

## Reseñas

**Salles, Ricardo. *Los estoicos y el problema de la libertad*. UNAM: Instituto de investigaciones filosóficas, 192p. (2006).**

Este libro constituye, sin lugar a dudas, un valiosísimo aporte a nuestra comprensión de la filosofía estoica y, en particular, del tratamiento que esta escuela hace del problema de la relación entre el determinismo y la responsabilidad moral. El autor del libro, Ricardo Salles, realiza un tratamiento muy completo de los textos fuente que se ocupan de este problema y maneja una bibliografía secundaria muy amplia, lo cual le permite desarrollar una interpretación muy satisfactoria de la postura estoica sobre este complejo problema. Al mismo tiempo, resaltan en el libro una solidez argumentativa y una claridad expositiva tales que hacen que esta obra esté dirigida y sea de gran valor tanto para especialistas consagrados a este tema como para lectores que hasta ahora comienzan a adentrarse en estos asuntos. Para finalizar con esta caracterización general, hay que decir que el libro es la versión en español, con algunas pequeñas revisiones, de la obra *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, publicada por Ricardo Salles en la editorial Ashgate en el año 2005.

El libro está dividido en dos partes. La primera está dedicada a mostrar los fundamentos teóricos del determinismo estoico, y la segunda se ocupa de mostrar cuatro teorías compatibilistas que se complementan entre sí, tres de ellas atribuidas por el autor a Crisipo, y una cuarta perteneciente a Epícteto. Con la conjunción de estas dos partes, el autor muestra cómo la escuela estoica pretendía defender que la tesis de acuerdo con la cual todo lo que sucede en el mundo tiene lugar

de modo necesario es compatible con la tesis según la cual es legítimo elogiar o censurar a los agentes por sus acciones.

En la primera parte del libro, el autor muestra que el determinismo estoico está fundamentado en dos tesis: (1) todo tiene una causa, y (2) toda causa es suficiente para que se dé el efecto. Salles muestra que la primera tesis sobre la que se fundamenta el determinismo estoico (todo tiene una causa) está fundamentada en el principio de bivalencia aplicado a proposiciones sobre el futuro. El argumento estoico corre más o menos de la siguiente manera: si hubiera sucesos sin causa, el principio de bivalencia no valdría para proposiciones que se refieran al futuro. Pero toda proposición es verdadera o falsa, y, en consecuencia, las proposiciones que se refieran al futuro también *son* verdaderas o falsas. Por lo tanto, no hay eventos sin causa, o todo tiene una causa.

Ahora bien, garantizar sin más que todo tiene una causa no es suficiente para concluir que todos los sucesos del mundo tienen lugar de modo necesario. Se requiere, además, demostrar la segunda tesis, de acuerdo con la cual toda causa es suficiente para que se dé el efecto, o, en otras palabras, la relación causal que hay entre la causa y el efecto es necesaria: siempre que se dé la causa, se tiene que dar el efecto. De esta manera, si todo tiene una causa, y la causa es suficiente para que se produzca el efecto, se concluye que todo ocurre de modo necesario. La segunda tesis de este argumento, de acuerdo con Salles, se sustenta en la doctrina del eterno retorno. Esta doctrina sostiene que este ciclo cósmico ha ocurrido y ocurrirá incontables veces de modo cualitativamente indiscernible, sin que sea posible introducir una variación, por pequeña que sea, entre

un ciclo cósmico y otro. Una razón que se puede argüir para sostener la indiscernibilidad entre un ciclo cósmico y otro, según Salles, es que la racionalidad de Dios lo lleva a crear un mundo siempre idéntico: el mejor mundo posible. Salles sostiene que la necesidad de las relaciones causales está dada precisamente por la indiscernibilidad transcíclica, pues esta indiscernibilidad hace que haya siempre una regularidad consistente en que, en todos los ciclos cósmicos, siempre que se dé la causa, se da también el efecto, y, como no son posibles las variaciones, siempre que en un futuro se dé la causa, necesariamente se dará el efecto. De este modo, afirma Salles, los estoicos recurrieron a la noción de regularidad para dar cuenta de la necesidad causal.

El argumento de Salles es muy interesante en este punto. Sin embargo, creo que hay una objeción que se puede plantear a su propuesta. Uno podría suponer que la regularidad transcíclica no es lo que da cuenta de la necesidad de las relaciones causales, sino que, a la inversa, es la necesidad de las relaciones causales lo que nos lleva a pensar que estas regularidades transcíclicas tendrán lugar. Dado que, podríamos decir, el final de cada ciclo cósmico es idéntico al inicio del mismo ciclo cósmico (todo ciclo inicia y termina en una gran conflagración), y dado que una causa produce necesariamente siempre el mismo efecto, el mismo ciclo cósmico tiene que repetirse de manera indiscernible una y otra vez. En este caso la teoría del eterno retorno no serviría para demostrar que toda causa produce de manera suficiente el efecto, sino solamente para indicar que los estoicos debieron haber sostenido esa tesis en la medida en que ella es un presupuesto que está a la base de la doctrina del eterno retorno. Si éste es el caso, se hace necesario indicar por otro medio cómo los estoicos defendían la tesis según la cual la causa produce de manera

suficiente su efecto. Una manera de lograr esto podría ser afirmando que la segunda tesis es un corolario de la primera, tal como es presentado por Alejandro de Afrodisia en *De Fato* 192, 21-25. En este pasaje se afirma que los estoicos consideraban que era imposible que, siendo *idéntico* el conjunto de causas, un resultado que no se siguiera en una ocasión se siguiera en otra, pues si esto sucediera habría un movimiento incausado. En este caso, por hipótesis, no habría ninguna causa que explicara por qué en una ocasión tuvo lugar el efecto y en la otra no, y por tal razón la ocurrencia o la ausencia del evento carecería de causa, lo cual va en contra de la tesis 1. En consecuencia, de acuerdo con este reporte, suponer que una causa no produce siempre el mismo efecto implica introducir un movimiento incausado; de ahí que, si sostenemos que no hay movimientos incausados (tesis 1), debemos suponer como consecuencia que una causa produce siempre el mismo efecto, o que lo produce de manera necesaria (tesis 2).

Salles muestra detalladamente que el determinismo estoico basado en las tesis 1 y 2 se diferencia de entrada de otro tipo de determinismo, que él llama *fatalismo trascendente*, el cual es criticado por Aristóteles en el capítulo 9 de *De interpretatione* y presentado por Cicerón en *De Fato* 28. El fatalismo trascendente sostiene que los acontecimientos futuros sucederán necesariamente, sin importar lo que suceda en el presente. Así, si mi destino es convalecer por una enfermedad, convaleceré sin importar si voy al médico o no. De este modo, el fatalismo trascendente conduce a la inacción, pues nuestras acciones se muestran causalmente irrelevantes frente al futuro necesario. En contraste con esta tesis, muestra Salles, el determinismo estoico sostiene que todo lo que está determinado sucederá necesariamente, pero no con independencia de lo que suceda previamente, sino en virtud de

causas suficientes previas y sólo en la medida en que dichas causas se den.

