek and Chinese science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

taciones de este recurso empiezan a manifestarse cuando, por ejemplo, la exclamación es: fíjense, cura. En este caso, lo que funciona debe relativizarse respecto a un grupo; y así como hay algunos espejismos platónicos en lo que respecta a los universales, hay espejismos empíricos respecto a la fiabilidad de lo que supera la comprobación pragmática.

El pluralismo por el que yo mismo abogaría resiste toda identificación inmediata, tanto con el punto de vista platónico como con el empírico. La búsqueda de módulos de conocimiento y ciertamente de universales debe continuar; se trata de una investigación empírica cuyos resultados no deberían ser prejuzgados. Pero hay que prestar también la debida atención a la gran diversidad de la experiencia humana. Ahí es donde el historiador, como el antropólogo social, puede hacer una contribución particular, por la vía de la insistencia en esta diversidad, en la complejidad de lo que se investiga y, como consecuencia de esta complejidad, en la necesidad de reconocer la naturaleza limitada o parcial de las soluciones limitadas que se ofrecen. En sentido negativo, se trata de advertir sobre la debilidad de los modelos de conocimiento que he discutido, pero en sentido positivo, se trata de reconocer también su validez. El historiador del mundo griego antiguo, en particular, tiene razón en apreciar la variedad de ideas cuyos antecedentes ha proporcionado, en el caso que nos ha ocupado, ofreciendo no una, sino varias metodologías fundamentales y paradigmas de recuerdo¹³.

¹³ Discutí por primera vez los problemas que trata este artículo en una conferencia en Lisboa en mayo de 1998. Quisiera expresar mi agradecimiento más cálido, por todas sus útiles observaciones, a quienes participaron en aquella ocasión, como también a quienes contribuyeron a la discusión en Barcelona en marzo de 1999.