

RESEÑAS

Rosas, Alejandro (ed.). *Filosofía, Darwinismo y Evolución.* Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia, 2007. 346 p.

When on board H. M. S. 'Beagle,' as naturalist, I was much struck with certain facts in the distribution of the inhabitants of South America, and in the geological relations of the present to the past inhabitants of that continent. These facts seemed to me to throw some light on the origin of the species – that mystery of mysteries, as it has been called by one of our greatest philosophers. (Darwin 1859)

Recurro a estas dos frases para iniciar la presentación del libro *Filosofía, Darwinismo y Evolución*. Son las dos primeras frases de una de las obras más revolucionarias en la historia del pensamiento occidental, *El Origen de las Especies*. Casualmente estas dos frases mencionan a Suramérica y a los filósofos. No obstante, el contexto ha cambiado radicalmente en estos 149 años, no sólo porque como suramericanos ya no somos los objetos de estudio, como en ese entonces, sino porque, además, son nuestros propios filósofos (y no los filósofos europeos) quienes nos congregan en el libro que comento.

El libro, editado por el profesor Alejandro Rosas del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, está dividido en tres secciones: la primera titulada *Selección Natural*, abarca los capítulos 1 al 4; la segunda sección, *Cognición y Evolución*, incluye los capítulos 5 y 6; y finalmente, la sección *El origen del Hombre* agrupa los capítulos 7 al 10.

En el primer capítulo, el profesor Gustavo Caponi (Departamento de Filosofía, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil) expone claramente los argumentos en contra

de la lectura adaptacionista de Lamarck, y argumenta el porqué:

Lamarck no quería saber cómo hacían lo seres vivientes para adaptarse al ambiente y sobrevivir; lo que él quería saber era por qué esos seres no subían lineal y ordenadamente por la escala del ser. (3)

¿Por qué comentar a Lamarck? Entre otras cosas, porque sus teorías en evolución inquietaron profundamente el pensamiento de Robert Grant, uno de los pocos profesores que inspiró a Charles Darwin en sus primeros años de estudiante en Edimburgo. En su capítulo, Caponi explora en la obra de Lamarck los conceptos de competencia, complejidad, extinción y viabilidad ecológica, y busca los acuerdos y las diferencias fundamentales entre las teorías de Lamarck y de Darwin, un tema que ha ocupado a numerosos biólogos y filósofos, de los cuales menciono en particular a tres autores: Ernst Haeckel, quien en su libro *The History of Creation* (1876) hizo un profundo análisis de la influencia de Lamarck, Goethe y Darwin en la interpretación de la diversidad de los seres vivos, a Herbert Spencer (1864-1867) y a Frederick Hutton (1899), quienes, ya para finales del siglo XIX, analizaron y discutieron juiciosa y críticamente las contribuciones de Lamarck y Darwin a la teoría evolutiva.

En el segundo capítulo, Maximiliano Martínez (Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia) se enfrenta al análisis de la selección natural y a su papel causal en la generación de la forma.

Maximiliano afirma:

Mi objetivo en el presente escrito es dar los primeros pasos en la composición de una noción de selección natural lo suficientemente robusta que explique su capacidad creativa y capture la intuición que Darwin tenía al respecto. (20)

Para tal fin, el autor recurre al debate entre los filósofos Karen Neander y Elliott Sober, en torno a la pregunta sobre el papel causal que la selección natural tiene en el fenotipo. Sober, con su visión negativa de la selección natural, enfrenta a Neander, quien la considera un factor causal-positivo. Martínez concilia tales visiones mediante el reconocimiento de dos fases en la selección natural, una generación aleatoria de la variación y una subsiguiente selección no aleatoria. Y presenta los constreñimientos del desarrollo como un factor crucial que debe ser examinado a la luz de la “anhelada (en algunos ambientes académicos) integración evo-devo” (33), una explicación que dirige la investigación en la biología contemporánea en el mundo, y que, en botánica, tuvo como una de sus preguntas fundamentales en los años noventa del siglo pasado, la misma que inquietó a Darwin cuando se refirió al origen de las flores como el “misterio abominable” de la evolución.

En el tercer capítulo, Vladimir Corredor (Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia) recapitula los orígenes y el desarrollo del neodarwinismo y de la nueva síntesis. Pone en discusión, nuevamente, tres condiciones cruciales para explicar el proceso evolutivo por selección natural:

[...] que las especies producen más progenie de la que realmente puede sobrevivir y reproducirse, que esa capacidad es variable, y que la variación es heredable. (37)

Se explora aquí el límite entre lo heredable, lo variable y lo evolutivo. Corredor menciona el árbol filogenético presentado por Darwin como la única figura que acompaña el texto de *El Origen de las Especies*, e introduce los conceptos de herencia blanda y dura, y la preocupación que Darwin tuvo por explicar la reducción gradual de órganos inútiles.

En el cuarto capítulo, Eugenio Andrade (Departamento de Biología, Universidad Nacional de Colombia) analiza las interrela-

ciones entre genotipo, fenotipo y medio ambiente, y sus perspectivas en el creciente universo de la disciplina coloquialmente llamada “evo-devo”:

Las teorías de la evolución, por un lado, y las del desarrollo, por otro, ofrecen explicaciones aparentemente opuestas cuando examinan el papel que debe atribuirse a la estructura o la función, a los genes o el medio ambiente, a la autoorganización o a la selección natural”. Y prosigue: “Para avanzar en la integración de las teorías del desarrollo con las evolutivas, se debe asumir que la ontogenia y la filogenia son procesos abiertos, no programados que conducen a incrementos de información. (57)

Finalmente, incorpora tres factores interactuantes: E (entorno o medio ambiente), F (fenotipo) y G (genotipo), y reconoce la necesidad de identificar los Agentes Evolucionantes en Desarrollo o AED.

Es entonces cuando el libro ofrece, para incorporar a la discusión, los tres tipos de relaciones entre los caracteres de los organismos reconocidas por el fundador de la escuela de sistemática filogenética, el alemán Willi Hennig, quien, en 1950, reconoció tres tipos de relaciones en los organismos: las ontogenéticas, las tocogenéticas, y las filogenéticas. Es decir, reconoció cambios intraindividuales, cambios intrapoblacionales y cambios a lo largo de linajes supraespecíficos. Es claro, ahora, que aquellos procesos que regulan la ontogenia son diferentes, pero complementarios, de los que regulan la tocogenia. Ambos son observables y susceptibles de experimentación directa, y se fundamentan en la compatibilidad genética de un organismo al desarrollarse, o de los individuos de una población al reproducirse. Pero ¿qué pasa con los procesos filogenéticos? Éstos se rigen por un prerrequisito completamente opuesto, el del aislamiento genético de las especies. Las relaciones filogenéticas transgreden el límite de la microevolución, y en muchos casos el efecto de la adaptación. No son explicables

a través de la genética de poblaciones. En su gran mayoría, los linajes supraespecíficos no están sujetos a experimentación directa, en la medida en que la macroevolución no es observada, sino inferida. Es aquí donde se enfrentan (más que se complementan) las contribuciones de Darwin y Mendel; es ésta la antítesis que nutrió la nueva síntesis. Es aquí donde nos preguntamos si los Agentes Evolucionantes en Desarrollo (*sensu* Andrade) corresponden a los semaforontes (*sensu* Hennig). Es ahora el momento de preguntarnos ¿qué significan las líneas horizontales en el único esquema de Darwin en *El Origen de las Especies*? Es el momento de recapitular el enfrentamiento entre el método deductivo de Weissman y el compromiso inductivo de Darwin; de revisar si las teorías de Weissman (1883, 1885, 1891-1892, 1904) tuvieron un origen teológico; de analizar en qué medida el Lamarckismo distorsionó a Lamarck o el darwinismo distorsionó a Darwin. Es aquí donde el principio de equilibrio de Hardy-Weinberg (que cumplirá 100 años en el 2008), encuentra su límite explicativo.

La segunda parte del libro (*Cognición y evolución*) comienza con el capítulo *Função Natural e Indicação -- a atividade de representação em Fred Dretske*, por Karla Chediak (Departamento de Filosofía, Universidad do Estado do Rio de Janeiro). Dice la autora:

Em seu livro *Naturalizing the mind*, Fred Dretske afirma que todos os fatos mentais são representacionais. Isso nao quer dizer que todas as representações são mentais [...]. (102)

El filósofo estadounidense contemporáneo, Fred Dretske, reconoce que existen funciones que son adquiridas naturalmente, y que se distinguen de las funciones convencionales que son derivadas de las intenciones o propósitos de un agente humano. Chediak discute los límites entre la “*representação*” y la “*indicação*”. Representativos son los instintos

en los animales, o los mecanismos de polinización en las plantas; ambos tendrían su origen en la selección natural, por los beneficios que proporcionan a través de las generaciones. En tanto que una “*indicação*” estaría presente en la relación que los seres vivos mantienen con el mundo exterior, y puede *no ser* el único, ni el principal (pero sí el inadecuado) factor que explique las respuestas adaptativas de los seres vivos. Esto conduce a la discusión que Dretske desarrolla en obras posteriores, acerca de si los flujos de información pueden ser jerarquizados en una vía que conduce de la percepción, a la experiencia y luego a la creencia, y que percepción, experiencia y creencia constituirían los pilares de la comprensión de los fenómenos naturales.

Las motivaciones del darwinismo en biología son el primer aspecto que explora el capítulo 6 del libro, *El programa de una epistemología evolucionista*, por Paulo Abrantes (Universidad de Brasilia). Allí el autor argumenta que la selección natural puede ser considerada una explicación naturalista (opuesta a una sobrenaturalista) y, quizás, mecanicista de las adaptaciones. El autor también recapitula las distinciones acerca de la

[E]volución darwinista y la evolución según Lamarck [...] En la evolución lamarckiana el individuo se adapta al medioambiente durante el lapso relativamente corto de su existencia y transmite las características adquiridas a sus descendientes. (122)

Y prosigue:

[E]n la evolución darwinista, en cambio, la fuente o causa de la variación adaptativa no es el medio ambiente, que simplemente ejerce el papel de seleccionar las variaciones generadas autónomamente, ‘ciegamente’ [...] por los sistemas biológicos [...] Para el darwinismo no hay adaptación ideal, absoluta de un organismo. (123-4)

A la vez, Abrantes explora las “motivaciones” del seleccionismo en la psicología y la epistemología, concentrando este último

aspecto en las epistemologías seleccionistas de Popper y de Campbell, quienes desarrollan una idea para mí fundamental en la discusión: el “paradigma de una jerarquía anidada de selección y retención” a través de la complejidad de un sistema biológico desde el átomo hasta procesos de alto nivel en sistemas complejos.