En la segunda parte del libro, Salles se ocupa de cuatro teorías compatibilistas diferentes y complementarias. La primera de ellas (t1) se concibe como una réplica a la objeción externalista. De acuerdo con esta objeción, si todo suceso o estado tiene su causa en algo previo, las cosas que determinan todo lo que hacemos son en realidad factores externos a nosotros, y por ello no podemos ser responsabilizados de lo que hacemos. Salles muestra cómo Crisipo respondió a esta réplica mediante una psicología de las acciones que muestra que, si bien es cierto que todo lo que sucede está determinado por causas previas, esto no implica que nuestras acciones sean meras consecuencias de factores externos, y por ello podemos ser responsabilizados. Esto se debe a que algunos de los factores previos que fungen como causas de nuestras acciones no son externos, sino internos al agente. Esto es claro si vemos que nuestras acciones no son producidas solamente por la causa externa que las desencadena: un impresor, sino que hay una causa previa que las acompaña y que es interna al agente: nuestra propia naturaleza, que es lo que determina cómo reaccionamos ante los estímulos externos. Esta naturaleza, a su vez, no es causada por el impresor externo que desencadena la acción, y por ello diremos que la causa de esta acción no es meramente externa. Salles presenta una objeción a esta respuesta de los estoicos, ampliando así la crítica externalista, que consiste en señalar que, si bien mi naturaleza no está determinada por el objeto externo que produjo en mí la impresión, el que yo tenga cierta naturaleza sí está determinado por otros factores externos previos, como mi educación temprana. No obstante, Salles desarrolla una interesante respuesta que podrían dar los estoicos a esta

objeción. Dice: del mismo modo que quien dotó de forma cilíndrica a un trozo de madera no le dio al cilindro su forma, puesto que el cilindro no preexistía a la adjudicación de esta forma, así los factores externos no causaron que nosotros tuviéramos la naturaleza que tenemos, pues nosotros no preexistíamos a la adjudicación de dicha naturaleza. Pese al nivel de elaboración de esta argumentación, me queda la inquietud de si los estoicos estarían interesados en llevar tan lejos la crítica externalista, y me parece que, aun en caso de ser así, la respuesta que Salles propone no logra resolver la inquietud que está en el fondo de la objeción externalista ampliada. Si afirmar que yo tengo cierta naturaleza debido a la influencia de factores externos constituye una objeción al determinismo, tal como indica la crítica ampliada, es porque se quiere concebir al agente como el origen de sus acciones, y no como un mero eslabón en una cadena causal que se prolonga incluso antes de la existencia del agente hacia sus padres y sus educadores. Demostrar que uno no preexistía a la adjudicación de esta naturaleza, según me parece, no sirve para evadir esta objeción. Sin embargo, creo que los estoicos no estaban interesados en demostrar esto; por el contrario, ellos intentaron demostrar que cada suceso del cosmos está ligado a algo previo en cuanto es su consecuencia.

La segunda teoría compatibilista (t2) de la que se ocupa Salles intenta mostrar cuáles son las condiciones *suficientes* bajo las cuales podemos considerar responsable a un agente. Tras un análisis de los textos fuente, Salles indica que, de acuerdo con los estoicos, para ser responsable de una acción es suficiente que el agente haya actuado sobre la base de un impulso acompañado de una *krisis*, es decir, de una reflexión previa acerca de si es apropiado o no realizar una cierta acción. Debido a esta reflexión, el agente actúa fundamentado en

unas razones que hacen que él considere que está justificado actuar como de hecho actúa o que su acción es correcta, y es esto lo que, de acuerdo con Salles, hace posible que el agente sea responsabilizado.

Salles sostiene que, debido a que los estoicos señalaban estos rasgos como condiciones *suficientes* para la responsabilidad, ellos sostenían que para ser responsables no se requiere, *además*, que el agente tenga la capacidad de realizar en ese preciso momento una acción diferente de la que realizó. Salles muestra la semejanza que tiene esta tesis estoica con la postura defendida por Harry Frankfurt sobre este mismo tema, y con ello muestra la actualidad y el valor filosófico que pueden tener las doctrinas estoicas dentro de los debates actuales.

La tercera teoría compatibilista de la que se ocupa Salles (t3) pretende demostrar que el determinismo es compatible con la capacidad específica de actuar de otra manera. Salles señala que algunos intérpretes consideran que ésta es una tesis sobre la responsabilidad moral de acuerdo con la cual sólo son legítimos los reproches y elogios cuando tenemos posibilidades alternativas, y por ello es importante defender que el determinismo no las anula, con el fin de sostener que éste es compatible con la responsabilidad moral. Los defensores de esta interpretación, a diferencia de Salles, sostendrían que actuar basándose en un impulso fundamentado en una *krisis* no es una condición suficiente para la responsabilidad moral, sino que se requiere siempre de la posibilidad de actuar de otra manera. En oposición a esta interpretación, Salles considera que esta teoría compatibilista no constituye una tesis acerca de la responsabilidad moral, y que el hecho de que se defienda que el determinismo es compatible con las posibilidades alternativas no implica que se considere que la responsabilidad las requiere.

Salles sostiene, entonces, que el objetivo de esta teoría no es añadir una condición adicional para la responsabilidad moral, sino servir como una estrategia argumentativa que se complementa con t3 para luchar en contra del siguiente argumento incompatible de corte aristotélico:

1. El determinismo anula las posibilidades alternativas. (*Int.* 9, 19a 7-11 y 18-19)

2. La responsabilidad supone las posibilidades alternativas. (EN 3.5 1113 67-8, EE 2.10 1226a 20-28)

∴ El determinismo es incompatible con la responsabilidad moral.

La tesis t3, de acuerdo con Salles, estaría refutando la premisa 2 al mostrar que el estar basado en un impulso fundamentado en un *krisis* es una condición *suficiente* para la responsabilidad moral, y que por ello la responsabilidad no requiere posibilidades alternativas. La tesis t2 serviría para refutar la premisa 1, pues demuestra que el determinismo es compatible con las posibilidades alternativas. Esta propuesta de Salles resulta muy novedosa. Sin embargo, si los estoicos realmente consideraran que la responsabilidad no requiere posibilidades alternativas, no sería fácil comprender para qué ellos gastarían tantos esfuerzos en refutar la tesis 1. Me parece plausible, distanciándome de Salles, que los estoicos consideraran que la responsabilidad sí requiere posibilidades alternativas, y que por ello fuera tan importante para ellos demostrar que el determinismo no las anula. En este caso la tesis t3 no tendría la labor de refutar la premisa 2, pues ésta sería aceptada por los estoicos. Uno podría suponer, más bien, que, al señalar como condición suficiente para la responsabilidad el impulso fundamentado en una *krisis*, los estoicos estarían señalando, al mismo tiempo, que la responsabilidad sí requiere posibilidades alternativas, y esto debido a que un examen crítico de las impresiones para determinar si debo o no asentir a ellas parece

suponer que tengo la capacidad de asentir o no a ellas. A mi parecer, éste es un punto de la comprensión de la postura estoica que sigue abierto para ulteriores investigaciones.

Finalmente, la cuarta teoría compatibilista de la que se ocupa Salles fue desarrollada por Epicteto como un complemento a la postura de Crisipo. Éste consideraba al impulso basado en una *krisis* una condición *suficiente* para la responsabilidad, mas no una condición *necesaria*, ya que hay casos en los que es legítimo considerar responsable de sus acciones a un agente, aun cuando haya actuado precipitadamente, sin realizar previamente una *krisis*. La labor de Epicteto fue dar cuenta de por qué es lícito responsabilizar a los agentes en estas ocasiones. Él sostenía que la naturaleza tiene una fuerza normativa, es decir, que nosotros *debemos* actuar en conformidad con nuestra naturaleza. Pero actuar precipitadamente va en contra de la naturaleza propia de los humanos, de quienes es propio el realizar un examen crítico antes de llevar a cabo las acciones. Dada la fuerza normativa de la naturaleza, se debe evitar actuar precipitadamente, y por ello se debe censurar este tipo de acciones.

Con el análisis de estas cuatro teorías compatibilistas, Salles logra mostrar de manera muy satisfactoria una visión de conjunto de la postura estoica respecto al problema de si la responsabilidad es compatible con el determinismo. Él muestra de una manera loable qué debemos entender por determinismo en los estoicos y por qué para ellos éste no anula la responsabilidad moral. Éste es sin duda un libro de inmenso valor filosófico.

LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
llgomeze@unal.edu.co

**Dennett, Daniel C.** *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores, 221p. (2006). [Título original: *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. MIT Press: Cambridge, MA. 213 p. (2005)].

