

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen VIII (2003) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

- Antonio Caba* Representación y conocimiento en matemáticas: una crítica al planteamiento de P. Kitcher
- Pedro J. Chamizo Domínguez* Verdad y futuro: el ensayo como versión moderna del diálogo filosófico
- Joaquín Esteban Ortega* El destino como reto de la hermenéutica actual desde la filosofía de Emanuele Severino
- Manuel Fernández del Riesgo* Muerte hospitalaria. Muerte expropiada. Una reflexión moral
- Rafael Larrañeta* Antígona o Don Juan: Kierkegaard y la tragedia
- M^a. Carmen López Sáenz* Feminismo y racionalidad ampliada
- Pascual F. Martínez Freire* Concepciones cognitivas del ser humano
- Tom Rockmore* Hegel y los límites del hegelianismo analítico
- Alicia Rodríguez Serón* Imágenes del cerebro, imágenes de la mente

NOTAS CRÍTICAS

- Antonio Gallardo Cervantes* El racionalismo homicida de Sócrates
- Ana Belén López Vega* Estética y artificio en la sociedad ilustrada
- Marta Postigo Asenjo* Igualdad de oportunidades: un reto político en la teoría liberal

TRADUCCIÓN CRÍTICA

- José Calvo González* Estudio preliminar: Otra Praga mágica (y posible). *Vashek*, un conciudadano en el estado
- Václav Havel* ¿Orfandad política de los intelectuales?
(Traducción y notas de José Calvo y Felipe Navarro Martínez)

INFORME BIBLIOGRÁFICO

- Felipe Navarro Martínez* El pensamiento social y político de Václav Havel. Subsidios bibliográficos

RESEÑAS

LIBROS RECIBIDOS

FONDO EDITORIAL *Contrastes*

Verdad y futuro: el ensayo como versión moderna del diálogo filosófico

PEDRO J. CHAMIZO DOMÍNGUEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN

El objeto de este artículo es mostrar cómo el diálogo y el ensayo filosóficos son dos *genera dicendi* que comparten la característica común de ubicar la verdad en el futuro del filosofar. Como consecuencia de esta primera característica la opinión y el error adquieren en ambos un valor cognitivo de primera magnitud, a la vez que la tolerancia se convierte en regla teórica y práctica de conducta entre los hombres.

PALABRAS CLAVE:

DIÁLOGO, ENSAYO, *GENUS DICENDI*, VERDAD, TOLERANCIA.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show that the philosophical dialogue and the essay are two *genera dicendi* which share the characteristic of placing the truth in the future of philosophising. As a result both opinion and error acquire a cognitive value of the first order, and at the same time tolerance becomes the theoretical and practical rule of conduit among men.

KEYWORDS:

DIALOGUE, ESSAY, *GENUS DICENDI*, TRUTH, TOLERANCE

I. INTRODUCCIÓN

AUNQUE LA ACOTACIÓN DE QUÉ SEA LA FILOSOFÍA es algo de muy difícil aquilatación y donde los criterios han variado sensiblemente con el transcurso del tiempo, sí parece que se puede convenir razonablemente en que, sea lo que sea eso que llamamos filosofía, es, al menos, un intento del hombre por relacionarse con la verdad. Y ello con independencia de que la verdad sea entendi-

da como coherencia, adecuación, descubrimiento, veracidad o confianza. Así se suele entender al menos desde el momento en que –según Diógenes Laercio– Pitágoras comparó la vida con una edición de los Juegos Olímpicos y atribuyó a los filósofos la función de andar a la caza de la verdad cuando: «comparaba la vida con los Juegos, a los que algunos van a competir por el premio y otros van para vender mercancías, pero los mejores [lo hacen] en calidad de espectadores, de la misma manera, en la vida, dijo, los esclavos andan a la caza de la gloria [*dóxes*] y del lucro, los filósofos, en cambio, de la verdad [*aletheías*]» (Diógenes Laercio, 1980, VIII, 8: 326-329)¹.

Ahora bien, esta «caza de la verdad» se ha vehiculado históricamente en medios tan diversos como puedan ser un poema o una autobiografía; lo cual ha llevado a tres problemas tradicionales: 1, que se haya calificado o descalificado un pensamiento en función del *genus dicendi* que se haya utilizado para vehicularlo²; 2, que sólo muy raramente se haya reflexionado sobre las implicaciones que tiene el hecho de que un filósofo o un científico hayan elegido un *genus dicendi* u otro para expresar su pensamiento³; y, 3, que no se haya intentado una sistematización de los *genera dicendi* en filosofía⁴. No obstante, si la relación del hombre con la verdad parece ser un denominador común a la hora de definir la obra de cualquier filósofo, quizás esta relación del hombre con la verdad pueda hacer alguna luz en la comprensión de los *genera dicendi* en filosofía.

1 La traducción que ofrezco es mía, aunque he tenido en cuenta también el texto inglés de la edición citada. De aquí en adelante, cuando no se cite expresamente el nombre del traductor, las traducciones serán mías. Por lo demás, obsérvese que la palabra griega *dóxa*, que se ha traducido aquí como 'gloria', es una palabra polisémica que significa también 'opinión'.

2 Ortega se quejaba amargamente de esta cuestión: «Tal vez debía repararse más en que nunca ha habido un *genus dicendi* que fuese, de verdad, adecuado como expresión del filosofar. Aristóteles no supo resolver este problema que los tontainas desconocen. Gracias a que conservaba notas íntimas para sus lecciones conservamos su pensamiento. ¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de esa jaez!» (IX, 404).

3 Aunque el tema de los *genera dicendi* ha sido ampliamente estudiado en otros ámbitos del saber (literatura, estudios bíblicos, textos históricos, etc.) y la bibliografía al respecto es muy abundante, lo ha sido muy escasamente en los ámbitos filosóficos y científicos. Por mi parte he procurado hacer alguna luz sobre esta cuestión en algunos trabajos anteriores en dos aspectos: 1, estudiando el tema de forma general (Chamizo Domínguez, 1988); y 2, estudiando algunos casos concretos (Chamizo Domínguez, 1982 y 1985; y García Lizana y Chamizo Domínguez, 2002).

4 Un cierto intento de sistematización puede encontrarse en J. Marías (1969), aunque desde una perspectiva diferente a la que se va a desarrollar aquí.