La tercera y última parte del libro comienza con el capítulo *Las primeras descripciones de antropoides en el siglo xvii y su importancia para la filosofía de la evolución*, por Jorge Martínez-Contreras (Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa). El autor explora el impacto que tuviera en Occidente sobre la primatología y la filosofía el descubrimiento y la descripción científica de los primeros póngidos, y, por supuesto, sobre la evolución. La primatología nos lleva entonces a las cuestiones más sensibles de la evolución, quizás muy similares a las que se hacía Darwin en el seno de su familia al comparar a sus hijos Anne y William con Jenny, la primera hembra orangután llevada al zoológico de Londres. Sensibles, porque es aquí donde somos a la vez objetos y sujetos de estudio. Sensibles, porque los europeos se vieron forzados a verse al espejo con otros ojos, y a descubrir homologías incómodas para “su raza” y para su forma de pensar. Es aquí donde la historia de la anatomía comparativa tiene quizás sus episodios más vergonzosos, si pensamos en, por ejemplo, Cuvier disectando el cuerpo de la tristemente célebre *Venus Hotentote* en París, años después de que esta mujer africana fuera sacada de su continente, rebautizada Sarah Baartman en Europa, y expuesta allí como un aberrante fenómeno circense que descubría los límites más obscenos de la Europa del s. xviii.

Alvaro Corral (Humanidades, Universidad Jorge Tadeo Lozano de Bogotá), continúa el libro con su capítulo *Lo que la filosofía de la mente puede aprender de Kanzi y de la primatología*. Kanzi, un bonobo, ofrece, en su comparación con su

especie hermana, los chimpancés, una “ventaja inigualable para entender cómo surgió y se desarrolló posiblemente la mente humana en cuanto fenómeno biológico” (224). Esto conlleva también a la exploración sobre la inteligencia en animales, sobre el origen del lenguaje, sobre la elaboración de herramientas y el reconocimiento del sí mismo. Concluye el autor que con ello “se desmorona la teoría acerca de que el dominio de la sintaxis es el elemento innato generador del lenguaje y de los procesos comunicativos”, y que, ante la invalidez de esta teoría, adquiere fuerza la teoría de que “los procesos del lenguaje se generan gracias a la puesta en marcha de una capacidad de interpretación” (251). En este contexto, el autor menciona también la necesidad de revisar el esquema reductivista de la neurofisiología, y de reevaluar algunas doctrinas de la antropología que asocian la aparición de las herramientas con caracteres anatómicos del *Homo habilis*, tales como la capacidad craneal, el bipedalismo y la liberación de la mano.

El penúltimo capítulo desarrolla *El concepto de reconciliación en la obra de Frans de Waal*. Su autora, Alba Leticia Pérez-Ruiz (Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano), explica cómo:

[...] el concepto de reconciliación en primatología fue introducido por de Waal en el primer estudio sobre este comportamiento en chimpancés en cautiverio [...]. La reconciliación fue definida como el primer contacto amistoso entre oponentes poco tiempo después de un conflicto. (257)

La hipótesis de reconciliación surge como alternativa a la de dispersión, en la cual “los perdedores en episodios agonistas tienden a evitar a los ganadores” (262). Por supuesto, es un tema extremadamente importante en las relaciones sociales, los beneficios adaptativos y la cognición en primates. “La hipótesis de reconciliación predice que este comportamiento tiene la función de reparar el

daño causado por la agresión [...]” y que “la reconciliación se da en función de los beneficios adaptativos que los individuos obtienen de su relación” (258-9). Un capítulo interesante de leer, sobre todo en un país cuyo presente y futuro cercanos están comprometidos con la reconciliación.

En la obra de Darwin se reúnen y concatan, más que en otras obras, la filosofía, la antropología, la sociología y la biología. Más allá de las contribuciones de Lamarck, de Wallace, de Malthus y de unos pocos profesores y colegas, tales como el reverendo John Stevens Henslow, su profesor de botánica en Cambridge, y el geólogo Charles Lyell, Darwin recibió una influencia importante, a manera de antítesis de la evolución, del anatomista Richard Owen, a quien se le atribuye la conceptualización de homología y analogía en biología. A la postre, el concepto de homología se convierte en la hipótesis más importante de la evolución, en tanto que la analogía se excusa en parte por la plasticidad de los organismos a cambios ambientales, en otras palabras, a su adaptabilidad. No obstante, explicaciones cruciales para Darwin y el darwinismo no llegaron de biólogos, sino en gran parte, de filósofos, economistas y sociólogos. Por ejemplo, el *Ensayo acerca del Principio de la Población* de Malthus, que en su primera edición en 1803 fuera un panfleto político, llegó elaborado en su octava edición a manos de Darwin en septiembre de 1838. Desde entonces, Darwin elevó a Malthus a un lugar muy importante en su círculo social, como generador de ideas acerca de filosofía social, religión y metodología científica. A la vez, Darwin reconoce desde las primeras páginas de *El Origen*, la influencia que en él ejercieron filósofos tales como Francis Bacon y David Hume. Darwin, así como Hume, se alejaron, tempranamente (y quizás afortunadamente para la humanidad) del ambiente académico universitario.

En su ensayo acerca de John Wilkins, Borges (qtd. in 159) dice, citando a Hume:

[N]o hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo. El mundo —escribe David Hume— es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto.

Desde que me encontré con este escrito, me he preguntado si Darwin se vio influenciado por esta frase premonitória de Hume, y si una de sus inquietudes filosóficas fue la de reconocer la selección natural como la causa no sobrenatural que explicaría la conducta de ese dios infantil o de ese dios subalterno, del que hablara Hume, para dejar el mundo tal y como lo conocemos ahora.

El libro finaliza con el capítulo del editor, *El Entorno ancestral de las normas de equidad*. Rosas introduce el tema como “*La paradoja del altruismo*” (275). Dice:

La existencia del altruismo como rasgo adaptativo —y no meramente accidental— en los seres vivos, plantea un reto particular a la teoría de la evolución por selección natural. Un comportamiento altruista es aquel gracias al cual un organismo aumenta la aptitud de otro organismo —por ejemplo cediéndole recursos vitales—, al tiempo que disminuye la suya. Si se trata de un rasgo heredable, si además los altruistas benefician a los competidores genéticos que no tienen ese rasgo, la selección natural debería predecir la extinción de los altruistas. (275)

En este punto no me atrevo a tratar de comentar más allá el capítulo final del libro. En su lugar, quiero mencionar un concepto que trasciende ya por siete siglos, desde que el teólogo y filósofo inglés Guillermo de Ockham lo propusiera. Me refiero a la famosa ‘navaja de Ockham’, basada en el concepto de *parsimonia* o *simplicidad*. Acusado de herejía en 1323, este franciscano

excomulgado propuso que las “entidades” no deben multiplicarse más de lo necesario. Entidades, obviamente, en su concepto filosófico y no burocrático. Este concepto es quizás uno de los caracteres en común que puedan tener los tres temas del presente libro. Porque el concepto surge de la filosofía misma, dado que es un atributo del darwinismo, y se ha incorporado como el fundamento metodológico de cualquier análisis filogenético contemporáneo como el aquí presentado, y resume la más reciente hipótesis filogenética de los primates. En fin, la filogenia ocupa en la biología moderna el marco obligado para la interpretación de la evolución de los caracteres biológicos (así, hablamos en sistemática filogenética actual de los *árboles más parsimoniosos*).

Volviendo al capítulo final del libro, me pregunto: ¿somos entonces filósofos y biólogos competidores genéticos? ¿Qué rasgos poseemos unos y de cuáles carecemos los otros? El libro es una excelente recapitulación de esta cuestión. Me pregunto también ¿quién ha sido más altruista, el filósofo o el biólogo? Lo único que puedo concluir, examinando los últimos 50 años de historia de la biología, es que la sistemática filogenética pasó de ser una escuela de herejes en los años 70 del siglo pasado, a ser el fundamento de la biología comparativa moderna; que revolucionó la interpretación de los procesos y los patrones bióticos del planeta; y que tendió el puente entre la biología evolutiva y la biología del desarrollo. Reconozco, en fin, que el empirismo o el mecanicismo de los biólogos fueron insuficientes para entender el darwinismo y la reconstrucción del árbol de la vida, tal como lo inferimos ahora. Fueron, sobre todo, los filósofos y los epistemólogos quienes permitieron transformar una herejía en ciencia.

Bibliografía

Borges, J. L. “El Idioma Analítico de John Wilkins”, *Otras Inquisiciones*. Buenos

Aires: Emecé Editores, 1952. 154-161.

Haeckel, E. *The History of Creation, or the Development of the Earth and its Inhabitants by the Action of Natural Causes. A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in general, and of that of Darwin, Goethe, and Lamarck in particular*. Trans. E. Ray Lankester, 2 vols. New York: D. Appleton & Co, 1876.

Hennig, W. *Grundzüge einer Theorie der phylogenetischen Systematik*. Berlin: Deutscher Zentralverlag, 1950.

Hume, D. *Dialogues Concerning Natural Religion: Of the Immorality of the Soul and of Suicide of Miracles*. Ed. Richard H. Popkin (1998). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1779.

Hutton, F. *Darwinism and Lamarckism, old and new*. London: Duckworth & Co., 1899.

Spencer, H. *The Principles of Biology*. London: William and Norgate, 1864-1867.

Weismann, A. *Über die Vererbung*. Jena: Gustav Fischer, 1883.

Weismann, A. *Die Kontinuität des Kleimplasmas als Grundlage einer Theorie der Vererbung*. Jena: Gustav Fischer, 1885.

Weismann, A. *Essays upon Heredity and Kindred Biological Problems*. London: Oxford University Press, 1891-1892.

Weismann, A. *The Evolution Theory*. London: Edward Arnold, 1904.

FAVIO GONZÁLEZ

Universidad Nacional de Colombia

fagonzalezg@unal.edu.co

Benítez, Laura; Monroy, Zuraya; y Robles José A. (Coords.). *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad*. México: Universidad Autónoma de México, UNAM, 2003. 310 p.