Aunque fue publicado originalmente como el sexto volumen de la serie de conferencias Jean Nicod, "Dulces sueños" nos ofrece en realidad mucho más que las transcripciones revisadas de las afamadas charlas que Dennett dictara en el 2001. En realidad, éstas no constituyen sino la mitad del libro (capítulos 2 a 5). El resto lo complementan dos reimpresiones de artículos recientes (capítulos 6 y 8) y dos transcripciones de charlas anteriores (capítulos 1 y 7). Con su tradicional elocuencia humorística, Dennett se aproxima a los problemas *filosóficos* del estudio de la conciencia a través de un escrutinio bidimensional. Por un lado, hay una dimensión crítica, constituida por los capítulos 1 al 5, y a la que claramente apunta el subtítulo del libro: los obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia. A lo largo de estos cinco capítulos, Dennett reorganiza sus herramientas argumentativas buscando desmantelar célebres argumentos escépticos manufacturados por los rivales del enfoque científico. Por otro lado, está la dimensión constructiva de los capítulos 6, 7 y 8 que, probablemente, alude al título de la obra: dulces sueños; la idílica visión que representa el haber resuelto, de una vez por todas, la irritante pregunta por la *posibilidad* de una ciencia de la conciencia; una pregunta que, lejos de ayudarnos en el proceso de descubrir su naturaleza, ha convertido a la investigación científica de la conciencia en una tarea bastante enrevesada. Al final la moraleja es clara: para poder materializar esos dulces sueños, debemos primero reconocer el engañoso encanto de ciertos obstáculos filosóficos, de modo

que podamos sortearlos volviendo de nuevo en las serenas aguas de la investigación científica. La tarea no es sencilla, y los obstáculos, infortunadamente, no son pocos.

El primero y más importante de ellos, señala Dennett, es producto de lo que él denomina “La corazonada zombi”: la infundada intuición de que hay una diferencia entre ser una persona real y ser un zombi. Mas si en realidad existe tal diferencia –se pregunta Dennett– ¿en qué consiste? Dado que los zombis –se supone– son entidades *posibles*, su carácter amenazante ha de encontrarse en el hecho de que pueden ser concebibles. Ahora, ¿en qué sentido son concebibles los zombis? Obviamente hay un sentido en el que un zombi es concebible: en tanto que posibilidad lógica. No hay nada lógicamente contradictorio en *decir* que uno puede comportarse como si fuera un ser consciente, actuar como un ser consciente y pensar como un ser consciente, sin tener la más mínima conciencia de dichas experiencias. Sin embargo, que algo sea lógicamente posible no significa que sea *genuinamente* posible. Por ejemplo, es lógicamente posible concebir un súper-súper hombre: un ser humano que pueda viajar más rápido que la velocidad de la luz. Tal súper-súper hombre, no obstante, es tanto física como biológicamente imposible (cf. Dennett<sup>b</sup>: 104). Es claro que no conocemos *todas* las posibilidades lógicas que yacen por fuera del reino de las posibilidades genuinas. Simplemente no contamos con un mecanismo *a priori* para distinguirlas. La pregunta al respecto de si los zombis han de tomarse como una posibilidad genuina, o si, por el contrario, no son más que una mera posibilidad lógica, no puede contestarse *a priori*; de hecho, esto es justamente lo que los partidarios del argumento de los zombis tienen que asumir. A menos, claro, que tengamos buenas razones para creer que nuestra concepción de un zombi es solamente *aparente*.

Esa es la sugerencia de Dennett. Una cosa es *decir* que puede haber zombis, y otra, muy distinta, es *concebir* a un zombi. Dennett opina que simplemente no podemos tener una concepción genuina de un zombi, puesto que una vez hemos concebido todo lo que es concebible al respecto de la naturaleza de la mente humana, no queda lugar para la corazonada zombi. En otras palabras: si usted se diera a la tarea de concebir a su clon, un ser anatómicamente idéntico a usted, que se comportara exactamente de la misma manera en que usted lo haría en cualquier situación posible, y que poseyera también las mismas creencias, los mismos deseos y las mismas esperanzas que usted tiene acerca del mundo –incluyendo, por supuesto, creencias, deseos y esperanzas respecto a usted mismo– entonces tendría que explicar la naturaleza de aquel supuesto residuo que lo lleva a asumir que la experiencia consciente de su clon es, en algún sentido relevante, diferente de la suya. ¿En qué podría consistir ese residuo? Probablemente en nada. La corazonada zombi desorienta nuestras intuiciones, llevándonos a creer que, incluso una vez compiladas todas las partes de nuestra experiencia consciente, todavía hay algo que nos hace falta; pero no.

A pesar de ello la corazonada zombi es bastante poderosa. ¿Cuál podría ser la fuente de su poder? Quizás tenga que ver con nuestra inclinación a pensar en términos de lo que Dennett ha denominado “el teatro cartesiano”: la perniciosa idea de que debe haber “un lugar en el que todo se junta frente a la conciencia” (Dennett<sup>a</sup>: 39). Debido a nuestras enraizadas creencias cartesianas, parece casi inevitable dejar de pensar en la experiencia consciente como si fuera una obra de teatro de la cual el yo, indivisible, es su único auditor. Dennett, empero, ha argumentado profusamente, en varias ocasiones, y al menos desde 1991, que una teoría sería de la conciencia debe

desmantelar el teatro cartesiano. No sólo porque la evidencia psicológica y neurológica reciente así lo sugiere, sino también porque nuestros esquemas metafísicos se verán favorecidos una vez abandonemos tan pesada carga cartesiana. Siempre existe la posibilidad de naturalizar el viejo postulado cartesiano, considerándolo como una pregunta científica sensata. Aunque quizás algo *similar* al teatro cartesiano pudiera encontrarse en el cerebro, por razones que Dennett discute en los capítulos 3, 6 y 7, tal hipótesis resulta muy poco plausible. Para poder ser estudiada científicamente, la unidad de la conciencia debe cuestionarse, y debe destronarse la idea de que hay un homúnculo único e indivisible dentro de nosotros.

Las ideas no vienen solas, sin embargo, ni aparecen sin razón aparente. Y la idea “clara y distinta” de Descartes acerca de un yo indivisible no es la excepción. Si bien tiende a operar como un axioma en sus meditaciones metafísicas, la idea de una *res cogitans* tiene, para Descartes, al menos dos motivaciones claras. En primer lugar, logra acomodar sin esfuerzo otra convicción clara y distinta: la del libre arbitrio. En segundo lugar, permite adjudicarle al “yo” una autoridad epistemológica completa sobre su propia vida mental. Estas dos características de nuestra herencia cartesiana (el libre arbitrio en un mundo mecanicista y la certeza epistemológica de los reportes en primera persona), junto con la corazonada zombi, sustentan lo que Dennett denomina “la tesis del zombismo”: “la falla fundamental de *toda teoría mecanicista* de la conciencia es que no puede dar cuenta de esa importante diferencia [entre una persona real y un zombi]” (29. Énfasis añadido). Ya mencioné que no es evidente que haya tal diferencia. Cuestionemos ahora el texto italicizado: ¿toda teoría mecanicista? Nuevamente nuestro cartesiano sentido común resulta ser un mal

guía cuando se trata de averiguar qué significa “mecanicista”; particularmente cuando tratamos de ajustar dicha noción a nuestra concepción actual de teoría mecanicista de la mente: el funcionalismo. Por ello Dennett distingue aquí al buen funcionalismo del mal funcionalismo. Los filósofos tienden a confundirlos –sugiere– cosa que complica con frecuencia el camino de la ciencia de la conciencia. Quizás el modo más frecuente en que los filósofos confunden al funcionalismo bueno con el malo, es al adoptar una interpretación extremadamente amplia del principio de realizabilidad múltiple (PRM). De acuerdo con este principio, en tanto que el estado mental sea descrito funcionalmente, no importa en qué tipo de sustrato se implemente dicha descripción funcional. Así enunciado, PRM deja abierta la puerta del funcionalismo para que se cuelen argumentos como el Cuarto Chino de Searle o la Nación China de Block. Esta clase de argumentos –supuestamente– nos enfrentan a una paradoja irremediable: o bien aceptamos PRM, permitiendo así posibilidades absurdas de implementación, o bien nos volvemos estrictos al respecto de los materiales en los que las descripciones funcionales pueden ser implementadas, corriendo el riesgo de devolvernos a una improbable teoría de identidad. ¿Hay alguna alternativa? Dennett cree que sí –con tal de que ajustemos nuestra noción de *funcionalismo*. Su sugerencia es que hay un sentido en el que, en términos generales, PRM es cierto. Pero *también* es cierto que hay un sentido en el que el sustrato neuronal importa. Ambos sentidos se complementan en lo que Dennett denomina *funcionalismo minimalista*, la idea de que “la neuroquímica es importante porque y *sólo* porque hemos descubierto que los diferentes neuromoduladores y otros mensajeros químicos que se difunden en el cerebro tienen *papeles funcionales* que crean diferencias significativas” (35).