II. *GENUS DICENDI* Y UBICACIÓN TEMPORAL DE LA VERDAD

Desde el punto de vista temporal el hombre puede situarse de cara a la verdad en dos ubicaciones: o bien se la considera como algo ya poseído en el pasado o en el presente, o bien se la busca porque se cree que puede estar ubicada en el futuro. Cuando la verdad se considera como algo ya conocido en el pasado o alcanzado en el presente, la tarea que incumbe al filósofo es la de comunicar esa verdad alcanzada. Por su parte, cuando la verdad se considera ubicada en el futuro (o se sospecha que puede ser alcanzada en el futuro), esto es así porque no ha podido ser alcanzada, aunque sí se pueda decir que es vislumbrada desde la consecución de alguna verosimilitud actual.

Ahora bien, en función de esta relación temporal que el filósofo crea tener con la verdad, el *genus dicendi* que utilizará para comunicar sus pensamientos será uno u otro. Así, por ejemplo, cuando se escribe un poema o un manual, de lo que se trata es de comunicar una verdad ya poseída, bien en el ámbito personal, bien en el ámbito comunitario. Aquí suele acontecer que esta verdad se presenta como una especie de «revelación divina», como sería el caso paradigmático del *Poema*, de Parménides, donde la diosa muestra al filósofo la vía de la verdad, o como una intuición personal. Cuando esta verdad situada en el pasado se considera como formando parte de un corpus de saberes compartidos por alguna comunidad, entonces el *genus dicendi* más apropiado para trasmitirla suele ser un manual, libro de texto o una suma⁵,

5 Aunque por razones de espacio no entraré en este trabajo a analizar los *genera dicendi* de la filosofía y la ciencia medievales (ver Cruz Hernández, 1982), sí quiero aludir aquí a que los tres *genera dicendi* medievales más importantes (el comentario, la cuestión disputada y la suma) obedecen a un esquema tripartito relacionado con las tres grandes partes en que se dividía una clase en la Edad Media. En el comentario y en la suma la verdad también se sitúa en el pasado, mientras que en la cuestión disputada la verdad se sitúa en el futuro, aunque siempre desde la consideración de lo dicho en el pasado. Esto hace que la cuestión disputada pueda ser considerada como el equivalente medieval del diálogo clásico y del ensayo moderno. Yo tengo para mí que buena parte de los malentendidos existentes sobre el pensamiento medieval tienen su raíz en no haber comprendido bien el hecho consistente en que sus géneros literarios principales son el fruto directo de la actividad académica. Precisamente para evitar tales malentendidos es para lo que el propio Tomás de Aquino se vio obligado a poner en claro, en el mismo «Prólogo» a la *Suma Teológica*, qué era una suma y en qué se distinguía de los otros *genera dicendi* medievales: «Nos proponemos en esta obra exponer las verdades de la religión cristiana en forma apta para la enseñanza de los principiantes. Hemos comprobado que los que se inician en estos estudios tropiezan con graves dificultades en la lectura de lo escrito por diversos autores, debido, en parte, a la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles; en parte, debido también a que aquello mismo que necesitan saber no se expone según exige el buen método, sino según lo va pidiendo la exposición de los libros que se comentan o según la oportunidad de la controversia, y, por último, debido a que sus frecuentes

cuya función es la de introducir a los no iniciados en lo fundamental de un determinado paradigma⁶.

Cuando la verdad está ubicada en el futuro, la relación del hombre con ella no puede ser, obviamente, de posesión, sino de búsqueda. La forma literaria que esta relación ha adoptado ha sido el diálogo y el ensayo. Pero diálogo y ensayo no comparten sólo esa característica consistente en esta ubicación futura de la verdad, o, mejor dicho, precisamente por compartir esa característica, comparten también otras varias, que son las que hacen que el ensayo sea la versión moderna del diálogo clásico y a las que voy a apuntar en este trabajo. Me centraré para ello básicamente en cómo fue entendido el ensayo por su creador moderno: Michel de Montaigne⁷.

III. DIÁLOGO Y ENSAYO SON OBRAS HUMANAS

Como es sabido, el diálogo filosófico nace en Grecia justamente cuando la filosofía comienza a despreocuparse de la naturaleza y a preocuparse por el hombre mismo, de manera que, si para la filosofía presocrática el objeto de la reflexión filosófica debía ser la *physis* y la esencia de las cosas, ahora el objeto de la reflexión filosófica será el hombre y la búsqueda de la *areté* que lo hace ser hombre y distinguirse de las cosas. Y, como quiera que la cotidianeidad de un griego clásico se desarrollaba en el ágora (tertulias, actividad jurídica, política, comercial, etc.), el diálogo filosófico tomará como modelo formal el de la actividad cotidiana de los ciudadanos atenienses. Esto hace que, al igual que acontecía en los regateos comerciales y en las discusiones políticas y jurídicas, el diálogo aparezca fundamentalmente como la contraposición de dos o más posturas enfrentadas entre sí y que deben ser contrastadas unas con otras con objeto de que la verdad o la falsedad contenidas en ellas salga a la luz. Por lo demás, y para un observador exterior al diálogo, en la puesta en escena de éste

repeticiones provocan confusión y hastío en los oyentes. Atentos, pues, a remediar estos y otros inconvenientes, intentaremos, puesta la confianza en el auxilio divino, seguir el hilo de la doctrina sagrada con la brevedad y precisión en cuanto la materia lo consienta».

6 Esta función de los libros de texto la llevaron a cabo en el pasado obras clásicas en ciencia, tales como los *Principia*, de Newton, la *Física*, de Aristóteles o la *Geología*, de Lyell (ver Kuhn, 1975: 10-12). Y lo que se dice para la ciencia se puede decir, *mutatis mutandis*, para la filosofía. Al fin y al cabo, la separación entre filosofía y ciencia no va mucho más allá del siglo XIX y, desde luego, sería difícilmente aceptable para Aristóteles o para Descartes, por ejemplo.

7 Sorprendentemente Julián Marías (1969: 335), afirma que el ensayo es un «género literario británico», olvidando que la primera edición de los *Essays*, de Bacon se publica en 1597 (diecisiete años después de la primera edición de los *Essais*, de Montaigne) y que el propio Bacon cita ya a Montaigne (Bacon, 1963: 379).

parece no haber ninguna tesis preconcebida, sino que las preguntas, las respuestas y el desarrollo mismo de la conversación parecen ir surgiendo de forma tan natural que los romanos solían representar los diálogos platónicos como si de obras teatrales se tratase (Koyré, 1966: 27)⁸.