Robles, José A. y Benítez, Laura (Comps.). *La filosofía natural en los pensadores de la Modernidad*. México:

Universidad Autónoma de México, UNAM; Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2004. 176 p.

La filosofía natural del siglo XVII

La filosofía natural es una de esas ramas de la filosofía que no siempre se sabe muy bien dónde clasificarla, ni cómo entenderla. En la época medieval se ocupaba de todas las cosas creadas por Dios, es decir, de todo lo que ocurría en el mundo físico y que se podía observar mediante los sentidos de forma directa y sin mediación alguna. Allí se trataba de entender las cosas y sus efectos, pero no se le ponía atención a la manera como funcionaban, ni cómo operaban. En otras palabras, la filosofía natural era, ante todo, especulativa. A comienzos de la época moderna (siglo XVII), el estudio del mundo natural comenzaba a ser reinterpretado, especialmente por Francis Bacon, quien proponía que la filosofía natural debía tener una senda operativa y práctica, además del tradicional camino especulativo seguido por los aristotélicos medievales. El nuevo carácter operativo que se le quería asignar a dicha filosofía se caracterizaba especialmente por: i) un conocimiento de “causas variables o relativas”; ii) manipulación de la naturaleza por medio de experimentos diseñados para reproducir un hecho específico del mundo natural; y iii) inclusión de un doble camino para la producción de conocimiento, a saber, desde los experimentos a las causas, y desde las causas a la generación de nuevos descubrimientos (ver Bacon *El avance del saber* LIB II, §§VI-VIII).

Sin embargo, fue la senda especulativa la preferida por los filósofos de la época, ya que, a diferencia de la filosofía natural operativa baconiana que trabajaba con lo probable y con el conocimiento provisional y práctico que ofrecía la habilidad experimental, aquella garantizaba un nivel de certeza mínimo que se necesitaba en un tiempo tan convulsionado como lo fue el siglo XVII. Para cumplir con ese rasgo epistemológico, las distintas propuestas de filosofía natural

desarrolladas en ese tiempo estaban atadas a un sistema filosófico cuyos principios garantizaban la validez del conocimiento alcanzado. A pesar de esto, muchos filósofos eran conscientes de que ese saber era probable y sujeto a unas hipótesis teóricas que no se podían comprobar empíricamente, pero que eran racionalmente aceptables.

Los dos libros que reseñamos: *Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad* (FM) y *La filosofía natural en los pensadores de la Modernidad* (PM), son una gran oportunidad para conocer los avances que estudiosos latinoamericanos han desarrollado sobre los distintos problemas que ofrece la filosofía natural en los inicios de la Modernidad. Ambos libros son fruto de dos simposios internacionales organizados por el área de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, dirigidos por dos grandes especialistas en la filosofía moderna temprana: Laura Benítez y José Antonio Robles.

Desde la perspectiva ya planteada al comienzo de este texto, la filosofía natural tiene dos facetas, una especulativa y la otra operativa. Los artículos reunidos en estos dos libros abordan dicha temática desde la perspectiva tradicional, a saber,

[...] predomina una preocupación epistemológica, [aunque] los autores no han soslayado los supuestos ontológicos y/o teológicos que subyacen a las propuestas teóricas de los filósofos en estudio. (PM 7)

Con otras palabras, todos los estudios de ambos libros enfocan el problema de la filosofía natural desde la faceta especulativa y teórica.

En lo que sigue me voy a ocupar de ciertos artículos que abordan algunos de los más representativos problemas de la filosofía natural, organizándolos en los siguientes bloques temáticos: i) el papel de Dios en las nuevas filosofías naturales; ii) límites y tensiones del conocimiento; y iii) el problema del mecanicismo. Obviamente, el lector

puede encontrar muchos otros temas, unos relacionados directamente con la filosofía natural y otros no tanto. Entre los primeros vale mencionar el artículo de Laura Benítez titulado: *Las vías de la reflexión filosófica*, en FM, donde la autora propone cuatro vías de investigación utilizadas a lo largo de la historia de la filosofía, a saber, las vías de reflexión ontológica, epistemológica, crítica y meta-metodológica (cf. 28) que, dependiendo de los intereses filosóficos de cada época, se entrecruzan generando nuevos caminos y sendas investigativas. Es interesante, dentro de esta perspectiva, preguntarse a qué senda filosófica de las propuestas por la profesora Benítez pertenece la filosofía natural, ya que ésta no sólo involucra compromisos epistemológicos, sino también ontológicos y críticos. Además, teniendo en cuenta la faceta práctica desarrollada por dicha filosofía en el XVII, ¿hasta qué punto ese interés por lo práctico, lo útil y por la experimentación abre (o no) una nueva senda filosófica que permite la reformulación de conceptos como *testimonio*, *experimento*, *comunidad científica*, etc.? También es útil, para comprender la diversidad de elementos involucrados en el surgimiento de la nueva filosofía de la naturaleza, el texto de Guillermo Boido y Eduardo H. Flichman: *Categorías historiográficas y biografías científicas: ¿una tensión inevitable?* (también en FM), donde los autores muestran la tensión entre la historia de lo que hoy llamamos ciencia en la revolución científica, y el cruce de tradiciones que muestran las distintas biografías de los personajes históricos que elaboraron el nuevo saber del mundo.

Volviendo a los bloques temáticos propuestos, al primero (i) le pertenecen textos como *Filosofía natural y filosofía moral en Newton: la verdad de los dos libros*, de Guillermo Boido (en FM); *Pierre Gassendi y la potentia dei absoluta*, de Leonel Toledo, y el texto de Diana Cohen, titulado: *Spinoza y los modos infinitos, o la tensión entre lo*

absoluto y lo singular (ambos en PM). Este tríptico de artículos muestra a dos pensadores preocupados por garantizar y fundamentar la participación de Dios en los procesos del mundo (Gassendi y Newton); y a otro preocupado por excluirlo totalmente: Spinoza. Tanto Newton como Gassendi coinciden en defender la voluntad de Dios como un elemento importante para comprender los fenómenos naturales. Pero, si Dios voluntariamente puede alterar el orden de las cosas que creó, ¿qué puede conocer con certeza el ser humano, si todo está sujeto al arbitrio divino? La respuesta que nos ofrece Toledo consiste en sostener que:

[...] las tesis voluntaristas no excluyen la posibilidad de construir teorías acerca del mundo natural. La postura voluntarista nos previene de hacer aseveraciones que limiten el poder de Dios sobre la creación. Dicha tesis sostiene que a Dios no le es imposible la designación de nuevos principios que han de regir el universo. (PM 87)

Es por esto que Gassendi puede adoptar el atomismo como un modelo explicativo probable, al que lo único que se le exige es que explique de manera coherente los fenómenos del mundo natural. Nótese también que, en el fondo del voluntarismo, está la tesis de que el ser humano no logra conocer la naturaleza de Dios y mucho menos sus designios.

Sin embargo, el uso del Dios newtoniano, tal como lo explica Boido, no tiene el problema anterior, porque Newton defiende una metafísica de Dios muy apartada de los complejos problemas teológicos tradicionales, y prefiere:

[U]n Dios bíblico, el Dios de Israel, amo y señor de su creación, que ejerce su dominio sobre el mundo natural y moral como lo haría un emperador feudal con sus vasallos. (PM 296)

Así, el problema que ve Newton no es la imposibilidad de conocer por parte del ser humano la voluntad divina, sino la carencia de un método, tanto para conocer el mundo

natural, como para entender el mundo espiritual como está consignado en la Biblia. La solución de Newton consiste en extrapolar su método en filosofía natural al campo espiritual, para comprender mejor las profecías y demás enseñanzas de las Sagradas Escrituras, todo ello sustentado en la tesis de que el mundo natural y el moral son una faceta de la obra de Dios que no excluye un nivel de racionalidad suficiente para ser comprendido por el hombre.

Curiosamente, estas posturas acerca del papel de Dios no suenan muy modernas, especialmente para el creador de nuestra idea de Ciencia como lo fue Newton. Por lo general el problema no se plantea, y simplemente se postula que hay una separación estricta entre Religión y Ciencia, y se sigue adelante explicando los logros científicos de Newton. Pero en realidad esa separación se puede encontrar en el siglo XVII y se puede argumentar a favor de ella, sólo que hay que buscarla, no en los personajes que hoy denominamos científicos, sino en algunas tesis filosóficas escandalosas para la época como las que propone el filósofo holandés Spinoza. Para él, sostiene Cohen, la causa del movimiento, principio de todo proceso físico (al menos dentro de una estricta concepción mecanicista), no es Dios, como lo sostenía Descartes, sino que el movimiento es en sí mismo:

[U]na causa física actuando en las causas físicas particulares, y no es sino la cantidad constante de movimientos singulares que estas causas intercambian en el universo. (PM 132)

Al no ser Dios la causa del movimiento, la comprensión de su naturaleza y de su relación con el mundo pasan al plano metafísico, y allí Él se concibe como la Sustancia a partir de la cual se derivan lógicamente los dos atributos existentes: Pensamiento y Extensión; y a partir de estos atributos, los respectivos modos infinitos que abarcan toda la diversidad del mundo físico. La Sustancia (Dios) se convierte así en el dominio de lo absoluto,

mientras que los modos pasan a ocupar el dominio de lo singular (cf. PM 132).

Así, el problema para Spinoza no es encontrar y justificar la función epistemológica y ontológica de Dios en la filosofía natural, sino justificar racionalmente por qué Él debe ser excluido de la explicación de los fenómenos físicos. Y la mejor manera de hacer esto es mostrar la independencia del mundo físico, el cual surge de Dios, pero como un mecanismo con sus propias leyes de funcionamiento, complejas, y sin embargo, al fin y al cabo, tan racionales como la misma naturaleza de Dios.

El segundo bloque temático (II) es el más amplio de todos, y tiene que ver con los aspectos epistemológicos involucrados en las distintas filosofías naturales desarrolladas. Quiero resaltar aquí los siguientes textos: *Las teorías de la luz de Thomas Hobbes: un itinerario azaroso*, de Germán Franco Toriz; *Berkeley: ¿escéptico malgrá lui?* de José Robles; y un texto corto, pero muy interesante, de Larry Laudan llamado: *Algunas hipótesis sobre la certeza moral en el pensamiento jurídico* (todos en FM).