Entendamos en qué consiste esta jugada que, pienso yo, reduce el funcionalismo a su más segura expresión: la de ser una necesidad conceptual. Hubo un tiempo en el que Alan Turing sugirió que la mente podía ser considerada como una máquina de Turing. Más tarde Hilary Putnam se las arregló para vender esta hipótesis funcionalista, cuando todo el interés filosófico se le invertía a versiones radicales del materialismo. Ahora Dennett nos invita a reconocer, no sólo que la hipótesis funcionalista es *más* que una mera hipótesis, sino también que resulta menos difícil de aceptar, toda vez que uno reconozca su adecuada formulación: si usted cree en un mundo monista, atomista y material, y si usted cree también que hay una explicación mecanicista que da cuenta de la interacción de las partículas materiales, quizás entonces se pregunte si acaso hay una descripción finita y mecánica de dicho proceso de interacción. Tal descripción es justamente un algoritmo, y dicho proceso es lo que Turing llamó "computación". Aceptar al funcionalismo no es ya un asunto de preferencia: es simplemente un hecho.

Aparentemente, una vez aceptamos la verdad del funcionalismo, la posibilidad de obtener una descripción final de "el algoritmo de la mente" parecería seguirle<sup>1</sup>. Sin

---

<sup>1</sup>Hay que tener mucho cuidado cuando se interpreta esta idea de "el algoritmo de la mente". Alguien (*pace* Putnam) podría interpretarla como refiriéndose a una *única* descripción funcional para todas las mentes humanas. Dennett no está comprometido con este punto de vista. La uniformidad de nuestras expresiones mentales no nos la proporciona el análisis funcional de nuestros cerebros. Lo más probable es que nuestras descripciones funcionales sean muy distintas. La regularidad, de acuerdo con su teoría, ha de encontrarse en el lenguaje intencional que utilizamos cuando describimos

embargo, como las descripciones son la clase de cosa que podemos expresar, son por tanto susceptibles de ser estudiadas y explicadas a partir de un punto de vista de tercera persona. Quizás no incluyamos algunos detalles en nuestras descripciones, pero éstos no tendrán mayor relevancia. Como lo dice Dennett: "En mi opinión, si usamos los métodos en tercera persona de la ciencia para estudiar la conciencia, la ignorancia residual que tendremos que admitir no será, al fin y al cabo, ni más perturbadora, ni más frustrante, ni más desconcertante que la ignorancia imposible de eliminar del estudio de la fotosíntesis, los terremotos o los granos de arena (44).

Parece imposible, dirían los escépticos. Una explicación en tercera persona sobre la mente no puede decirnos nada al respecto de la naturaleza subjetiva de la experiencia consciente, de nuestros *qualia*. Y dado que la ciencia es, por definición, una actividad en tercera persona, debemos aceptar que es muda al respecto de los *qualia*. Por lo tanto, cualquier teoría de la conciencia formulada en tercera persona será incompleta. Aunque no puede ser incorporada en un reporte externo, la fenomenología subjetiva de nuestra conciencia es una innegable realidad de nuestra experiencia en primera persona. Y de mi experiencia en primera persona simplemente no puedo equivocarme. ¿O sí?

Dennett se enfrenta a esta posibilidad preguntándose directamente si hay algo de lo cual uno puede tener conocimiento verídico e inefable al interior de la propia experiencia

---

comportamientos uniformes. Es decir: la uniformidad de nuestra vida mental no depende de que compartamos exactamente la misma descripción funcional, sino más bien de la uniformidad de nuestras predicciones y explicaciones dadas desde la actitud intencional.

consciente<sup>2</sup>. Para poder entender la respuesta que Dennett sugiere, voy a reformular la pregunta en su forma negativa: ¿acaso hay algo que nadie más que uno mismo puede saber acerca de su propia conciencia? La idea básica de su persuasiva respuesta puede decantarse en la siguiente *reductio*:

A. Hay algo (X) que nadie más que yo (Y) puedo saber acerca de mi experiencia consciente, i.e. algo de lo cual sólo yo tengo conocimiento subjetivo.

*Definición*: Y tiene conocimiento subjetivo de X sii X pertenece al

---

<sup>2</sup>Aquí aparece una posible salida para los partidarios de los *qualia*: “el conocimiento del que Dennett habla tiene la naturaleza de un juicio o de una creencia. Pero los *qualia* –el carácter subjetivo de la experiencia– son aquello *acerca de lo cual* son los juicios o las creencias. Lo que está en juego es la *res*, no el *dictum*, de dichos juicios y creencias. Y es perfectamente plausible aceptar una *res* sin un *dictum*”. Tal vez esta salida funcione. Sin embargo, los partidarios de los *qualia* tendrían que demostrar cómo es posible que tengamos acceso epistémico a dicha realidad. Ellos podrían decir, por ejemplo, que la cobertura epistémica de nuestra experiencia es mayor que la de nuestro conocimiento; es decir, que los *qualia* son la clase de cosa que uno puede experimentar sin conocer. Esta movida, empero, resulta dañina, puesto que hace posible que uno pueda *ignorar* que uno está experimentando un dolor particular, digamos, mientras uno está sintiendo un dolor, lo cual es contradictorio. A menos, por supuesto, que uno sugiera un mecanismo epistémico confiable para cotejar la diferencia entre una experiencia consciente ignorada (como un dolor) y cualquier otra operación corporal de la que simplemente no tenemos registro fenomenológico (como los movimientos peristálticos de mi estómago). Como el único criterio que parece jugar ese rol es el conocimiento, a los partidarios de los *qualia* les tocaría convencernos de que hay algún otro.

dominio epistemológico de Y (i.e. X es epistémicamente accesible por parte de Y) y de nadie más que Y.

1. Si X existe, entonces es algo acerca de lo cual Y puede pensar.

2. Si Y puede pensar acerca de X, entonces X es algo que Y puede comunicar.

3. Si X es comunicable, entonces es público. *Por tanto*,

4. Si X es público, entonces es objetivamente (o, al menos, intersubjetivamente) cognoscible.

*Definición*: Y tiene conocimiento objetivo de X sii X no está limitado al dominio epistemológico de Y (i.e. X es epistémicamente accesible por muchos individuos, incluyendo Y).

5. Pero si Y tiene conocimiento objetivo de X, entonces A es falso. *QED*.

Examinemos el argumento. La premisa 2 puede atacarse, obviamente, sosteniendo que hay algo que yo conozco pero de lo cual no puedo tener pensamientos (sean proposicionales, conceptuales, no-conceptuales, icónicos, etc.). He aquí una posibilidad nada absurda: que X sea un “saber-cómo” (*know-how*). Los “saberes-como”, sin embargo, son *también* el tipo de cosa que puede ser comunicable. Ellos comparten, junto con los verbos de éxito de Austin, una suerte de “publicidad”. Después de todo, saber cómo se hace algo sólo puede demostrarse cuando tal cosa efectivamente se lleva a cabo; de otra forma uno simplemente estaría mintiendo. De modo que, aun si X es un saber cómo, X es comunicable, y por tanto el resto del argumento (desde la premisa 4) sigue funcionando.