Igualmente es también sabido que el fundador del diálogo filosófico, tal y como lo conocemos nosotros ahora, fue Sócrates, quien se lanzaba a conversar interrogando a sus conciudadanos desde la conciencia de la propia ignorancia y desde el deseo de saber⁹, sin que le importase de dónde venía ni de quién venía la verdad. Hasta tal punto es esto así que los diálogos suelen tener como escenario situaciones tan normales como un paseo extramuros de la ciudad (*Fedro*) o la vuelta de alguien desde el campo de Corinto a Atenas para morir en su ciudad (*Teeteto*). Esto es, la coreografía de los diálogos es la de la vida misma, a la vez que los personajes que intervienen en los diálogos son hombres de carne y hueso, documentados históricamente, lo cual contribuye a hacer del diálogo algo esencialmente humano y que la filosofía aparezca ahora como un esfuerzo típicamente humano y fruto de la colaboración humana también, y no como una revelación divina o fruto de un oráculo personal. Y esto contrasta llamativamente con la coreografía filosófica anterior, lo mismo la del *Poema* parmenídeo, que se presenta como una revelación divina, que la de los aforismos de Heráclito, quien no recurre al oráculo de ningún dios o diosa porque él mismo «se siente dios» (Ortega, 1983, IX: 403).

Si el objetivo del diálogo no es pues el de enseñar a otro porque quizás no haya una verdad en el pasado que enseñar y porque el otro y yo debemos aprender los dos juntos desde el reconocimiento de nuestra ignorancia y mediante el ejercicio de la palabra y de la razón¹⁰, el diálogo tiene que practicarse nece-

8 La fuerza dramática de algunos diálogos platónicos llega a tal punto, como es el caso del *Crátilo*, que las tesis del oponente de Sócrates (Hermógenes) sobre el origen convencional del significado parecen más convincentes al lector que las del propio Sócrates sobre la relación natural (onomatopéyica) entre significante y significado. En cualquier caso, será la tesis de Hermógenes la que haga fortuna desde Aristóteles, y no la de Sócrates.

9 Prescindo en este trabajo de la consideración de que Sócrates fuese al diálogo con tesis ya preconcebidas, esto es, con la conciencia de poseer ya un saber cierto en el pasado, excepción hecha, claro está, del saberse ignorante.

10 No se olvide que 'diálogo' significa etimológicamente el intercambio de ideas y opiniones por medio del *lógos*, que es a la vez 'palabra' y 'razón'. Normalmente se suele pasar por alto esta polisemia del término griego, quizás debido a la inercia provocada por la traducción que hizo la *Vulgata* del principio del *Evangelio de San Juan*. Yo siempre he tenido para mí que la historia intelectual de occidente hubiese sido muy otra si San Jerónimo hubiera traducido ese inicio como «*In principio erat ratio*», en lugar de cómo lo tradujo: «*In principio erat verbum*». Por lo demás, obsérvese que las modernas definiciones de 'diálogo' obvian su aspecto racional, como, por ejemplo, las que ofrece el *DRAE*: «diálogo. m. Plática entre dos o más personas, que

sariamente entre iguales. El fundamento último de esta igualdad radica en el hecho mismo de saberse los interlocutores como teniendo opiniones y sujetos a error, o sea, limitados de cara a la verdad. Pero, además, esta igualdad debe consistir también en el hecho compartir unos conocimientos comunes que permitan situarse en un mismo contexto y llevar a cabo las mismas implicaturas convencionales. Cuando no se pueden hacer las mismas implicaturas porque el contexto de los conocimientos previos al diálogo no es compartido por los interlocutores, entonces los hablantes no pueden ser cooperativos. Obviamente hay casos en los que los hablantes renuncian adrede a ser cooperativos, pero son imprescindibles los conocimientos compartidos incluso para no querer ser cooperativos y negarse a aceptar las alusiones, figuras del lenguaje e implicaturas convencionales exigidas por el Principio de Caridad. Cuando no existe esta relación de igualdad entre los hablantes se requiere la práctica de otros géneros literarios previos para que el propio diálogo pueda tener lugar. Así, si hay un hablante que conoce algo y otro que lo ignora, entonces se requiere la puesta en funcionamiento de una instrucción previa a la posibilidad misma del diálogo. En la práctica académica, las lecciones magistrales o los libros de texto serían este requisito previo para que el diálogo pueda tener lugar. Pero en estos géneros literarios no se da un fenómeno de intercambio de opiniones de cara a la búsqueda de la verdad, sino un fenómeno de transmisión de saberes ya poseídos y que, al menos desde el paradigma aceptado, se consideran seguros e indubitables. De modo que las preguntas no tienen aquí como función poner en duda el paradigma aceptado, sino, todo lo más, pedir aclaraciones sobre ese paradigma.

Ahora bien, como quiera que «los diálogos pertenecen a un género literario muy especial, y hace muchísimo tiempo que ya no sabemos escribirlos, ni tampoco leerlos» (Koyré, 1966: 27), el ensayo moderno va a significar lo que Ortega llamó «la involución del libro hacia el diálogo» (Ortega, 1993, VIII: 18), ocupando el lugar filosófico que el diálogo ocupó en su momento en varios aspectos: 1, abandonado el lenguaje técnico y los hábitos de la academia (Gómez-Martínez, 1992: 45-52); 2, buscando el diálogo entre el filósofo y sus lectores (Gómez-Martínez, 1992: 59-62); y 3, convirtiendo el yo en elemento de convicción de los demás por cuanto todos compartimos el buen sentido (Gómez-Martínez, 1992: 53-57).