Lo interesante de este conjunto de artículos es que abordan desde distintas propuestas epistemológicas un aspecto que es rara vez mencionado en los libros de historia de la filosofía, a saber, la conciencia de que en filosofía natural el conocimiento que se puede alcanzar es probable, tentativo y sujeto a variaciones, lejano de las pretensiones de certeza que influían a la nueva filosofía. Laudan identifica los orígenes de esta manera de concebir la epistemología de la filosofía natural “en los argumentos de los astrónomos y los físicos de los siglos XVI y XVII.” (FM 266), y en pensadores como Descartes y Kepler. Esta tesis va en contra de la afirmación tradicional, que sostiene que hay una influencia directa del Derecho inglés en la epistemología de filósofos naturales ingleses como Wilkins, Boyle y Locke, de la siguiente manera: fue la filosofía natural la que adoptó el empleo de la certeza moral, una prueba fuerte pero

que no garantizaba ninguno de los rasgos de la demostración tradicional (cf. FM 266), y la que dio origen a un empirismo probabilista y sujeto a la comprobación por la experiencia. A diferencia de esto, Laudan sostiene que fue el Derecho inglés el que adoptó los nuevos modelos argumentativos de la filosofía natural, no necesariamente inglesa, sino francesa y alemana.

Lejos de determinar cuál de las dos tesis es cierta, lo interesante es que pensadores como Hobbes y Berkeley sostuvieron en sus trabajos acerca del mundo físico una posición totalmente probabilística en los resultados de sus investigaciones. Tal como lo muestra el texto de Franco sobre los trabajos de Hobbes acerca de la luz, las teorías desarrolladas por éste a lo largo de su obra sólo pretenden dar una explicación plausible de la naturaleza de la luz, incluso adoptando una idea tan hipotética y problemática como lo era la cuestión del vacío físico. En este caso, si bien Hobbes sostenía que el vacío era metafísicamente inexistente, en una obra tan importante como *De Corpore*, en el caso de la explicación de la luz, el vacío “proporcionaba una coherencia lógica a una teoría preponderantemente mecanicista del movimiento de la luz” (FM 149). Algo similar ocurre con Berkeley (un pensador del siglo XVIII que comparte muchos de los problemas del XVII). Según Robles, a pesar de que los sentidos nos muestran un mundo real, Berkeley considera que las relaciones que podemos establecer entre los fenómenos que se dan en él no las podemos conocer con total certeza (cf. FM 217). La principal razón de esa imposibilidad cognoscitiva es que, al ser el mundo natural una creación de Dios, sólo Él puede conocer los designios con los cuales creó voluntariamente el mundo. Al ignorar el ser humano los designios de la voluntad divina, únicamente le queda el camino de la posibilidad y lo hipotético. Sin embargo, Berkeley (como Hobbes) no abandonó nunca la pretensión de conocer con certeza las

cosas, pero para ello los dos eran conscientes de que tenían que abandonar el mundo natural para refugiarse en el mundo de las matemáticas, un saber construido por la mente humana de acuerdo a su voluntad, donde la necesidad de las conclusiones obtenidas es garantizada por la correcta deducción de unas premisas verdaderas.

Como vemos, la filosofía natural era un total desafío para los nuevos filósofos del siglo XVII, especialmente en una época que exigía certezas. Pero sólo fue hasta los siglos XVIII y XIX cuando la filosofía natural se transformó en lo que conocemos como Ciencia, cuando consolidó y terminó de establecer una relación fructífera con lo que muchos pensadores anteriores habían intuido correctamente (y en algunos casos aplicado): que si queríamos certezas teníamos que emplear algún tipo de matematización de los fenómenos naturales que permitiera establecer conexiones y relaciones universales y estables.

Un tercer grupo de artículos (III) lo podemos ubicar alrededor del problema del mecanicismo, su concepción y alcances explicativos. Cabe resaltar dentro de esta temática el artículo de Carmen Silva: *Origen y naturaleza del mecanicismo en el siglo XVII* (en FM) y *Filosofía natural, Cátedra Boyle y mecánica cuántica: Newton, sus comentarios a Bentley y un epílogo con David Bohm*, de José A. Robles (en FM).

Un rasgo que caracterizó la filosofía natural de la modernidad fue la concepción de que todo proceso natural se podía reducir a una explicación del movimiento, choque y forma de pequeñas partículas que constituían todo lo existente; las cosas físicas sólo eran agregados de partículas en movimiento y reposo. A esto se le llamó mecanicismo. Silva toma a Robert Boyle como uno de los representantes de dicha concepción. Debido a las tensiones epistemológicas que generaba el escepticismo en el XVII, se ofrecieron dos conceptos de mecanicismo, “uno apoyado en la epistemología cartesiana, y el otro

compatible con una epistemología probabilista y empirista” (FM 158). A este último pertenece el que defiende Boyle, basado especialmente en su concepción de la materia como algo inerte, cuyo movimiento es causado y guiado en última instancia por Dios; y por la tesis fuerte de que ser mecanicista (o, en sus términos, corpuscularista) no implica excluir a Dios como creador, sino que, por el contrario, exige reconocer en los procesos naturales una inteligencia superior (cf. FM 164). En general, el análisis que ofrece Silva de las ideas mecanicistas de Boyle es correcto, salvo que deja a un lado un problema del que era plenamente consciente Boyle: los límites del mecanicismo. Para Boyle la explicación mecanicista no era la única, sino la más plausible; incluso llegó a defender la conocida explicación aristotélica de las causas finales, las cuales cumplen para él las siguientes funciones: i) permiten comprender fenómenos como los biológicos (especialmente la anatomía), que escapan a la relación materia/movimiento; y ii) permiten reconocer más fácilmente a un Dios que no sólo crea y administra las leyes naturales, sino a un Dios que diseña de acuerdo a fines. En este sentido, la explicación por vía de causas finales no tiene por qué ir en contravía de los objetivos de la filosofía natural de Boyle, y va en contra de la percepción común de que en el xvii había un rechazo generalizado a la explicación teleológica.

Otro límite de la concepción mecanicista de la naturaleza tenía que ver con fenómenos claramente conocidos por sus efectos, como la “acción a distancia”. Robles plantea el problema así:

[...] cómo es que puede darse ‘acción a distancia’, esto es, que la causa se encuentre separada del efecto, y que no haya entre ellos un nexo de algún tipo. (PM 143)

La respuesta que Newton ofreció a finales del xvii y comienzos del xviii se apartaba de cualquier concepción mecanicista, y se

refugiaba en oscuras cuestiones teológicas. Para Newton era claro que dicho fenómeno era algo evidente, pero entraba en conflicto con su concepción de la materia como algo inerte, por lo cual era claro para él que debía existir un ser espiritual capaz de organizar todo el universo con leyes que, si bien escapan a nuestra racionalidad, permiten que el mundo funcione como lo hace. Robles no se conforma con señalar este problema en los inicios de la modernidad, sino que lo extrapola a los problemas actuales de la mecánica cuántica, donde ciertas “entidades ocultas” operan en algunos fenómenos, obligando a los físicos a especular sobre una entidad que, como el Dios newtoniano, está operando en el mundo físico.

A pesar de que los temas tratados en esta reseña sólo son una muestra de la variedad de los tópicos y cuestiones que el lector puede encontrar en estos dos libros, hay un gran olvido por parte de autores y editores, al no incluir algún artículo donde se destaque la otra faceta importante de la filosofía natural del xvii: el aspecto operativo y experimental que está en el fondo de cualquier investigación seria que pretenda generar nuevo conocimiento. Esta perspectiva impone nuevos problemas de los que no todos los pensadores de la época fueron plenamente conscientes. Por ejemplo, el papel de la experimentación en la obtención de conocimiento y su forma de validación, que exigía una práctica experimental cuidadosa, tecnológicamente desarrollada, y que incluía el testimonio de personas calificadas para atestiguar los resultados experimentales como probablemente correctos, fueron atacados de distintas formas por los filósofos naturales que preferían el camino especulativo. De hecho, la misma concepción de lo que significa hacer un experimento fue un tema que no obtuvo una respuesta única, ya que estaban aquellos que preferían lo que hoy llamamos *experimentos mentales* (Galileo, Hobbes, Descartes, etc.), y otros que sostenían que

el experimento consistía en la manipulación de la naturaleza por medio del arte humano, creando efectos y fenómenos que no se presentan en el mundo natural, pero que son una gran oportunidad para arrancar los secretos ocultos a la naturaleza. Robert Boyle, Robert Hooke y, al menos desde una perspectiva teórica, Francis Bacon, son un ejemplo de esta tendencia. Con sus trabajos, le agregaron a nuestra naciente idea de Ciencia el ingrediente experimental y práctico del cual hoy éste es parte fundamental.

JOSÉ LUIS CÁRDENAS
 Universidad Nacional de Colombia
 jlcardenasb@unal.edu.co

Páez, Andrés. *Explanations in κ. An Analysis of Explanation as a Belief Revision Operation.* Oberhausen: Athena Verlag, 2006. 140 p.

Entre lo pragmático y lo normativo. El delicado arte de caminar por el filo de la navaja es una práctica que requiere de ingenio y sutileza. Quienes lo intentan, generalmente se enfrentan a posturas que se declaran irreconciliablemente antitéticas y, con demasiada frecuencia, sucumben a la tentación de tratar de atar con un hilo los impetuosos bríos de esas fuerzas opuestas. Por eso la promesa de un camino que se mantenga en el justo medio, que recoja lo mejor de dos mundos, es algo que no puede pasar inadvertido y merece la más interesada de nuestras atenciones. En su libro, Andrés Páez enfrenta sin ambigüedades la tarea de unir dos tendencias que van en direcciones opuestas a propósito del concepto de *explicación*. Las aproximaciones enfrentadas son: de un lado, las normativas, que se concentran en las condiciones (sintácticas y semánticas) que deben imponerse al contenido y la forma de una explicación; y, del otro, aquellas que se concentran en la pragmática

de la explicación. En opinión del autor, cada una de estas aproximaciones recoge algunas de las más importantes de nuestras intuiciones acerca de la explicación, pero también, aisladamente, cada una resulta incompleta. Su proyecto en este libro consiste en formular una teoría de la explicación que, ni se quede en los elementos idiosincrásicos del agente cognitivo (por lo cual puede ser objetiva), ni ignore los compromisos e intereses del agente (por lo cual atiende al sistema de creencias que el agente tiene en un momento dado). Se trata, en su formulación positiva, de una teoría que puede atender simultáneamente a los requisitos de objetividad y a los aspectos de la pragmática de la explicación.