La premisa 3 también puede ponerse en duda: yo puedo pensar acerca de algo incommunicable. Esta aseveración ofrece dos posibilidades: (a) que el contenido de mi pensamiento supere el poder expresivo de mis conceptos (en tanto que vehículos de pensamientos comunicables), o (b) que yo tenga algo así como un lenguaje privado. En contra de (b) uno puede presentar

su versión favorita del argumento wittgensteiniano en contra de los lenguajes privados. En contra de (a) uno puede sugerir una versión alternativa de contenido no-conceptual. Esta última alternativa podría funcionar, pero ciertamente desplaza la carga de la prueba hacia los partidarios del contenido no-conceptual. Finalmente, si uno acepta la premisa 4 –que parece innegable– la premisa 5 se sigue lógicamente.

Aquí Dennett parece hacerle eco a la tradición psicológica de Vygotski (y filosófica de Hegel), al favorecer la preeminencia del contenido mental sobre la conciencia. Una vez que aceptamos que el contenido es *ab initio* público, es natural asumir que, para estudiar científicamente a la conciencia, una perspectiva en tercera persona bastará; i.e. una perspectiva que tome el contenido fenomenológico de la conciencia a la par con los juicios objetivos de los neurólogos y los psicólogos. Una perspectiva desde la cual lo subjetivo y lo objetivo se fundan en la arena de la intersubjetividad o, como Dennett la llama, “la hetero-fenomenología”: “El método de la hetero-fenomenología recoge todos los datos necesarios para una teoría de la conciencia de un modo neutral. Una ciencia de la conciencia en ‘primera persona’, o bien colapsará con la hetero-fenomenología tarde o temprano, o bien manifestará un sesgo inaceptable en sus supuestos iniciales” (74).

La hetero-fenomenología parece ser la versión dennettiana de una epistemología naturalizada (Quine). Para empezar, uno puede utilizar a la hetero-fenomenología para resolver el famoso problema epistemológico de las otras mentes (del cual, creo, el problema de los *qualia* nos es más que un subproducto). ¿Cómo puedo saber que otra persona percibe el rojo del mismo modo en que yo percibo el rojo? Quizás esta persona haya sufrido una inversión espectral, por lo cual ella llama (objetivamente) rojo a lo que (subjetivamente) percibe como

azul. Cuando la inefable subjetividad de nuestra experiencia cromática es el único patrón de comparación, nuestro sueño de certidumbre desaparece bajo una nube de escepticismo. Pero ¿qué ocurriría si desafiásemos dicho patrón? ¿Qué pasaría si este patrón resultara incapaz de pasar el examen de confiabilidad en tanto que criterio de la *experiencia subjetiva propia*? Dennett nos ofrece dos bombas de intuición –la ceguera al cambio (*change blindness*) y el síndrome de Clapgras– para demostrar lo poco confiables que resultan ser nuestros propios juicios cualitativos. Al sustituir el escenario de “otras mentes” por el de “otros tiempos”, Dennett nos muestra lo difícil que le resulta al “qualiófilo” llegar a un acuerdo sobre la continuidad de sus propios *qualia*. Al igual que con los cambios en el mundo, cualquier patrón de medida tiene una naturaleza objetiva, de tercera persona, y parece ser que nada eminentemente subjetivo puede jugar ese rol. A lo que nos referimos con “*qualia*” resulta ser, de hecho, algo de lo que *sólo* podemos dar cuenta desde un punto de vista de tercera persona: el punto de vista de la hetero-fenomenología. Así, su supuesto carácter subjetivo se desvanece. En palabras de Dennett: “El precio que hay que pagar para obtener el *respaldo* de la ciencia en tercera persona es directo: hay que aceptar que lo que *se quiere decir* con ‘lo que me pasa/ pasó a mí’ es algo que la ciencia en tercera persona puede corroborar o refutar” (108).

Que el tribunal definitivo de nuestra experiencia consciente haya de encontrarse por fuera, en el mundo intersubjetivo de la hetero-fenomenología, no sólo es epistémicamente relevante: también implica una conclusión metafísica importante. Alguien podría pensar que la estrategia de Dennett aquí es banal: que da lo mismo que un *quale* sea aquello de lo que somos conscientes ahora o aquello de lo que fuimos conscientes hace un instante, con tal de que uno

pueda ser capaz de *identificar* la existencia de la cualidad subjetiva de la experiencia. Pues bien, ese es el punto: justamente no podemos. O, al menos, no podemos hacerlo en el sentido filosóficamente relevante. Dennett quiere señalar que no hay nada en nuestra experiencia subjetiva que pueda ser utilizado como un mecanismo confiable para la identificación y reidentificación de un único *qualie*. Y si no contamos con ello ¿qué razón tenemos para incluir a los *qualia* dentro de nuestro esquema ontológico? ¿Acaso tan sólo el “aquí y ahora” de un mero impulso visceral? ¿Puede un “mero impulso” destornar el criterio metafísico quineano: “no hay entidad sin identidad” (*no entity without identity*)?

Hablemos ahora de Mary, la mitológica científica del color que, tras haber sido educada en cromatología mientras se encontraba encarcelada en una prisión blanca y negra, finalmente es liberada y enfrentada a colores *reales*. El famoso experimento mental de Frank Jackson es el último obstáculo que Dennett sortea en el capítulo 5. Su estrategia de ataque –“girar todas las perillas [para] ver si el experimento sigue bombeando las mismas intuiciones” (124)– no sólo es divertida de leer: también resulta reveladora. En filosofía, lo usual es “suspender” ciertas creencias con el fin de aceptar el experimento mental de alguien más. Es decir, uno tiene que abandonar una serie de creencias y/o permitir algunos supuestos momentáneamente, manteniéndolos siempre en mente, para que el juego pueda jugarse. Por ejemplo, si se me pide que imagine que mi cerebro ha sido conectado a una serie de terminales de computador, al mismo tiempo se me está pidiendo que “suspenda” ciertas creencias (relativas a ciertas posibilidades fisiológicas y neuroquímicas, digamos) que podrían afectar el resultado del experimento mental. De eso se trata el juego. La suspensión, no obstante, es temporal, y deberá involucrar un

número reducido de creencias que de ningún modo pueden entrar en conflicto con la moraleja que se busca extraer; precisamente porque, cuando hay conflicto, el experimento falla. El problema con el *Gedankenexperiment* de Jackson es que nos fuerza a suspender tantas creencias que directamente afectan la intuición que se busca movilizar, que el experimento parece fallar desde su misma concepción. Para que funcione, nos toca suspender toda suerte de creencias al respecto de la imposibilidad de una noción terriblemente arcana de un conocimiento proposicional atomista que, se supone, Mary tiene. De otro lado, se asume que los saberes-cómo están ausentes “de todo lo que se puede saber sobre la física”, y esto es simplemente absurdo. Más aún: uno tiene que aceptar una sospechosa teoría causal de la referencia, de acuerdo con la cual *sólo* eventos de un cierto tipo pueden producir contenidos del mismo tipo. Años de progreso filosófico deben habernos convencido de que tal conclusión es falaz, puesto que uno puede tener pensamientos acerca de objetos que no ha experimentado directamente. Y esto es sólo el principio de una larga lista. Hay que leer la crítica de Dennett. Ella ayuda a entender que son tantas las creencias que uno tiene que suspender para poder aceptar el experimento mental de Jackson, que esto debería bastar para mostrarnos que no funciona.

Veamos, pues, qué es lo que ha hecho Dennett. Primero, nos ha mostrado que la corazonada zombi no es preocupante; que la posibilidad de los zombis no es genuina. Segundo, nos ha proporcionado buenas razones para creer que el funcionalismo es más que una simple hipótesis: es el modo correcto de describir los mecanismos causales de nuestra realidad monista. Tercero, que al ser la mente parte de la misma realidad funcional, la idea de un teatro cartesiano no tiene sentido. Lo que sí tiene sentido, en cuarto lugar, es considerar a la

conciencia como si fuera posterior al contenido mental, el cual es, además, público, intersubjetivo y, por tanto, comprensible desde una perspectiva de tercera persona. Razón de más para garantizar, finalmente, que la palabra “*qualia*” no se refiere a nada.