La tarea fundamental del ensayo va a consistir en establecer un diálogo entre el autor y el lector con objeto de que se haga luz sobre algún tema entre ambos. Y para que esto sea posible hace falta que el autor abandone cualquier tono magistral que pudiera significar una barrera entre ambos. Para ello el

alternativamente manifiestan sus ideas o afectos. || 2. Obra literaria, en prosa o en verso, en que se finge una plática o controversia entre dos o más personajes. || 3. Discusión o trato en busca de avenencia.»

autor del ensayo adapta su lenguaje a lo que Eduardo Nicol (1961: 207) llamó «la generalidad de los cultos». Normalmente esta adaptación del lenguaje del ensayista al de sus lectores suele consistir en una adaptación del vocabulario y de la sintaxis, pero cuando surgió el ensayo históricamente en el siglo XVI, esta adaptación afectó también a la propia lengua en que se escribieron los ensayos. Por ello los ensayos, que fueron escritos por individuos ajenos a los ámbitos académicos y eclesiásticos y dirigidos a lectores también ajenos a estos ámbitos, abandonaron el latín de la academia y de la iglesia para escribirse en las diversas lenguas nacionales. La idea seminal del ensayo no es, pues, la de comunicar una verdad poseída (como hace la academia y la iglesia) a quien no la posee, esto es, la de establecer una relación vertical de superior a inferior, sino la de establecer una relación horizontal entre el autor y el lector como la que tenían los participantes en los diálogos platónicos y como la que suelen tener los amigos. Ahora bien, para que esta convicción amistosa y horizontal pueda tener lugar, hace falta que la convicción del lector no venga de la mano de quien dice algo, sino de alguien de quien me puedo fiar porque es igual que yo.

Y la posibilidad de que esto pueda ser así se funda en la convicción de que «el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo» (*Discours de la Méthode*, AT., VI: 1)¹¹, cosa que funciona para el ensayista de modo análogo al Principio de Caridad. Pero, si el buen sentido se caracteriza por esa distribución tan universal, entonces se puede apelar a él y no a ninguna otra fuente de autoridad cuando de lo que se trate sea de convencer a los demás. Igualmente las razones de los demás harán mella en mí no por la autoridad de quien las expone¹², sino por estar fundadas también en el buen sentido. Del mismo modo, dada la universalidad del buen sentido en su reparto, me está permitido pensar razonablemente que los demás descubrirán en ellos mismos algo parecido a lo que yo descubro en mí mismo, y, a la inversa, que el relato de mis experiencias y reflexiones personales puede ser comprendido por los demás y serles útil. De aquí que el yo y la confesión de mis propias experiencias se convierta en un tema central del ensayo, de manera que el ensayista pueda decir de él mismo que él mismo es «la materia de su libro» (Montaigne, *Au lecteur*: 9). De ahí que el ensayo tenga tan frecuentemente ese carácter autobiográfico en el que la intimidad del autor, lejos de ser perturbadora como sería en el libro de texto (ver Chamizo Domínguez, 1988), se convierte en un elemento central de cara a convencer al lector de la verosimilitud de las opiniones expuestas por el autor.

¹¹ Repárese en que el *Discurso del método*, de Descartes, que es un ensayo (Chamizo Domínguez, 1982), es también en buena parte una autobiografía, mientras que ése no es el caso de las *Meditaciones metafísicas*, aunque ambas obras defiendan básicamente las mismas tesis filosóficas.

¹² Contrástese esta postura con la afirmación de Kuhn (1975: 80) de que «los estudiantes de ciencia aceptan las teorías por la autoridad del profesor y del texto, no a causa de la prueba».

IV. NIVELES DE LA IGNORANCIA Y VALOR COGNOSCITIVO DE LA OPINIÓN

La convicción de que la verdad está ubicada en el futuro como algo buscado y no en el pasado o en el presente como algo ya poseído lleva naturalmente a otra convicción consistente en que el hombre está instalado actualmente en la ignorancia, entendida ésta no como un desconocimiento absoluto, sino como una falta de certeza sobre lo que actualmente se cree sabido. De ahí que, cuando Sócrates se lanza a preguntar a los demás por lo que creen saber, el método dialógico socrático no sea un mero artificio para denunciar irónicamente la ignorancia ajena, sino el fruto de la convicción de que él mismo se halla instalado también en la ignorancia. Y, si el diálogo socrático es posible –y no consiste en un mero interrogatorio en el que los que saben van dando respuestas convincentes y definitivas a las preguntas socráticas–, lo es en la medida en que todos los interlocutores del diálogo van tomando conciencia de que no conocen bien aquello que creían sabido, esto es, en la medida en que se reconocen ignorantes. La ignorancia, entendida no como falta absoluta de conocimientos sino como reconocimiento de los límites de lo sabido, se convierte así en la piedra angular del diálogo, por cuanto que es lo que permite iniciarlo, y en su hilo conductor, por cuanto que es lo que permite mantenerlo vivo.

Esta idea de una ignorancia descubierta después de haber reconocido los límites de lo sabido es la que Nicolás de Cusa bautizará tan afortunadamente como *docta ignorantia* en los albores de la modernidad¹³ y la que retomará Montaigne para convertirla en punto de partida y tema clave de sus *Ensayos*. Así es como Montaigne, glosando un texto de Platón (*Teeteto*, 155 d), habla de una ignorancia que está en el origen del filosofar y de otra ignorancia que está en el punto de llegada del filosofar y que es consciente de sí misma: «Quien quiera sanar de la ignorancia es necesario que la confiese. Iris es hija de Thaumás. La admiración es el fundamento de toda filosofía, la inquisición el progreso, la ignorancia el fin. Pero verdaderamente, hay una ignorancia fuerte y generosa que no debe nada en honor y en valor a la ciencia, ignorancia que, para concebirla, no es necesaria menos ciencia que para concebir la ciencia» (*Essais*, III, XI: 1007-1008).

De acuerdo con ello se puede decir que la ignorancia, que está en el origen del filosofar y que es la que mueve a dialogar con los otros o a preguntar a las cosas de cara a conseguir alguna certeza, se convierte también en el punto de llegada de la investigación. La ignorancia no es algo deseable por sí misma, pues la tarea de la filosofía es la de «sanar» de ella, pero sí es imprescindible

¹³ Las obras de Nicolás de Cusa participan de la mayor parte de las características metodológicas, estilísticas y temáticas de los ensayos. De modo que, aunque el Cusano no utilice el término 'ensayo', sus obras pueden ser consideradas y analizadas como ensayos *avant la lettre*.

para ponerse en situación de alcanzar alguna certeza. Así pues, hay que distinguir dos tipos básicos de ignorancia: 1, la ignorancia de quien no sabe, pero que es consciente de su propio no saber y por ello inicia el proceso de búsqueda; y 2, la ignorancia resultante de haber alcanzado alguna certeza o verosimilitud, pero que, precisamente por ello, descubre los límites de lo sabido, esto es, descubre que lo sabido no agota el saber.