En el lado de las aproximaciones no pragmáticas están situados el *racionalismo* y el *naturalismo* metodológicos, cuyas características fundamentales tienen que ver con sostener que hay condiciones que debe cumplir una explicación en todo contexto. Desde este punto de vista, las condiciones, o bien son invariables con relación a la audiencia y deben ser impuestas al contenido de la explicación (*racionalismo*); o bien, se considera que describen precisamente nuestras prácticas cognitivas (*naturalismo*). Por su parte, la aproximación pragmatista, representada ejemplarmente en las obras de Bas van Fraassen y Peter Achinstein, está orientada a entender la explicación como un acto de habla que es llevado a cabo con la intención de explicar algo, y que cumple con ciertas condiciones lingüísticas y contextuales basadas en el uso actual del concepto (*cf.* 23). Desde el punto de vista de la pragmática de la explicación, ésta es un tipo de *performance* y, en esa medida, su carácter explicativo depende tanto de que el hablante tenga tal intención de explicar, como de que la audiencia reconozca tales “actuaciones” como “explicaciones”. La difícil tarea que supone el análisis de Páez, consiste en sortear la disyuntiva que plantea el enfrentamiento

entre el análisis normativo y la concepción pragmática de la explicación. La disyuntiva consiste en tener que decidir entre una concepción de la explicación que proscribe casos que hacen parte de la historia misma de la ciencia, y otra concepción que, al darle un lugar a estos casos, termina por volver la noción de explicación relativa a los contextos locales históricos y/o socio-culturales.

El libro está dividido en cuatro capítulos. Los dos primeros, “Dos aproximaciones a la pragmática de la explicación” y “La lógica del cambio epistémico”, le permiten al lector situarse, con lujo de detalles, en el contexto de la discusión y apreciar los aspectos formales de la propuesta. Los capítulos tercero y cuarto, “Explicación y revisión de creencia” y “Una explicación pragmática de la explicación”, desarrollan propiamente la aproximación del autor. Adoptando el modelo de “revisión de creencia” desarrollado por Alchourrón, Gärdenfors y Makinson (AGM), el análisis de Páez parte de la consideración del estado epistémico de un agente, representado en el conjunto de creencias K , con las cuales está comprometido en un momento dado. Hay tres tipos de actitudes epistémicas asociadas a las sentencias. Dada una sentencia \emptyset : \emptyset es aceptada (\emptyset pertenece a K), \emptyset es rechazada ($\neg\emptyset$ pertenece a K), y \emptyset es indeterminada (\emptyset pertenece a K y $\neg\emptyset$ pertenece a K).

Aceptar una sentencia \emptyset en un conjunto de creencias K implica convicción, en el sentido de que en K no hay duda acerca de la verdad de \emptyset en t . (40)

Con estos elementos es posible apreciar una relación, en la que se insiste desde la introducción del libro, entre *explicación* y *comprensión*. Si se considera el estado epistémico de un agente determinado en un momento dado, se puede notar que la necesidad de *comprender* algo, esto es, la necesidad de resolver las indeterminaciones o inconsistencias que una creencia específica pueda tener en un momento dado con relación al

conjunto de creencias del agente, se resuelve como la aceptación de una explicación. En estas condiciones es claro que la explicación puede caracterizarse como una revisión de las creencias. El cambio de creencia concerniente a \emptyset consiste en tres tipos de variación de actitud que son: la *expansión*, que consiste en pasar de una actitud de indeterminación frente a \emptyset , a la actitud de aceptación de \emptyset o $\neg\emptyset$. La *revisión*, que es cuando se pasa de aceptar \emptyset a $\neg\emptyset$; o cuando se pasa de aceptar $\neg\emptyset$ a aceptar \emptyset . Y, finalmente, la *contracción*, que es cuando se pasa de aceptar \emptyset o $\neg\emptyset$, a aceptar que ‘ \emptyset es indeterminada’. Estos tres operadores de cambio de creencia son esencialmente funciones que llevan un conjunto de creencias K y un *input* epistémico \emptyset a un nuevo conjunto de creencias $K^+ \emptyset$ (expansión de K), $K^* \emptyset$ (revisión de K), o $K^- \emptyset$ (contracción de K) (cf. 43). Al finalizar el segundo capítulo se muestran los detalles formales de estos cambios de actitud, y finalmente se analizan críticamente modelos alternativos, como los modelos Bayesianos utilizados en la teoría de la decisión y la teoría de juegos; y el modelo modal introducido por Hintikka.

Explicación y revisión de creencia

De acuerdo con lo dicho, una explicación es un vehículo epistémico que hace pasar a un agente, de un estado en el cual carece de cierta comprensión de algo, a otro en el cual tal comprensión es adquirida (cf. 71). En el capítulo tercero, la pregunta acerca de cuáles son los contextos epistémicos en los que un agente decide aceptar una explicación, se torna inaplazable. Se trata de los contextos en los cuales la falla del agente en comprender \emptyset hace que busque una explicación. Tales contextos deben corresponder, en principio, a las condiciones o estados epistémicos previos del agente identificados a partir de ciertas variables.

El contexto epistémico de una explicación —dice Páez— relativo a un cuerpo de

creencias K , está determinado por las siguientes variables: (i) que el agente previamente acepte, rechace o ni acepte ni rechace uno o más elementos de la explicación que eventualmente acepta; (ii) que la aceptación o rechazo por parte del agente de los elementos de la explicación sea explícita o implícita; (iii) que el agente reconozca plenamente que la explicación es una explicación; (iv) que el *explanandum* (lo explicado) sea consistente o inconsistente con el estado de creencia actual del agente (cf. 72).

Para analizar los contextos epistémicos se debe tener en cuenta la noción de *explicación potencial* de \emptyset en K . Ésta es una sentencia que explicaría parcialmente \emptyset si fuera aceptada en K , y el estado de creencia resultante fuera ajustado para preservar la consistencia. Γ es el conjunto de todas las explicaciones parciales de \emptyset . Los contextos epistémicos en los cuales un agente busca una explicación son caracterizados en los siguientes casos:

Caso 1: $K \cup \{\emptyset\}$ es consistente y el agente no acepta ni rechaza previamente los elementos de Γ .

Caso 2: $K \cup \{\emptyset\}$ es consistente, pero el agente previamente rechaza todos los elementos de Γ . El agente debe revisar su estado epistémico por medio de todos los elementos de Γ para lograr que $K \cup \Gamma$ sea consistente.

Caso 3: $K \cup \{\emptyset\}$ es consistente y el agente previamente acepta y reconoce todos los elementos de Γ , pero no reconoce que ellos explican \emptyset . El agente debe reconocer plenamente que los elementos de Γ explican \emptyset .

Caso 4: $K \cup \{\emptyset\}$ es inconsistente. El agente debe explicar la anomalía *revisando* primero su estado epistémico por medio de \emptyset , y luego proceder como en los casos 1, 2 ó 3.

Estos casos se analizan desde el punto de vista del proceso de decisión que está envuelto en la expansión o revisión del estado de creencia del agente. Siguiendo a Levi, Páez adopta la tendencia a evitar el error y

la adquisición de nueva información valiosa, como los *desiderata* que guían los cambios en el estado de un agente plenamente comprometido con sus creencias. Al expandir o revisar su estado de creencias, el agente corre el riesgo de incurrir en error, y al mismo tiempo está motivado para adquirir nueva información valiosa. Estos son aspectos relacionados con los intereses y metas del agente cognitivo, y su consideración es parte de la pragmática de la explicación. Sin embargo, la posibilidad de examinar la dinámica de los procesos de decisión del agente a través de la formalización de los contextos relevantes para la expansión o revisión de creencias, permite apuntar a los elementos normativos que la rigen, esto es, los elementos objetivos de la explicación. En esta parte Páez aporta una discusión con diferentes aproximaciones a la explicación, de manera que, a través del análisis crítico de estas posturas, va definiendo su propio camino. El modelo AGM, el análisis de Pagnucco sobre la abducción y las tesis de Gärdenfors sobre explicación son parte de este itinerario. Luego, finalizando ya el tercer capítulo, nos ofrece su idea básica acerca de la explicación. Una intuición básica orienta su análisis: comprender un fenómeno es, en gran medida, un asunto de saber cómo encaja dentro del sistema cognitivo formado por los compromisos doxásticos y las metas e intereses cognitivos del agente. Una explicación consiste en la información requerida para esta integración (cf. 95). La comprensión, entonces, depende de qué tan bien integrado esté el hecho expresado por la sentencia \emptyset al sistema cognitivo del agente, y no de qué tan atrincherada o qué tan soportada epistémicamente esté \emptyset . Ésta es una orientación claramente antifundacionalista, que presenta un rasgo holista.

La sola lógica —advierte el autor— no es suficiente para describir los compromisos del sistema de creencias de un agente interesado en la comprensión. Para tales efectos será necesario apelar a un lenguaje que

incluya oraciones de probabilidad que reemplacen el puro lenguaje proposicional del modelo AGM. Desde ya se debe advertir que este lenguaje probabilístico no se reducirá a expresar $p(\emptyset/\Psi) = r$, donde $r \neq 0$; pues este nivel de expresión no da cuenta de la influencia que tiene Ψ en \emptyset , o del incremento de r si Ψ no fuera verdad. Los enunciados de probabilidad que el agente deberá buscar son, más bien, de la forma: $p(\emptyset/\Psi) > p(\emptyset/\sim\Psi)$ y $p(\emptyset/\Psi) < p(\emptyset/\sim\Psi)$. Estos son los enunciados que le permiten al agente determinar los factores que positiva o negativamente afectan la posibilidad objetiva de \emptyset de ser verdadera (cf. 96).