¿Y ahora qué? ¿Cómo debemos proceder con nuestra tarea de estudiar a la conciencia científicamente? *Dulces sueños* no va a proporcionarnos respuestas empíricas a la pregunta por el tipo de procesos neurológicos que dan lugar a la experiencia consciente. Este no es el objetivo de Dennett. Lo que él busca es ayudarnos a transportar nuestra maquinaria teórica hacia un suelo científico más seguro. Para ello, una ciencia de la conciencia debe sufrir ciertos cambios. El primero y más importante consiste en aceptar que a la conciencia no le corresponde una estructura particular en el cerebro. La conciencia tiene un modo *abstracto* de existencia, aún más abstracto que el modo de existencia de los contenidos representacionales que se vuelven conscientes. Como lo dice Dennett: “la conciencia se parece más a la fama que a la televisión; *no* es un ‘medio de representación’ especial localizado en el cerebro al que deben traducirse los eventos con contenido para volverse conscientes” (159).

El nuevo símil de la conciencia como *fama* es sugerido por Dennett para reemplazar su teoría de las versiones múltiples (*multiple drafts* [Dennett<sup>a</sup>]). Para evitar cualquier posible confusión que su previa teoría hubiere ocasionado, Dennett nos sugiere que hablemos ahora en términos de “celebridad cerebral” [*cerebral celebrity*]. Lo que tiene que hacer una teoría de la conciencia es explicar por qué ciertos contenidos y no otros alcanzan la fama. Debido a la naturaleza fluctuante de nuestra celebridad cerebral, la ciencia de la conciencia deberá ser una ciencia de los *efectos* de la conciencia, que no de sus causas: una ciencia que

reconozca que la conciencia *es* lo que la conciencia *hace*. En palabras del mismo Dennett: “la única manera de explicar la conciencia es ir más allá de ella y dar cuenta de los efectos que tiene cuando se la alcanza” (167).

Sea cual sea la razón por la cual ciertos contenidos culturales –ciertos *memes*, como él los llama– hacen eco en nuestras “máquinas joyceanas” (196), probablemente tendrá que ver con nuestra capacidad para reanimarlos. Esta, no obstante, es una hipótesis empírica sobre la cual la filosofía tal vez tenga poco que decir. A medida que aumentan los descubrimientos en psicología y neurociencia, nos enfrentamos a la necesidad de revisar constantemente la imagen científica de la mente humana. Este puede ser un trabajo tremendamente oneroso, y a veces desgraciadamente incierto. Por fortuna, la meta se vuelve un poco más alcanzable cuando pensadores como Dennett nos ayudan a esquivar incómodos obstáculos filosóficos.

### Bibliografía

- Dennett, D.C<sup>a</sup>. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown. (1991).
- Dennett, D.C<sup>b</sup>. *Darwin’s Dangerous Idea*. NY: Simon & Schuster. (1995).
- Quine, W.V.O. “Naturalized Epistemology”. En: *Ontological Relativity and Other Essays*. NY: Columbia University Press. (1969).

FELIPE DE BRIGARD  
UNIVERSIDAD DE CAROLINA DEL NORTE,  
CHAPEL HILL  
brigard@email.unc.edu

**Domínguez, Manuel y Tanács, Erika (eds.).** *Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia. Volumen II, 22 Manuscritos Coloniales de Filosofía.* Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar, Bogotá [9 discos compactos] (2007). Y segunda edición del volumen I: **24 Obras Filosóficas del Período Colonial.** [9 discos compactos]. [http://www.javeriana.edu.co/pensar/biblio\\_p/](http://www.javeriana.edu.co/pensar/biblio_p/)

La Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia, a cargo de Manuel Domínguez Miranda, contribuye una vez más en la tarea de hacer visible, por lo pronto, esos aspectos de la vida intelectual y universitaria que habían permanecido ocultos por siglos. Tal visibilidad es apenas el comienzo de un reencuentro con una tradición que se nos reitera como esquivo por diferentes motivos.

Es entendible que, en nuestro ánimo independentista, nos hayamos desconectado de la tradición y la hayamos ignorado en la medida en que la identificábamos con los poderes de los cuales pretendíamos emanciparnos. Lo imperdonable es que, dos siglos después, todavía sigamos asimilando tal tradición a una prolongación de la Edad Media, la cual, sabemos ahora, no es más que una invención de la Ilustración, esa misma que guió en parte los ánimos emancipadores de nuestros próceres. Si hoy ya no nos hacemos las mismas ilusiones que antaño de una Ilustración que nos va a liberar definitivamente de la superstición y de la dominación, tampoco debemos seguir arrojando un manto de oscuridad sobre nuestra cultura e intelectualidad colonial.

A esta entendible actitud independentista se suma el hecho, ése sí genuinamente oscurantista, de que la primera imprenta llegó muy tarde a la Nueva Granada, apenas a mediados del siglo XVIII, lo cual nos privó de una más espontánea circulación de ideas, como la que desde hacía

cuatro siglos ya se enseñoreaba de Europa. El resultado es que muchos aspectos de nuestra cultura colonial, en particular los que atañen a la vida académica de las universidades, quedaron doblemente sepultados: primero, por nuestra propia memoria, controlada entonces por un promisorio futuro que no admitía distracciones en un pasado oscuro y lejano; y segundo, por un alud de ilegibles manuscritos que nunca alcanzaron la letra de molde.

Este segundo volumen contiene 22 manuscritos filosóficos de las áreas de lógica (6), metafísica (7) y moral (9), que se añaden a los 24 del primer volumen que ahora alcanza su segunda edición con todos los avances de formato y tecnología. Pero recordemos, para evitar falsas expectativas, que se trata de la primera etapa de edición, pues lo que se nos ofrece son los manuscritos latinos en imagen, folio por folio, acompañados por una cuidadosa transcripción latina del índice, para dar apenas una idea de los temas tratados, así como de una escueta información sobre el autor y la fecha de composición en la medida en que se disponga de tales datos. Esta visibilidad tiene como propósito, primero, brindar un panorama sobre el estado de las disciplinas filosóficas en el ambiente universitario colonial y, segundo, invitar a los investigadores, filósofos, filólogos (latinistas), paleógrafos e historiadores, a unirse a esta tarea de sacar a luz esos productos de nuestro pasado, en la medida en que se emprendan traducciones y, tras ellas, estudios críticos que nos permitan sopesar su dimensión, impacto, así como las influencias de que se nutren.

El volumen anterior titulado *24 Obras Filosóficas del Período Colonial*, que ha salido ahora en su segunda edición con todos los avances informáticos y de edición del volumen II, ha tenido ya consecuencias interesantes, pues dos manuscritos de lógica, por lo menos, han pasado al estadio

de la transcripción latina, luego al de la traducción al español, y uno de ellos ya ha merecido el estudio crítico de un especialista<sup>1</sup>. Otro manuscrito ha corrido suerte parecida, pues ha sido objeto de tesis de grado de una estudiante. Es de esperar que esta vía sea de nuevo transitada por más estudiantes, tanto de pregrado como de postgrado, sea del área de filosofía, de lenguas clásicas u otras disciplinas relacionadas. Hay que destacar, finalmente, que alguno de los manuscritos del primer volumen ya alcanzó el estadio de la edición crítica. Se trata de la *Physica Specialis et Curiosa* del jesuita Francisco Javier Trías<sup>2</sup>, que contiene, además de la cuidadosa transcripción latina y la imagen folio por folio, tres ensayos sobre la vida y obra del autor, sobre la significación e interpretación de su física, y sobre la documentación pertinente a la autoría del manuscrito, así como los correspondientes índices de abreviaturas, términos, autores y lugares.