Al primer tipo lo llama Montaigne «ignorancia abecedaria», por cuanto que posibilita la iniciación en el saber; al segundo lo llama Montaigne «ignorancia doctoral», por cuanto pone de manifiesto los límites de lo sabido con respecto al saber: «Se puede decir, con propiedad, que hay una ignorancia abecedaria, que va delante de la ciencia; otra, doctoral, que viene después de la ciencia: ignorancia que la ciencia hace y engendra, así como ella deshace y destruye a la primera» (*Essais*, I, LIV: 299). De acuerdo con ello, el proceso que va de la ignorancia abecedaria a la doctoral se puede representar intuitivamente como un proceso en espiral en el que la insatisfacción con respecto a lo sabido lleve a la búsqueda de un saber más amplio y seguro y, a su vez, una vez alcanzado el segundo nivel, éste se convierta en el inicio de una nueva búsqueda. Si esto es así, lo verosímil de lo conseguido en el pasado deberá ser asumido críticamente, aunque el filósofo no pueda instalarse en la verdad, sino, todo lo más, en la opinión, de manera que se tenga «la forma de aprendices a los sesenta años mejor que la de aparentar doctores a los diez» (*Essais*, III, XI: 1007).

El resultado de este proceso interminable, que va de la ignorancia abecedaria a la doctoral y que hace que la ignorancia doctoral sea un nuevo punto de partida de cara a un saber más amplio y mejor fundado, es lo que hace que el diálogo y el ensayo sean *obras abiertas*, en el sentido en que no pueden estar clausuradas en sí mismas porque el saber no ha sido agotado por lo sabido. De manera que, si Koyré (1966: 30) afirmaba que «la ausencia de conclusión pertenece a la esencia misma del diálogo», lo mismo se puede decir del ensayo (ver Gómez-Martínez, 1992: 41-44). Puesto que no siempre es posible acabar un diálogo o un ensayo con la consecución de una verdad comúnmente aceptada o con una opinión comúnmente compartida, ambos se pueden proseguir indefinidamente en la medida en que nuevas reflexiones muestren que lo alcanzado anteriormente es insuficiente¹⁴. Por ser obras abiertas, el diálogo pue-

14 De ahí que los diálogos platónicos, especialmente los llamados «socráticos» (V.g.: *Gorgias*, *Menón* o *Crátilo*), suelen terminar sin una conclusión clara –bien porque el interlocutor de Sócrates no quiera ser cooperativo, como es el caso del *Gorgias*, o no pueda serlo dada su incapacidad, como es el caso del *Menón*– y con la promesa de volver en mejor ocasión sobre el tema tratado. Por su parte, Montaigne nunca dejó de hacer añadidos y correcciones a sus *Ensayos*. De ahí que ahora conservemos tres estadios distintos de su obra: los de las ediciones de 1580 (los dos primeros libros), de 1588 (el libro tercero y adiciones a los dos anteriores) y la de 1595 (la edición póstuma a cargo de la *fille d'alliance* de Montaigne, la Señorita De Gournay).

de ser continuado indefinidamente en el futuro y el ensayo puede sufrir añadidos y correcciones indefinidamente sin que se atente gravemente contra sus intuiciones filosóficas, mientras que, por ejemplo, el libro de texto, por ser una *obra cerrada*, no admite tales añadidos y correcciones, de modo que «los libros de texto, puesto que son vehículos pedagógicos para la perpetuación de la ciencia normal, deben ser vueltos a escribir en su totalidad o en parte siempre que cambien el lenguaje, la estructura de los paradigmas o las normas de la ciencia normal» (Kuhn, 1975: 137). Por ello el diálogo y el ensayo genuinos siguen teniendo un valor filosófico actual, mientras que los libros de texto del pasado no tienen más valor que el meramente arqueológico.

Mientras que en otros géneros literarios la posesión de, al menos, una verdad segura es el punto de partida de la reflexión filosófica y lo que impulsa al filósofo a hablar o a escribir es el deseo de transmitir esa verdad, en el diálogo la primacía gnoseológica no le corresponde a la verdad, sino a la opinión. El diálogo se puede iniciar y mantener justamente porque los hombres que intervienen en él se saben teniendo opiniones y no verdades, y por ello tienen que estar abiertos a aceptar la verdad en cualquier sitio que crean haberla encontrado, como dirá Montaigne también de sí mismo: «Yo festejo y acaricio la verdad en cualquier mano que la encuentro, y me rindo a ella alegremente, y le someto a ella mis armas vencidas en cuanto la veo acercarse» (*Essais*, III, VIII: 902). Si, por el contrario, los hombres se creen teniendo verdades, el diálogo es imposible. Cuando uno se cree o se sabe teniendo verdades no queda otro camino que el de transmitirlas para convencer a los demás, en el mejor de los casos, o para vencerlos, en el peor de ellos. De ahí que en el diálogo sobreabunden las preguntas y escaseen alarmantemente las respuestas. Es más, incluso cuando se llega a alguna respuesta verosímil, ésta es asumida como provisional y susceptible de revisión. Se trata justamente de la postura filosófica contrapuesta a la expresada por Wittgenstein en el «Prólogo» a su *Tractatus*, cuando afirmaba que «la *verdad* de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva» (*Tractatus*, 2002: 105. El subrayado es del propio Wittgenstein).

Pero, para poder estar abierto a una verdad futura, sin que importe de dónde o de quién venga, hay que saberse teniendo opiniones y no instalado en una verdad anterior; de modo que se sea muy consciente de que estas opiniones son el fruto de la propia ignorancia y de mis propios límites con respecto al saber, y no de los límites de la cosa misma, pues «lo que yo opino es también para declarar los límites [*la mesure*] de mi vista, no los límites de las cosas» (*Essais*, II, X: 389).