Para entender \emptyset el agente debe expandir (o revisar) su estado de creencia, agregando un subconjunto de todas las oraciones singulares que enuncian hechos que incrementan o disminuyen la probabilidad de \emptyset , junto con los subconjuntos correspondientes de todos los enunciados de probabilidad que capturan las relaciones de relevancia estadística. La unión de los dos subconjuntos constituye la explicación de \emptyset en K . (96)

Si la aceptación de una explicación es una decisión de un agente aislado que responde a su propio juicio, entonces esa explicación carece de objetividad. Para que sea objetiva, el proceso de decisión debe responder a estándares de racionalidad de un agente inscrito en una comunidad epistémica. En este contexto, la objetividad de una explicación dependerá de si la evaluación del error y el valor informativo obtenido al aceptarla es hecha por un individuo o por un grupo de expertos. Éste es uno de los rasgos de la pragmática de la explicación que esta aproximación no pasa por alto (cf. 98). Si la explicación es el resultado de la evaluación de una situación del individuo aislado, ésta será una “explicación subjetiva”. Si está basada parcial o totalmente en la evaluación de una comunidad de agentes cognitivos, la explicación será una “explicación en K ” o “explicación objetiva”.

Una explicación pragmática de la explicación

Páez empieza por adoptar de Levi la distinción entre *información* y *valor informativo*. El agente que busca una explicación no sólo está buscando nueva información, en el sentido de adquirir nuevas creencias verdaderas. Lo que está buscando son creencias verdaderas que tengan cierto *valor informativo* con respecto a sus intereses y metas epistémicas. Tres tesis encarnan esta idea: 1. que un fragmento de información sea o no una *explicación potencial* del hecho \emptyset , es principalmente un asunto no-pragmático; 2. es posible determinar el valor epistémico objetivo de un subconjunto de todas las explicaciones potenciales del hecho \emptyset ; 3. al tratar de entender el hecho \emptyset , un agente investigador debe aceptar sólo las explicaciones potenciales con valor epistémico objetivo positivo (cf. 99, 100).

Estas tres tesis reúnen los puntos de vista normativo y naturalista, opuestos a la pragmática de la explicación, al preservar la idea de que debe haber una base objetiva para una explicación. Sin embargo, estas tesis no reñirán con la idea de que la explicación, como lo señala Putnam, es una noción relativa a intereses. Dos elementos más de la aproximación no-pragmática serán definidos en el cuarto capítulo, a saber, la noción de *explicación potencial* y la de *espacio de explicación* que es el conjunto de todas las explicaciones potenciales de un hecho dado. Finalmente se dará cuenta de cómo deben ser entendidos la credibilidad, el contenido informativo y el valor epistémico de una explicación. En este punto, a pesar de haber una medida objetiva, se argumentará que la completa determinación del valor epistémico dependerá de los intereses y metas de agentes individuales. Es precisamente este rasgo de atender a las metas de agentes individuales el que reorienta el análisis hacia los elementos de la pragmática. En este punto, Páez advierte que, siguiendo

los pasos de Pierce, Dewey, Levi y otros, ha adoptado el modelo de *creencia-duda*, según el cual, un agente investigador presupone que las creencias con las cuales está comprometido en un momento dado son verdaderas. Esto no significa que la verdad y la falsedad sean relativas a las creencias del agente, sino que los *juicios* de lo que es verdadero o falso son relativos a las creencias que el agente tiene en el momento (cf. 2110). Esto impone unas condiciones de consistencia en el agente que establecen a su turno ciertas condiciones de objetividad en la aceptación de una explicación. Pero la objetividad requiere, además, que las explicaciones puedan ser intersubjetivamente puestas a prueba para dar cuenta de su credibilidad y de su poder explicativo ante la comunidad de expertos. Páez se encarga de mostrar el formalismo que da cuenta de estos procesos, y establece la forma en la cual se pueden “medir” la credibilidad, el contenido y el valor explicativo de explicaciones potenciales de \emptyset . Sin embargo, debe notarse que diferentes agentes podrían evaluar en diferentes formas el valor informativo de diferentes explicaciones potenciales. Es en este punto donde los elementos normativos de la explicación deben encontrar apoyo en ciertos aspectos de la pragmática. Para tal efecto hay que atender a un criterio que pueda determinar entre varias explicaciones potenciales cuál goza de un mayor valor epistémico. El problema del criterio es discutido y analizado en las alternativas propuestas por varios autores (Kitcher, Friedman, Mellor). Al combinar la función probabilística que establece la credibilidad que determina el riesgo de error (implícito en la aceptación de una explicación determinada), con la función M que mide el contenido informativo, definida en las explicaciones potenciales, obtenemos un valor que la comunidad de expertos puede usar para seleccionar la mejor explicación de \emptyset . El resultado será el *valor epistémico objetivo de una explicación*

potencial (cf. 127). Un individuo particular, sin ignorar las evaluaciones de la comunidad de expertos y como miembro de una comunidad epistémica, puede aspirar a obtener el *valor epistémico individual* $V(E_i)$ de una explicación potencial, si se basa en: 1. el conjunto de las opciones explicativas $O\emptyset$ adoptada por la comunidad; 2. el promedio ponderado de la distribución de las diferentes probabilidades de credibilidad que los miembros de la comunidad asignan a los elementos de $O\emptyset$; 3. el orden parcial introducido por la función M , y, 4. el criterio para la evaluación del valor explicativo que los miembros de la comunidad han incorporado al estado representando sus acuerdos compartidos.

El agente individual, siguiendo sus pautas de racionalidad, rechazará una explicación potencial en $O\emptyset$, cuando $V(E_i)$ sea negativo; permanecerá sin ningún compromiso si es cero, y se rehusará a rechazarlo si es positivo. Así, una explicación potencial en $O\emptyset$ con valor epistémico individual positivo, es una explicación en K de \emptyset . Sobre esta base, Páez señala que: $(EK\emptyset)$ la explicación en K de \emptyset , que se denota como $EK\emptyset$, es la disyunción de todas las explicaciones potenciales en $O\emptyset$ con valor epistémico individual positivo (cf. 129).

La explicación en K es objetiva, si el agente somete sus explicaciones subjetivas en K al tribunal de la intersubjetividad. Adicionalmente, si ante este tribunal esas explicaciones quedan validadas, entonces dejan de considerarse subjetivas y se consideran objetivas. La descripción completamente formalizada de la racionalidad de la elección de una explicación potencial contrastada contra el telón de fondo de las creencias del agente, le permite a Páez dar cuenta del proceso individual, subjetivo, de la explicación. En este ámbito privado, la elección de una explicación puede responder a consideraciones subjetivas, pero no por ello carentes de una cierta normatividad

(por ejemplo, un cierto requisito de consistencia). Pero lo que determina la objetividad, es decir, que la explicación sea una explicación en K, es la validación intersubjetiva de la explicación por parte de la comunidad a la que pertenece el agente. El resultado final es un tipo de aclaración que muestra que la explicación no puede ser entendida en términos puramente pragmáticos o puramente no-pragmáticos. Usando las herramientas provistas por las teorías de la *revisión de creencias* desarrollada durante las dos últimas décadas, Páez sostiene que es posible caracterizar, en términos precisos, una noción de explicación que es simultáneamente objetiva y pragmática, que no depende de las idiosincrasias de los individuos, pero que toma sus compromisos epistémicos y metas en consideración (cf. 132). En estas condiciones el análisis de Páez reclama estar situado en un punto medio que recoge lo mejor de dos mundos.

WILLIAM DUICA

Universidad Nacional de Colombia
waduicac@unal.edu.co

Salles, Ricardo. *Los estoicos y el problema de la libertad*. UNAM: Instituto de investigaciones filosóficas, 192 p. (2006)¹.

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.

1 Esta reseña fue publicada en el número anterior (134) con un par de errores corregidos en la presente publicación.

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 (t2) 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 incompatibilista 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 una *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 para 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

Castañeda, Felipe; Durán, Vicente; Hoyos, Luis Eduardo (eds.). *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del Hombre, Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia, 2007. 654 p.

La idea de producir este libro, nos cuentan los editores, surgió a partir de las diversas actividades que se organizaron para conmemorar el bicentenario de la muerte de Kant, tanto en Colombia como en el mundo. Los textos que lo componen provienen de eventos realizados en Bogotá durante el 2004, tales como la “Semana Kant 200 años” y el encuentro internacional “Kant y los límites de la razón”, y de la respuesta a la invitación hecha por los editores a sus autores. Esta obra ofrece al lector de lengua castellana una selección de autores que han estudiado la obra de Kant, y que en los últimos años han ofrecido interpretaciones o exposiciones interesantes y originales de algún aspecto de su pensamiento, con lo cual se presenta una buena muestra del estado actual de la investigación sobre la obra de Kant en el mundo. Esta compilación entonces sirve, tanto a estudiosos de la obra del filósofo, como a diferentes profesionales y académicos de las ciencias naturales y sociales interesados en la influencia de la filosofía kantiana en la ciencia y la cultura modernas.

El libro se divide en tres partes, en las que se procura reunir lo más característico de la contribución de Kant a la filosofía occidental. La primera, titulada “Verdad, realidad y subjetividad”, agrupa todo lo relacionado con la filosofía teórica de Kant. Dentro de los nueve artículos que componen esta sección, encontramos una visión general del significado histórico de la *Crítica de la razón pura* (Otfried Höffe y Félix Duque); análisis particulares de problemáticas concretas, como la de la interpretación del esquematismo trascendental (Magdalena Holguín y Alberto Rosales) y del idealismo trascendental (Ale-

jandro Rosas), el problema de la legitimidad en la Deducción Trascendental (Gonzalo Serrano), la actualidad de la concepción kantiana del yo (Perter Barmann y Efraín Lazos), así como una interpretación no representacionista del conocimiento a partir de la KrV (Pedro Stepanenko). La segunda parte, a la que los editores han llamado “Obligación, libertad y derecho”, compuesta por once artículos, reúne temas de filosofía moral (Vicente Durán, Jacinto Rivera, Luis Eduardo Hoyos, Konrad Cramer), filosofía política y del derecho (Stanley Paulson, Rodolfo Arango y Robert Alexi) y temas sobre la relación entre la moral y el derecho (Ralph Dreier, Adelino Braz y Wolfgang Kersting). Dado que Kant concibe la religión como una prolongación de la filosofía moral, también se ha incluido en esta sección un texto que se ocupa exhaustivamente de la relación entre religión y moralidad (Friedo Ricken). La última parte, titulada “Estética, historia e Ilustración”, trata temas que no caben dentro de la filosofía teórica ni moral de Kant, pero de los que él se ocupó intensamente. Se trata de la estética (Catalina González) y de temas en los que Kant se refiere a discusiones propias de su época, tales como la Ilustración (Faustino Oncina), el mal radical (Wilson Herrera), el cosmopolitismo (Francis Cheneval) y la guerra (Felipe Castañeda). De igual manera se incluye un artículo en el que se trata la relación entre filosofía crítica y política (Sergio Sevilla). Dados los criterios que utilizaron los editores para hacer la división temática, el artículo de Matthias Lutz-Bachmann debería pertenecer a la segunda sección, no a la tercera como es el caso, ya que se ocupa de “la relación entre moralidad y religión, tanto en lo personal o privado, como en los ámbitos público y político” (13).