Me tomo la libertad, en razón de mis intereses, de entrar en algún detalle relativo a los manuscritos de lógica. En el segundo volumen se publican 6 manuscritos, que se suman a los 4 del primer volumen; la mayoría son anónimos, aunque, en razón de su ubicación o de las fuentes que uti-

liza, se ha identificado algunas veces la comunidad a la que pertenecen sus autores: *Institutiones Dialecticæ juxta Angelici et Eximii mentem elaboratæ* [sic], anónimo; *Logica Speculativa* (anónimo dominico); *Institutiones philosophicæ* [*Prolegomena et Pars prima Philosophiæ sive Logica*] 1801, anónimo (Álvarez?); *Logices opus: Logica Parva seu Summula et Disertationes Scholasticæ ad universam Aristotelis Logicam*, anónimo; *In Summula*, Manuel Balzátegui, S. J. (1749); *Peripatetica philosophia* [sic] *iuxta eius principem Aristotelem Stagiritam*. [*Pars prima: Logica*] Gregorio Agustín Salgado, O. S. A. (siglo XVIII).

El estudio de estos manuscritos, además de los requerimientos que se propone cumplir la edición en sus sucesivos estadios (visibilidad, transcripción y traducción), exige una cierta familiaridad con la filosofía escolástica, tanto medieval como tardía (o escolástica moderna), como con el desarrollo de la lógica moderna, digamos a partir de Ramus<sup>3</sup> y el humanismo, pasando por Port Royal<sup>4</sup> y Wolff. Ramus impone el sello de la lógica moderna, en la medida en que cambia su estructura de presentación y claramente se enfrenta al canon aristotélico. Desde Ramus se introduce en la lógica el capítulo del método, que se convertirá en el cuarto capítulo de la lógica, luego de los tres relativos a las tres operaciones de la mente: simple aprehensión, juicio y raciocinio, como ya queda definido en la lógica de Port Royal. Pero también desde Ramus se tiende a eliminar el estudio de las falacias

---

<sup>1</sup>Se trata del manuscrito *Logica Directa (seu per se) et Logica Magna*, de un jesuita anónimo de la segunda mitad del siglo XVIII, abordado críticamente en el artículo "La lógica del período colonial en la Colombia del siglo XVIII: *La Lógica Directa (o por sí) y la Lógica Magna*", por José Luis Fuertes Herreros de la Universidad de Salamanca, de próxima aparición.

<sup>2</sup>Manuel Domínguez Miranda (ed.): Biblioteca Virtual del Pensamiento Filosófico en Colombia, *Physica Specialis et Curiosa* por Francisco Javier Trías S. J. (1721-¿?). Colección Fuentes Filosóficas, Sección Edición Crítica, Serie Período Colonial 1620-1820.

---

<sup>3</sup>Cf. Ramus: 1574. Petrus Ramus, latinizado de Pierre de la Ramée, ya había publicado en latín su *Dialecticæ institutiones* (1543) y en francés su *Dialectique* (1555), además de múltiples comentarios y animadvertencias a los libros lógicos de Aristóteles. Para más detalles véase: Ong: 1958, 1983.

<sup>4</sup>Cf. Arnauld y Nicole: 1662, 1683.

o argumentos sofisticos, tan importante para la dialéctica tradicional desde Aristóteles, o de la lógica en el contexto del diálogo. También desaparecen en Ramus las llamadas *Obligaciones*, esa parte de la lógica que se ocupaba del rol de los disputantes. De esta manera tenemos, por lo pronto, tres indicadores que nos permiten ir viendo cuán influenciada por autores modernos se halla una de esas lógicas enseñadas entre nosotros en la Colonia. No tenemos suficiente información para ofrecer una interpretación del desarrollo de la lógica en la Colonia, pero sí podríamos, a manera de ejemplo, mostrar la aparente paradoja que se pone de manifiesto si comparamos la que parece ser la última lógica colonial (Anónimo Álvarez, *Institutiones philosophicae* 1801) y la primera republicana (José Félix de Restrepo, *Elementos de Lógica* 1822). Mientras la primera exhibe una estructura perfectamente moderna en sus cuatro capítulos acostumbrados, la segunda, además de ir precedida por dos capítulos sobre la definición y la división, añade un capítulo sobre la *disputa*, que curiosamente falta ser complementada con otro sobre las falacias, pues éstas son muy pertinentes en el marco dialógico (dialéctico) de la lógica. Esta aparente paradoja no hace sino despertar nuestra curiosidad acerca de cómo nuestros remotos antecesores, de manera muy desigual, han estado expuestos a las influencias de los modernos, o han padecido también desigualmente los hermetismos tradicionales.

No hay, pues, duda de la importancia de esta publicación para la confrontación con nuestro pasado intelectual y académico, como tampoco hay duda de la calidad de la labor que los editores han emprendido en el ambicioso propósito de una biblioteca virtual del pensamiento colombiano. No huelga poner de presente que, en lo que respecta a la publicación de manuscritos coloniales, en México y Perú, por lo

pronto, hay precedentes bastante importantes bajo el liderazgo de Mauricio Beuchot y Walter Redmond respectivamente; ciertamente nos aventajan, sobre todo en México, en la producción de traducciones y estudios críticos. Sin embargo, creo que dentro del formato electrónico y la dinámica que éste impone, así como las facilidades que ofrece, el trabajo de Domínguez Miranda es pionero en el ámbito de los estudios coloniales.

### Bibliografía

- Arnauld, A. y Nicole, P. *La Logique ou L'Art de Penser*. París. (1662, 1683).
- Ong, W. J. *Ramus Method and the decay of dialogue*. Cambridge Ma: Harvard U. Press. (1958, 1983).
- Ramus, P.: *The Logicke*. Londres. (1574)

GONZALO SERRANO  
 UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA  
 GRUPO DIALÉCTICA Y MOS GEOMETRICUS  
 gonserrano@hotmail.com

**Hernández, A.** *La teoría ética de Amartya Sen*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, CIDER y CESO, 253 p. (2006).

Desarrollaré esta reseña en tres fases muy breves. En la primera haré una mínima semblanza del autor alrededor de cuyo pensamiento se ciñe el riguroso libro de Andrés Hernández. En la segunda elaboraré un pequeño cuadro de la estructura temática de la obra. En el último diré algo sobre los beneficios que, a mi juicio, aporta este trabajo a la justa comprensión del pensamiento de Amartya Sen.

### I.

Amartya Sen, Bengalí por su origen, hijo de una familia de clase media, testigo presencial de hambrunas y matanzas por motivos religiosos, seguidor juicioso de la poética de Rabindranath Tagore, hace en India su educación media, doctorándose, a fines de los años 50, en Cambridge, Inglaterra, tras decidirse, no por la física ni por el sánscrito, que eran materias que lo apasionaban, sino por la economía. Su interés se orienta desde aquellos años hacia los aspectos teóricos de la elección social, es decir, hacia la indagación de los fundamentos, procedimientos y consecuencias de la determinación del contenido de elecciones colectivas sobre la base de preferencias y valores individuales. La lectura de dos clásicos decide en aquellos años la orientación que con el tiempo irían adquiriendo sus planteamientos: Condorcet y Adam Smith. Mientras la lectura del primero lo empuja a plantearse las relaciones entre decisiones sociales y procesos democráticos, es el segundo el que nutre sus interrogantes por las relaciones entre bienestar y libertad. Tras largos años de trabajo,

sus desarrollos teóricos comienzan a encontrar espacios concretos de aplicación. Estos espacios no los proporcionarán únicamente las problemáticas de la pobreza o del hambre, que darán resonancia mundial a sus contribuciones, sino los problemas suscitados por las limitaciones de los instrumentos de medición comparativa del desarrollo, la igualdad y el bienestar. Será su amigo, Mahbub-Ul-Haq, quien lo estimulará, a fines de los años 80, a involucrarse en el desarrollo de un índice simple, "pueril", según sus propias palabras, que sustituya los limitados indicadores del PIB, la *renta per capita* y el *porcentaje de crecimiento económico*, y mejore la base de información necesaria para la planificación democrática del desarrollo. Su participación resultaría, en efecto, crucial para la consolidación de lo que se llamaría a partir de los años 90 *índice de desarrollo humano*.

Sus contribuciones le hacen merecedor, como es bien sabido, del Premio Nóbel de economía en 1998. "Terminar con la pobreza, la ignorancia, la enfermedad y la desigualdad de oportunidades, es la base de mi trabajo", afirmará Amartya Sen al recibir el Premio, un propósito que sin duda ha proporcionado a su obra un carácter profundamente humano.