Y, como consecuencia del nuevo valor cognitivo que la opinión ha adquirido, el error adquiere ahora una dimensión nueva también en la medida en que reconocerse teniendo opiniones significa asumir que esas opiniones pueden

estar instaladas o montadas sobre el error. El intento de salir del posible error de mis opiniones será el que me mueva a dialogar o a ensayarme de cara a contrastar mis opiniones con las opiniones de los demás, con la esperanza de que en este contraste de opiniones sea en el que se vislumbre la verdad o, al menos, la verosimilitud. El reconocimiento del error posible no es ahora ya un mero fruto de un mal uso del *lógos*, sino el paso necesario para que el hombre se oriente a la verdad intercambiando opiniones o puntos de vista con otros hombres. Por ello, cuando uno es contradicho y rebatido en sus propias opiniones, esto no debería ser motivo de ofensa, sino, justamente, motivo de progreso de cara a la verdad: «Cuando se me contradice, se despierta mi atención, no mi cólera; yo progreso con aquél que me contradice, quien me instruye. La causa de la verdad debería ser la causa común al uno y al otro» (*Essais*, III, VIII: 902).

Y, si la causa de la verdad debe ser la única causa de los contrincantes filosóficos, entonces el que la razón de mis adversarios me acerque a la verdad debe ser preferible a que yo les imponga un error por mi habilidad dialéctica o por cualesquiera otras causas que no sean la verdad misma. Por ello, confesará Montaigne, «yo me siento mucho más orgulloso de la victoria que consigo sobre mí, cuando, en el ardor mismo del combate, yo me hago plegar bajo la fuerza de la razón de mi adversario, que el orgullo que siento de la victoria que consigo sobre él por su debilidad» (*Essais*, III, VIII: 903). La satisfacción interna que el hombre debe tener en su relación con la verdad no debe radicar, pues, en la habilidad dialéctica para imponer las propias opiniones a un adversario, como sería la satisfacción del sofista, porque ello significaría alejarlo a él y a alejarme yo mismo de la verdad, sino en conectar con ella aunque venga de la mano de algún oponente.

En este intento de relacionarse con la verdad sin prejuicios es donde hay que encuadrar el sentido que tiene en Montaigne la vuelta a los antiguos y el continuo recurso a las citas. Efectivamente, Montaigne vuelve a los antiguos en cada una de las páginas de los *Ensayos*, y ello porque él no pretende filosofar prescindiendo de la tradición y de lo que otros hayan pensado antes, esto es, no pretende construir su filosofía sin supuestos. Por ello Montaigne vuelve una y otra vez a las fuentes de la filosofía en los griegos y latinos para repensar lo que ellos pensaron y en contacto con ellos. En esta vuelta a los clásicos grecolatinos Montaigne es un hijo fiel del Renacimiento, pero no del renacimiento mimético, que vuelve a los clásicos con espíritu escolar y que da origen a los neoplatonismos o neoaristotelismos tan corrientes entre sus contemporáneos, sino hijo de un Renacimiento crítico que quiere volver a todos los antiguos sin excepción y que tampoco desprecia la filosofía medieval, como prueba suficientemente el hecho de que el más largo de sus ensayos, *La apología de Ramón Sibiuda*, esté dedicado a la defensa del pensamiento de un medieval.

V. LA VERDAD DEL PASADO DEBE SER REVISADA

El hecho de que, para el diálogo y el ensayo, la verdad se ubique en el futuro como destino del hombre y no en el pasado como algo ya poseído no significa necesariamente la negación de la existencia de cualquier verdad en el pasado. Por tanto, cuando se dialoga o se escribe un ensayo, no se trata de hacer tabla rasa de lo dicho o sabido en el pasado, negar cualquier saber pretérito y estar recomenzando a filosofar en todo momento. De lo que se trata es de examinar lo que se cree ya sabido en el pasado y cribarlo de cara a asumir lo que pueda haber de aceptable y rechazar lo que no pueda ser asumido críticamente. Esto es, cuando se dialoga o se escribe un ensayo, no se trata, pues, de rechazar el pasado meramente por ser pasado, sino de que cualquier presunta verdad existente en el pasado sea sometida a revisión para acrisolarla y tamizarla o, como aconsejaba Montaigne, para «que él [el discípulo] lo haga pasar todo por la criba [de la razón] y no albergue nada en su cabeza por simple autoridad y a crédito; los principios de Aristóteles no le sean principios, no más que los de los estoicos o epicúreos. Que se le proponga esta diversidad de juicios: él escogerá si puede, si no [puede], permanecerá en la duda» (*Essais*, I, XXVI: 150). De ahí que, frente a la aceptación acrítica de lo sabido en el pasado, o de una única postura frente a cualesquiera alternativas filosóficas, aquí de lo que se trata es de que la razón sea el juez sobre lo asumible o razonable de lo que en el pasado se ha considerado como verdad. Quizás donde mejor expresada esté esta tesis sea en un texto en el que Descartes trata de justificar el hecho de no haber citado las fuentes en las que bebió algunas de sus propias ideas. Ante este tipo de recriminaciones, la respuesta de Descartes fue la siguiente: «Yo no me precio tampoco de ser el autor de ninguna de ellas [sus opiniones], sino solamente de no haberlas admitido, ni porque las dijera otros, ni porque no las dijera, sino sólo porque la razón me convenció de su verdad» (*Discours de la Méthode*, AT. VI: 77).

Así pues, lo sabido (o dicho, en su caso) en el pasado no debe ser asumido o rechazado por el mero hecho de ser pasado, sino que una cosa u otra sólo debe acontecer en la medida en que la razón así lo aconseje. Esta postura se opone igualmente, pues, a cualquier escolástica, que no acepte más verdad que la de su escuela o maestro, y a cualquier adamismo, que pretenda recrear lo sabido en cada momento. Pero la razón que debe cribar lo sabido para separar lo verdadero de lo falso no es ninguna razón abstracta y desencarnada, sino una razón encarnada en mi yo y compartida con otros yo en la medida en que el buen sentido es comúnmente compartido por todos. De modo que, si el diálogo (sea con los contemporáneos y *tête-à-tête*, o con los que nos han precedido cuando leemos críticamente sus escritos) es posible, lo es en la medida en que el buen sentido está universalmente repartido. Por ello, una vez aceptada por

mi yo una opinión del pasado como verdadera, esta verdad tamizada por mi razón se hace tan mía como de quien la enunció por primera vez: «La verdad y la razón son comunes a todos, y no son más de quien las ha dicho en primer lugar que de quien las ha dicho después. Éstas no son más según Platón que según yo, puesto que él y yo las entendemos y vemos del mismo modo» (*Essais*, I, XXVI: 150).