Dada la extensión y variedad de temas del libro, no me es posible presentar una reseña que incluya todos los textos, así que expondré uno de cada sección. Teniendo en cuenta uno

de los objetivos del libro reseñado, comenzaré exponiendo un texto en el que se puede ver la actualidad del pensamiento kantiano. Luego, con el propósito de reunir dos de los temas que se tratan en la segunda parte, expondré un artículo en el que se relacionan la filosofía moral y la del derecho. De la tercera parte presentaré el único artículo sobre estética que podemos encontrar en el libro, en el que se defiende, mediante un cuidadoso argumento, la necesidad de recurrir a la retórica para explicar la idea de lo sublime de una manera que resulte más acorde con la generalidad del pensamiento kantiano.

1. El propósito de Höffe en su artículo *La Crítica de la razón pura de Kant vuelta a leer 200 años después*, es mostrar el tratamiento que se da en la *Crítica de la razón pura* (KrV) a las tres preguntas que guían el proyecto de Kant —¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?— con el fin de dar cuenta de la actualidad de la propuesta kantiana. El autor divide su artículo en tres partes: las dos primeras se van a concentrar en la primera pregunta, y la tercera se va a concentrar en la segunda y tercera preguntas.

Aunque buena parte de la KrV está dedicada a la teoría del conocimiento, Höffe sostiene —valiéndose de lo dicho por Kant en el prólogo a la segunda edición de la KrV— que el propósito principal de esta obra es dar cuenta de la moral, esto es, responder a la segunda pregunta. Él sostiene que en esta época de globalización, en la que diversas culturas comparten el mismo mundo en formas visibles y experimentables, se requiere un pensamiento que sea independiente de las culturas, esto es, se requiere de una argumentación que sea válida no etnocéntrica, sino inter y transculturalmente. Tal pensamiento se puede hallar en la obra de Kant. Dado que en la KrV se presenta lo que es general a todos los hombres y mujeres (las formas de la intuición y las categorías), Höffe encuentra en ella un cosmopolitismo, ya

no político (que es el conocido clásicamente), sino epistémico. Al haber sido constituida democráticamente, esta cosmo-polis es denominada “República epistémica mundial”, que, en últimas, sería entendida como la comunidad de todas las ciencias. En efecto, el propósito de Kant en la KrV no es hacer un pronóstico acerca del reconocimiento intercultural de la ciencia, sino una fundamentación *a priori* de la ciencia. Esta fundamentación es la que nos permite a todos ser ciudadanos *epistémicos* del mundo, lo que significa que todos tenemos la misma capacidad y vocación para conocer el mundo que compartimos. Gracias a la razón, facultad que compartimos todos en tanto humanos, podemos conocer el mundo y, por lo mismo, tener la capacidad para conocerlo. Acá también encontramos algo que, según Höffe, mostraría la actualidad de Kant: este universalismo epistémico no se reduce al género humano, pues Kant propone que, si en otros sistemas estelares, hubiese otros seres racionales y finitos (*i. e.*, que no pudieran prescindir de la sensibilidad) ellos también estarían bajo los mismos requerimientos epistémicos y, por ello, formarían potencialmente con nosotros una república epistémica mundial, con lo cual Kant estaría incluyendo en su teoría a seres extraterrestres. Ahora bien, siguiendo con la interpretación del autor, esta República epistémica mundial está al servicio de la República moral mundial; en otras palabras, el cosmopolitismo epistémico lo extiende Kant a un cosmopolitismo moral. Aunque Höffe no hace referencia a ello, debe tenerse en cuenta que, como en el caso anterior, Kant abre la posibilidad de que seres extraterrestres, en tanto racionales, pertenezcan a la república moral mundial.

Entre los diferentes rasgos que muestran la actualidad de la KrV, uno de los más interesantes probablemente es el relacionado con las ciencias contemporáneas. Höffe muestra que el idealismo de Kant lleva a la

crítica de la razón pura a mostrarse como un prominente tratado acerca de la ciencia, pero por ello corre el riesgo de ser científicamente superada. Entre los elementos que contiene la KrV que ya hace mucho fueron superados están la física newtoniana y la geometría euclidiana; sin embargo, esto no lleva a que la KrV sea superada completamente pues

[U]n examen exacto muestra precisamente que dichos supuestos, los de dar validez exclusiva a la física newtoniana y a la geometría euclidiana, no están atados a afirmaciones filosóficas de Kant. (Höffe 26)

El principio causal de Kant, según el cual “todas las alteraciones suceden según la ley del enlace entre causa y efecto” (KrV B 232; citado por Höffe 26), se relativiza acudiendo a las leyes de la probabilidad que dominan la microfísica. Sin embargo, este probabilismo, en el que ahora se basa la física (principalmente la microfísica), no suprime el principio causal de Kant, sino sólo el determinismo newtoniano (el mundo es aquello que puede ser calculado), así como el laplaciano (el mundo es algo que puede ser calculable por un ordenador que sea suficientemente grande). La única razón esgrimida por Höffe en defensa de dicho principio causal es la diferencia que Kant establece en los *Prolegómenos* entre probabilidad epistémica o presunción (a la que Kant llama “verdad conocida por fundamentos insuficientes”) y la probabilidad matemática calculable. Höffe sostiene que el principio causal de Kant no se enfrenta con la probabilidad matemática calculable y, por lo tanto, no se enfrenta con las leyes de probabilidad objetivas (*cf.* Höffe 26). Este argumento a favor de la propuesta kantiana es sin duda insatisfactorio, porque no muestra con claridad la compatibilidad entre el principio causal kantiano y la teoría de la probabilidad en la que se basa la microfísica. Pese a éste y otros argumentos que parecerían un poco insatisfactorios, lo que podemos

encontrar en este artículo es una propuesta de trabajo, pues cada uno de los aspectos presentados por Höffe merece ser tratado con mayor profundidad, en la medida en que esto permitiría, creo yo que en concordancia con el autor, mostrar una ruta adecuada al trabajo científico, y con ello soslayar problemas creados por confusiones conceptuales; por ejemplo, la KrV serviría para mostrar a los físicos que quieren hacer metafísica —por ejemplo, a los que trabajan en física cuántica— las condiciones adecuadas para hacer una física correcta (cf. Höffe 28).

Para finalizar esta primera sección puede decirse que otro argumento a favor del principio de causalidad se basa en la aplicación limitada del probabilismo en el que se basa la física, pues éste sólo se aplica a la microfísica, mas no a la astrofísica —según la teoría general de la relatividad—, ni al gran campo de la vida ordinaria que se ubica entre micro y astrofísica, ni a una parte de la teoría del caos.

Pasemos ahora a la segunda y tercera preguntas de Kant. La respuesta a la segunda pregunta, ¿qué debo hacer?, la responde el filósofo de Königsberg con la siguiente frase: “haz aquello que puede hacerte digno de ser feliz” (KrV b 836; citado por Höffe 29). A la tercera pregunta, ¿qué me es permitido esperar?, o sea a la pregunta por la felicidad, Kant responde de forma igualmente sucinta y clara:

Ser feliz, pero en una forma proporcional a la dignidad de merecerlo; nuestra razón no puede autorizar sino una medida de felicidad que corresponda con la buena conducta moral. (KrV b 834 y b 841; Citado por Höffe 30)

Kant restringe el conocimiento de la razón, mostrando que no nos es posible conocer el alma, el mundo, ni a Dios. Esta restricción le permitirá al filósofo de Königsberg dar cuenta de la libertad —que constituye el fundamento de la moralidad en la concepción kantiana— mediante la solución a la tercera antinomia. De esta manera, dicha

restricción constituye el primer paso de Kant para dar cuenta de la moralidad, ya que, a partir de ella, puede dar cuenta de la libertad práctica, que constituye el fundamento subjetivo de la moral. La característica principal de esta libertad es que es producida por la razón y carece de cualquier tipo de motivación sensible. Para dar cuenta de esta libertad, Kant se apoya en

[L]a capacidad que posee cada uno de, primero, tomar en consideración diferentes posibilidades alternativas de acción, segundo, valorarlas de cara al futuro como provechosas o perjudiciales, y, tercero, dominar los impulsos sensibles concurrentes con dicha valoración. (Höffe 30)

Ahora bien, a partir de la propuesta kantiana se pueden distinguir tres niveles en el arbitrio humano, o sea, tres sentidos de libertad. El primer sentido de libertad, o el primer nivel, se relaciona con lo que Kant va a llamar —en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*— imperativo hipotético técnico, según el cual la libertad se limita a la relación de medios y fines. Yo llevo a cabo ciertos medios para alcanzar un fin previamente elegido. El segundo nivel corresponde al imperativo hipotético pragmático. A diferencia del primer nivel, en el que puede haber diferentes fines, en el segundo nivel el fin es concreto, a saber, la felicidad, y el sujeto busca los medios más adecuados para alcanzarla. El tercer nivel se refiere al imperativo categórico. En este se suspenden las razones de determinación empírica, y la libertad práctica pura gobierna lo que corresponde a la moral, es decir, en este caso somos libres sólo cuando actuamos de acuerdo con la ley moral. Höffe expone de esta manera la propuesta moral de Kant sin hacer ningún tipo de comentario con respecto a su actualidad, lo cual es bastante criticable, como veremos a continuación.