### II.

El libro aborda, paso a paso, el complejo pensamiento normativo de Amartya Sen. Avanzando en cuatro etapas principales, Hernández presenta las fuentes, alcances y límites previsibles de un pensamiento que ha sido capaz de penetrar en los temas éticos y económicos más desafiantes. En la primera y segunda etapa, el libro presenta los detalles de la discusión crítica que sostiene Sen con las perspectivas utilitaristas del bienestar y de la igualdad, así

como los términos a través de los cuales hace suya la tradición consecuencialista de análisis del bienestar y de la igualdad. La tercera etapa del libro se orienta a presentar la *teoría de las capacidades* como teoría adecuada del bien humano y social, a la vez que a identificar y discutir las objeciones que desde diversas fuentes se hacen a esta teoría. La etapa final del libro trabaja un esquema de reconciliación y optimización del liberalismo igualitario a partir de una apropiación de las contribuciones de A. Sen.

Tal y como se indica en el libro, Sen se interesa por examinar la base de información sobre la cual los diversos enfoques de evaluación normativa del bienestar y de la igualdad se apoyan para realizar sus juicios particulares. De acuerdo con el punto de vista del Bengali, ni el enfoque utilitarista y bienestarista, ni el enfoque liberal igualitario toman en cuenta suficiente información para emitir sus juicios evaluativos. El enfoque utilitarista, en efecto, evalúa normativamente actos, situaciones o normas según la *utilidad* que representen para las personas. La *utilidad* se entiende en este modelo como equivalente a felicidad, placer o satisfacción de preferencias. Una situación, acción o norma será tanto mejor evaluada cuanto mayor placer, felicidad o satisfacción procure a las personas que resultan afectadas por ella. Para calcular la utilidad colectiva de una determinada práctica, el enfoque utilitarista *agrega* las magnitudes *individuales* de satisfacción. Para sancionar la injusticia, compara la utilidad agregada actual con la que podría haberse conseguido bajo otras circunstancias. Sin dejar de reconocer ciertas ventajas al enfoque utilitarista, como la de tomar en cuenta las consecuencias de las acciones sociales y la de prestar atención al bienestar de las personas afectadas, Sen pone en evidencia sus enormes limitaciones. Menciono sólo algunas de las que Hernández relaciona en su libro: 1) no tomar en cuenta las

desigualdades en la distribución de la utilidad, ya que realiza sus juicios de valor basándose únicamente en la *utilidad agregada*; 2) no fijarse en asuntos distintos a la *utilidad* que parecen fundamentales a la hora de determinar la justicia, como son los *derechos*; 3) no interesarse, al momento de juzgar el grado de felicidad o infelicidad de las personas, por distinguir entre aquellas personas que se encuentran en desventaja y bajo privación y aquellas que no; y 4) no servir para realizar comparaciones interpersonales, en la medida en que no puede saberse si el disfrute de las personas de una misma cesta de bienes (incluso cuando coinciden las funciones de demanda entre ellas) les reporta en verdad la misma utilidad. Es verdad, como ha escrito el propio Sen, que “el hecho de que coincidan las elecciones no significa necesariamente que coincidan las utilidades”.

La razón por la que no se puede estar seguro de que una misma cesta de bienes genere la misma utilidad a distintas personas es, como Hernández explica en su discusión sobre la importancia del pluralismo valorativo para el pensamiento de Amartya Sen, la diversidad humana. La heterogeneidad humana, física y psíquica; la diversidad de los ambientes naturales, sociales y culturales en los que viven las personas; la posición que ocupan dentro de la familia, son todos ellos factores que modifican la *utilidad* potencial que una *misma* cesta de bienes pueda ofrecer a personas diferentes.

Tampoco el enfoque del problema del bienestar y la igualdad en el liberalismo igualitario resulta, para Sen, satisfactorio. El enfoque de Rawls, por ejemplo, se concentra en el examen de los recursos básicos que necesita *cualquier* persona para proseguir sus fines particulares. Estos recursos son los *bienes primarios*. Incluyen las libertades básicas, las oportunidades sociales y políticas, la renta y las bases sociales de auto-respeto. Según

Rawls, las acciones sociales deberían orientarse a asegurar a todos esta cesta de bienes primarios. Aunque es evidente que este enfoque concede a las libertades su importancia debida como *fin y medio* del desarrollo, no es menos cierto, como se señala en el libro de Hernández, que en la medida en que los bienes primarios corresponden a una cesta de distintos tipos de recursos generales que ofrecen ventajas personales *específicas*, no sirven para realizar comparaciones interpersonales adecuadas (de igualdad y bienestar).

La propuesta de evaluación normativa de las acciones sociales, que el propio Sen desarrolla, se orienta, como Hernández muestra, a superar las deficiencias de la base de información sobre la cual estos modelos apoyan sus juicios evaluativos. Para ello Sen se centra "en la *vida real* que consiguen los individuos". Se trata, según Hernández aclara, de centrarse en el desarrollo de las capacidades necesarias para elegir la vida que las personas "tienen razones para valorar". Por "capacidad" Sen entiende la libertad de conseguir diversas combinaciones de funciones valiosas. Cada función puede evaluarse en magnitudes crecientes (o decrecientes). La magnitud de una cierta función, magnitud que expresa un nivel de logro específico, puede concebirse, según Sen, como "un vector". Distintas combinaciones de vectores conforman diversas capacidades. Las realizaciones corresponden a *logros realizados*; las capacidades a *oportunidades disponibles*. Ambos, logros y oportunidades, suministran una base de información más adecuada para efectuar comparaciones interpersonales. Uno puede comparar magnitudes de logro y/o de oportunidad, bien entre personas, bien en la misma persona en dos momentos distintos.

En su obra, Hernández insiste en el hecho de que, de acuerdo con Sen, los logros y/o las oportunidades que deberían tomarse en cuenta para

realizar evaluaciones de igualdad y bienestar, tendrían que decidirse a través de debates públicos democráticos. Esto debe ser así, porque es inevitable que la selección de funciones o capacidades no obedezca a valoraciones que, en el contexto de una sociedad pluralista, sólo pueden gozar de legitimidad si proceden de la deliberación pública.

### III.

En una entrevista concedida a Edward Luce poco después de recibir el Nóbel, Sen se quejaba de ser tratado como "la madre Teresa de Calcuta de la economía". Lamentaba que la mayoría de la gente lo identificase sólo en términos de un economista humanitario, y que incluso en el reconocimiento como Nóbel sus propios colegas hicieran caso omiso a las tres cuartas partes del informe del Comité del premio que se refiere a sus contribuciones en el terreno de la teoría de la elección social. Este tratamiento minimizador es por cierto común entre los partidarios del neoliberalismo económico. Para ellos, fieles a lo que Bernardo Klickberg ha llamado la "teoría del chorreo" (teoría según la cual el crecimiento del PIB salpica la pobreza para reducirla), Amartya Sen es un pensador paternalista, poco realista e, incluso, técnicamente limitado.

Sin embargo, Amartya Sen tampoco ha logrado hacerse célebre en las filas de la izquierda. El espíritu ecléctico de sus respuestas no ha podido ser capitalizado por una izquierda que busca ideólogos contra la globalización, contra el mercado, contra el reformismo, contra la privatización, todo a la vez.

Con simpleza y claridad, guiado por un declarado espíritu antisectario, Sen evade, sin embargo, tanto el reduccionismo de sus detractores neoliberales, como el fetichismo de sus adversarios de izquierda. El libro

de Hernández contribuye sin duda a combatir la simpleza del discurso neoliberal sobre el desarrollo, a la vez que la de la retórica antiliberal sobre la desigualdad social. Esto es así porque, como bien señala Hernández, Sen rescata, al introducir una nueva dimensión en la valoración de las desigualdades sociales, “la amplitud y profundidad de las mismas”.

EDUARDO A. RUEDA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
erueda@javeriana.edu.co