Puesto que lo que sanciona la verdad o falsedad de una tesis o de una sentencia no es la autoridad de quien las haya enunciado, sino el que sean revisadas críticamente por mí y, en su caso, rechazadas o hechas mías, lo relevante de lo dicho en el pasado no radica en quién lo ha ya dicho, sino en lo que se ha dicho. Aunque en el diálogo real esta postura viene condicionada por la propia índole del intercambio de opiniones, en el ensayo esta postura es asumida conscientemente y explotada de cara a una noción de originalidad que no se define en función de la primacía de quien ha dicho algo por primera vez, sino en función de lo que uno mismo acepte como verdad y en la medida en que lo haya asumido críticamente. Quizás, y aunque el *Tractatus* no es precisamente un ensayo¹⁵, donde más claramente expresada he visto esta postura a la que me estoy refiriendo haya sido en el «Prólogo» a esta obra: «No quiero juzgar hasta qué punto mis esfuerzos coinciden con los de otros filósofos. De hecho, lo que he escrito aquí no tiene aspiración alguna de novedad en sus detalles; y la razón por la que no indico fuente alguna se debe a que me resulta indiferente si lo que yo he pensado ya había sido pensado con anterioridad por algún otro» (*Tractatus*, 2002: 103-104). Aunque, obviamente, Wittgenstein está intentando justificar aquí su poca afición a escribir de acuerdo con los patrones académicos, no es menos cierto que la opinión expresada en el texto citado va en el sentido en que la originalidad filosófica no tiene que ver principalmente con la novedad –y menos si de lo que se trata es de la novedad por la novedad¹⁶– sino con la relación del filósofo con la verdad y con el hecho de repensar lo que

15 La extraña estructura formal del *Tractatus* acerca más esta obra al género aforístico que al dialogal o al ensayístico. No obstante, la otra gran obra de Wittgenstein, las *Investigaciones Filosóficas*, sí tiene muchas de las características del género ensayístico. Por lo demás, aunque Wittgenstein no use nunca la palabra 'ensayo' para referirse a sus *Investigaciones Filosóficas*, sí usa otras tales como 'anotaciones' (*Bemerkungen*) o 'un conjunto de bosquejos de paisajes' (*eine Menge von Landschaftsskizzen*), que pueden funcionar como sinónimos de 'ensayo' y que indican cómo Wittgenstein no sabía muy bien cómo calificar un libro cuyo objetivo no era otro que el de «estimular a alguien a tener pensamientos propios» (Wittgenstein, 1988: 15), tesis que coincide exactamente con la tesis nuclear del ensayo que estoy exponiendo en esta sección.

16 La idea de originalidad que radique sólo en un decir lo que nadie ha dicho antes es definitivamente calificada como «estúpida» por Ortega: «El pujo de 'originalidad', que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una estúpida preocupación» (Ortega, 1983, VI: 403).

otros han pensado, ya que «este libro [el *Tractatus*] sólo será entendido quizá por quien alguna vez haya pensado por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o, al menos, pensamientos parecidos» (*Tractatus*, 2002: 103). En el diálogo y en el ensayo no se trata, pues, de buscar la novedad por la novedad misma, aunque ésta pueda surgir al hilo del análisis crítico de las opiniones de nuestros contemporáneos o de quienes los hayan precedido.

VI. LA DIMENSIÓN POSITIVA DE LA TOLERANCIA

Si en el diálogo la opinión y el error se convierten en piedras angulares para la relación del hombre con la verdad, entonces la tolerancia se convierte en una actitud positiva. Normalmente la tolerancia se considera negativamente como aquella actitud que nos lleva a aguantar al otro en la medida en que no podemos vencerlo o no podemos imponerle nuestra verdad¹⁷. De acuerdo con ello la tolerancia sería el fruto de quien no tiene más remedio que aguantar al otro en la medida en que el otro es impermeable a una verdad que yo no puedo imponerle, porque mis argumentos no consiguen hacer mella en él, o porque nuestras fuerzas físicas estén tan igualadas que no pueda eliminarlo sin correr el riesgo de que él me elimine primero a mí. Ahora bien, cabe una noción positiva de tolerancia¹⁸ enraizada en esta intuición seminal del diálogo. Si yo me reconozco a mí mismo como teniendo opiniones y como estando sometido al error, a la vez que son estas opiniones y este estar sujeto al error lo que me permite orientarme hacia la verdad, entonces las opiniones y errores de los otros no pueden ser considerados como algo condenable. Por el contrario, las opiniones y los errores de los otros son el complemento imprescindible de mis opiniones y errores de cara a la búsqueda conjunta de la verdad. Si esto es así, entonces el valor del otro consiste precisamente en que también tiene opiniones y está tan sujeto al error como yo, o dicho positivamente, en que esas opiniones del otro pueden acercarse más a la verdad o ser más verosímiles que las mías propias. Hasta tal punto una opinión, sea la mía o la de otro, se convierte en un valor en sí que Montaigne no tendrá reparos en mantener que

¹⁷ Éste sería el significado literal de *tolerare*, el de 'soportar' o 'aguantar', significado que aún sigue presente en el *DRAE*: «tolerar. (Del latín *tolerare*) tr. Sufrir, llevar con paciencia. || 2. Permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente. || 3. Resistir, soportar, especialmente alimentos, medicinas, etc.».

¹⁸ Curiosamente el propio *DRAE* da unas acepciones del sustantivo 'tolerancia' que difieren de las del verbo 'tolerar' y que se acercan más a esta noción que estoy proponiendo. Pasaré por alto las que afectan a los objetos físicos y citaré sólo las que afectan a lo que se está discutiendo aquí: «2. Respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes de las nuestras. || 3. Reconocimiento de inmunidad política para los que profesan religiones distintas de la admitida oficialmente».

«toda opinión es lo bastante fuerte como para comprometerse con ella [*se faire espouser*] al precio de la vida» (*Essais*, I, XIV: 52).

Si esto es así, la tolerancia, lejos de ser una actitud pasiva con respecto al otro, se convierte en un valor positivo. El diálogo, que sólo pudo nacer en una sociedad democrática como era la ateniense, se convierte así en la piedra angular de cualquier sociedad que pretenda ser democrática; pues, al fin y al cabo, los templos de la democracia, que son los parlamentos, no deberían ser otra cosa que aquellos lugares a los que se va a dialogar porque los parlamentarios se sintieran limitados por la verdad. Si, por el contrario, las opiniones del otro coinciden exactamente con las mías (en cuyo caso no se las vería como tales opiniones, sino como la misma verdad), entonces el diálogo se hace innecesario de cara a orientarnos conjuntamente hacia la verdad. Así, pues, la justificación misma del diálogo no es la sintonía en las opiniones de los interlocutores, sino justamente la falta de sintonía.

Este fundamento de la tolerancia consistente en que, puesto que uno tiene opiniones más o menos bien fundadas, es razonable pensar que las opiniones de los demás estén tan bien fundadas como las mías propias, lo tematizará Montaigne para convertirlo en pieza central de su idea de tolerancia: «Yo pienso tener las opiniones buenas y sanas; pero ¿quién no lo cree también de las tuyas?» (*Essais*, II, XVII: 641). La noticia de que los otros hombres creen sus opiniones tan buenas y sanas como yo creo las mías propias es lo que debe curar al filósofo de la pretensión de identificar sus propias opiniones con la verdad. Y en el contraste de mis opiniones con las opiniones ajenas es donde debe ser alumbrada la verosimilitud, puesto que cualquier opinión no puede ser inamovible por el mero hecho de ser mía o de provenir de cualquier autoridad consagrada. Estar abierto a las opiniones de los otros significa, pues, estar abierto a la verdad o a la verosimilitud, cuando la razón muestre que las opiniones ajenas son preferibles a las mías. Y saberse teniendo opiniones debe ser lo que impulse a dialogar y a ensayarse, lo mismo para mantener las propias opiniones hasta que se demuestre que no son sostenibles que para abandonarlas por otras mejores como consecuencia del intercambio razonable con los demás, sean contemporáneos o pretéritos. La única excepción que hay a esta regla es la que mantiene que ninguna opinión merece que se pague por ella la vida de ningún hombre, pues, «después de todo, es poner las conjeturas a muy alto precio [como] para hacer cocer a un hombre vivo [por ellas]» (*Essais*, III, XI: 1010).

VII. CONCLUSIONES

El ensayo ocupa en el pensamiento moderno el papel que el diálogo ocupó en el pensamiento clásico. Diálogo y ensayo son géneros literarios filosóficos (y también científicos) que comparten la característica común de situar la ver-

dad en el futuro de la reflexión. Como consecuencia de compartir esta característica básica, diálogo y ensayo comparten también otras características que se puede resumir en las siguientes: 1, ambos se presentan como fruto de la faena del hombre para orientarse a la verdad en colaboración con otros hombres que comparten el buen sentido; 2, la conciencia de la propia ignorancia es el punto de partida mismo para poder orientarse hacia la verdad; 3, la opinión y la verosimilitud adquieren un papel cognitivo de primera magnitud; 4, diálogo y ensayo son *obras abiertas*, en el sentido en que siempre son susceptibles de ser continuadas mediante nuevas reflexiones que amplíen y profundicen el ámbito de mis opiniones; 5, lo sabido en el pasado debe ser susceptible de revisión en cada momento, aunque ello no signifique que el pasado deba ser menospreciado por el mero hecho de ser pasado; y, 6, el reconocerse a uno mismo como teniendo opiniones se convierte en el fundamento de la tolerancia para con las opiniones de los demás por cuanto que las opiniones ajenas pueden estar tan bien fundadas como las mías propias.

VIII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACON, F. 1625: *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, en *Works*. VI. Faksimile - Neudruck der Ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in Vierzehn Bänden. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag [1625].
- CRUZ HERNÁNDEZ, M. 1982: «Los 'géneros literarios' en el pensamiento medieval con especial referencia a la escolástica islámica», en Heredia Soriano, A. (ed.), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*. I. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 15-25.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. 1982: «El *Discurso del Método*, de Descartes como ensayo», *Aporía*. IV, 15/16, pp. 69-83.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. 1985: «La historicidad del género literario en filosofía: el caso de Ortega», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. XII, pp. 355-362.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. 1988: «Los *genera dicendi* en ciencia y filosofía», en Martín Vide, C. (ed.), *Actas del III Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales*. II. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 489-504.
- DESCARTES, R. 1637: *Discours de la Méthode*, en *Œuvres*. Edición de Charles Adam & Paul Tannery. VI. París: C.N.R.S.-J. Vrin [1637].
- DRAE. 2002: *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española-Espasa Calpe.
- DIÓGENES LAERCIO. 1980: *Lives of Eminent Philosophers*. Edición bilingüe y traducción (griego inglés) de R. D. Hicks. Cambridge [Mass.]/Londres: Harvard University Press/ William Heinemann.
- GARCÍA LIZANA, A. y CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. 2002: «Las claves de la revolución keynesiana y su vigencia actual. Una aproximación desde el análisis lingüístico», *Estudios de economía aplicada*. 20-1, pp. 111-135.

- GÓMEZ-MARTÍNEZ J. L. 1992: *Teoría del ensayo*. México: UNAM.
- KOYRÉ, A. 1966: *Introducción a la lectura de Platón*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza.
- KUHN, T. 1975: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The Chicago University Press.
- MARÍAS, J. 1969: «Los géneros literarios en filosofía», en *Obras*. IV. Madrid: Revista de Occidente, pp. 331-354 [1953].
- MONTAIGNE, M. de. 1962: *Œuvres Complètes*. Edición de A. Thibaudet y M. Rat, París: Gallimard [1580-1595].
- NICOL, E. 1961: *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1983: *Obras completas*. Madrid: Alianza-Revista de Occidente.
- WITTGENSTEIN, L. 2002: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid: Tecnos [1922].
- WITTGENSTEIN, L. 1988: *Investigaciones Filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: UNAM-Crítica [1953].

Pedro José Chamizo Domínguez es Profesor Titular de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Málaga. Ha publicado artículos en revistas de España, Marruecos, Francia, India, Estados Unidos, México, Países Bajos, Gran Bretaña y Eslovaquia. Entre sus libros más recientes cabe citar *Metáfora y conocimiento* (Málaga: Anexos de Analecta Malacitana, 1998) y *Lo que nunca se aprendió en clase: eufemismos y disfemismos en el lenguaje erótico inglés* (Granada: Comares, 2000).

Dirección postal: Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, 29071-Málaga
E-mail: pjchamizo@uma.es