(1) Höffe sostiene que el propósito principal de la KrV es dar cuenta de la moral,

por lo cual afirma que la república epistémica mundial está al servicio de la república moral mundial. (2) El propósito principal del autor es exponer la actualidad de la propuesta kantiana. (1) y (2) parecieran indicar que él se va a detener principalmente en la actualidad de la propuesta moral. En la primera parte de su artículo (que corresponde a la respuesta a la primera pregunta que guía la obra de Kant) expone exhaustivamente las razones por las que se puede ver la actualidad de la filosofía teórica kantiana, pero —contrario a lo que se podría pensar— en la segunda parte (que incluye la respuesta a la segunda pregunta que guía la obra de Kant) él no muestra la actualidad de la propuesta moral kantiana, con lo cual parecería que, en vez de destacarla, le otorga en su artículo un lugar secundario. Esto parece mostrar que Höffe no es consecuente con su interpretación de la obra de Kant.

Para terminar, Höffe responde a las críticas que se le pueden hacer al filósofo de Königsberg a partir de las nuevas tendencias filosóficas. Una de las tesis más importantes de Kant dice: hay un único mundo del conocer, un único mundo epistémico. Rorty critica esta tesis a partir de una breve historia de la filosofía moderna basada en dos actos: al primero lo llama retrasentalización, que consiste en la búsqueda de condiciones del conocimiento que sean independientes de la experiencia, cuya tendencia es buscar un *a priori* sintético. El segundo acto, al que Rorty llama destramentalización, consiste en presentar una teoría del conocimiento sin acudir a un aparato conceptual. Con la crítica del filósofo norteamericano,

[L]a expectativa de Kant, que consistía en llevar a la filosofía por el camino seguro de la ciencia, retrocede entonces ante el conductismo del conocimiento teórico. (Höffe 31)

Tal crítica la responde el autor siguiendo el mismo método de Rorty, valiéndose, por un lado, de un argumento de carácter

histórico (hay principios matemáticos que aún hoy se mantienen y en los que se basa la ciencia) y, por el otro, de la comparación de culturas, pues nunca ninguna cultura ha renunciado al espacio y al tiempo como formas de la intuición, ni al principio causal para explicar los sucesos. A partir de esto, Höffe sostiene que tenemos al menos cuatro serios candidatos para opciones a un *a priori* sintético: “el espacio y el tiempo, la causalidad y, en cuanto al lenguaje para misiones objetivas, la matemática” (Höffe 31), restableciendo con ello la propuesta kantiana.

II. La segunda parte del libro reúne temas de filosofía política y del derecho, filosofía moral y la relación entre ésta y la religión. En el artículo que voy a reseñar de esta sección, titulado *¿Existe un concepto moral del derecho en Kant?*, se puede ver la relación entre la moral y el derecho en Kant.

El propósito de Adelino Braz es criticar la *tesis de la independencia* —la cual lleva al fracaso del proyecto kantiano relativo a una unidad de la *Metafísica de las Costumbres*—, con el fin de mostrar que Kant elabora un concepto moral del derecho, dando con ello cuenta de la coherencia del sistema kantiano. La tesis de la independencia tiene principalmente dos características. Primera,

[L]a voluntad en el derecho sólo se manifiesta de manera heterónoma, ya que no necesita adoptar como móvil la idea del deber moral para actuar según la ley. (Braz 328)

Segunda, el derecho estricto —aquel que no está mezclado con nada ético, por lo que sólo exige fundamentos externos de determinación del arbitrio— es el objeto de la doctrina del derecho en general —aquel que tiene por objeto lo que en las acciones es exterior—. De acuerdo con esto, la doctrina del derecho —dada su heteronomía— sería independiente de una metafísica de las costumbres, en la medida en que ésta no se deduciría de un imperativo moral (que es una “proposición que manda el deber, y a partir

del cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho” (Kant MC, AA VI, 239, citado por Braz 334), ni de su decreto categórico (cf. Braz 329). Sin embargo, Kant afirma que la legislación jurídica pertenece al conjunto de las leyes *morales*, por lo cual el proyecto kantiano se muestra incoherente. Para resolver esta inconsistencia, Braz retomará la definición de metafísica de las costumbres con el propósito de presentar una interpretación del proyecto kantiano que permita establecer un concepto moral del derecho.

La metafísica de las costumbres es un sistema de principios *a priori* de la razón normativa que no tiene por objeto la naturaleza, sino la libertad del arbitrio. “Esa libertad, de la cual provienen todas las leyes, tanto en el derecho como en la ética, sólo puede ser conocida mediante el imperativo moral” (Braz 336).

El imperativo moral es una proposición que manda el deber a partir del cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho. (Kant MC, AA VI, 239; citado por Braz 334)

El concepto de derecho se presenta bajo la forma de ley categórica, no hipotética, cuya fórmula pertenece a una proposición práctica moralmente:

Obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal. (Kant MC, AA VI, 231; citado por Braz 335)

De esta manera, sostiene Braz, el derecho, constituido a partir de una ley universal de libertad, es moral en la medida en que impone un conjunto de principios normativos *a priori* e incondicionados, deducidos de la razón práctica.

Ahora queda la cuestión de si la distinción entre leyes jurídicas y leyes éticas ha de leerse según la distinción entre legalidad y moralidad, de acuerdo con lo que Kant dice en *La fundamentación de la metafísica*

de las costumbres y la *Crítica de la razón práctica*. A partir del imperativo categórico, que es una ley impuesta por la razón para constreñir la voluntad, se deducen las leyes de la libertad, calificadas como morales en la medida en que se revelan como legislaciones necesarias *a priori*, condiciones de posibilidad de la autonomía. En la ética la autonomía se aplica a la libertad de la persona, mientras que en el derecho se aplica a la voluntad general (cf. Kant MC, AA, VI, 389; citado por Braz 340), esto es, a la relación de personas libres y en acción recíproca o, en términos de Rousseau, al interés común. Así, en el caso del derecho, “cada uno debe decidir por todos lo que todos deciden por él: esa decisión es entonces una ley” (Kant R, 7522; AA XIX, 446; citado por Braz 341). En este sentido, las acciones sometidas a la coacción de la legislación jurídica se determinan a partir de una interpersonalidad entre ciudadanos mediante leyes públicas que se aplican solamente a las acciones exteriores. Lo anterior indica que la moral, como doctrina de las costumbres, abarca tanto el derecho como la ética, cuyo principio y denominador común es el imperativo categórico.

Partiendo de esta interpretación, Braz presenta una nueva taxonomía de la moral como sistema de deberes en general, la cual se puede sintetizar en el siguiente esquema:

División de la moral como sistema de los deberes en general

1. Deberes de derecho (*Rechtspflichten*)
 - 1.1. Derecho privado (*Privatrecht*)
 - 1.2. Derecho público (*Öffentliches Recht*)
2. Deberes de virtud (*Tugendpflichten*)
 - 2.1. Doctrina elemental (*Elementarlehre*)
 - 2.1.1. Dogmática (*Dogmatik*)
 - 2.1.2. Casuística (*Casuistik*)
 - 2.2. Metodología (*Methodenlehre*)

2.2.1. Didáctica (*Didaktik*)

2.2.2. Ascética (*Ascetik*)

III. Pese al evidente rechazo que Kant expresa por la retórica en la *Crítica de la facultad de juzgar* (κῦκ), Catalina González argumenta —en su artículo titulado *Las huellas de lo sublime retórico en la Tercera Crítica de Kant*— que en la “Analítica de lo sublime” se pueden encontrar huellas de algunas nociones centrales de la retórica, las cuales permiten explicar la idea de lo sublime de una manera que es más acorde con la generalidad del pensamiento kantiano,

[Y] mucho menos influenciada por la tendencia romántica que nos ha hecho ver la «Analítica de lo sublime» como lugar de explicación del «genio» en las artes” (465). El primer indicio es “la conexión entre el sentimiento de lo sublime y el reconocimiento estético de nuestra vocación racional y moral. (*Ibid.*)

y el segundo tiene que ver con la descripción que hace Kant del *progresus* y *regresus* de la imaginación en lo sublime matemático, la cual refleja la estructura retórico-poética de la amplificación que, según Longino, es la figura retórica esencial del “gran estilo” o “estilo sublime”.

Para lograr su cometido, la autora parte de la historia de la traducción del término “sublime”, el cual —aunque es tomado del *Peri Hypsous*, tratado de retórica del siglo primero escrito por Longino (al parecer nombre apócrifo)— pierde todo su peso retórico y se convierte en una noción “puramente estética”, principalmente durante el siglo XVIII inglés. Esta definición insuficiente del término —que es debida inicialmente a la interpretación de Boileau, primer traductor de la obra de Longino— es resultado del prejuicio de la modernidad contra la retórica, que era vista en aquella época, y aún en nuestros días, como el arte de producir, mediante mecanismos artificiosos, discursos altamente ornamentados para persuadir a una audiencia.

Boileau sostiene que

[L]o sublime en Longino no guarda ninguna relación con el llamado estilo sublime o grandilocuente de la retórica clásica, sino que lo sublime sólo designa un cierto tipo de ideas que el artista concibe y expresa llanamente, sin necesidad de acudir a artificios de estilo. (Catalina 466)

En contra de esta posición, la autora muestra que es incorrecto prescindir de la retórica para explicar lo sublime, en la medida en que lo sublime opera dentro de los límites de la retórica. En efecto, los dos están compuestos por fuentes naturales (grandes ideas y emociones fuertes) y fuentes artificiales (la elección de figuras, la composición elevada y la dicción noble). No obstante, pese a tener los mismos tipos de componentes, los de la retórica exceden a los de lo sublime (a la retórica se sumaría la memoria), razón por la que Catalina sostiene que lo sublime opera dentro de los límites de la retórica (*cf.* 467). El error de Boileau es que sólo tiene en cuenta las fuentes naturales de lo sublime, lo que conlleva a una interpretación romántica de este término, a situarlo en un contexto exclusivamente psicológico, que lo despoja de todo su valor retórico, pues —según Boileau— sólo de esta manera el concepto puede tener un significado “puramente estético”.

Como lo menciona Jeffrey Walter, el objetivo de Longino con su tratado no era proponer el ideal estético del genio, como se ha creído a partir de Boileau, sino precisamente lo contrario, esto es, referirse al “gran estilo”, o “estilo grandilocuente” de la retórica clásica (467).

El gran estilo es lo que caracteriza —en términos de Cicerón— al orador perfecto, al gran orador, que es concebido como “un hombre moralmente idóneo, de amplia formación humanista, de perspectiva abierta y liberal, y de imagen vivaz. No en vano Longino dice: “lo sublime es el eco de un espíritu noble” (469).

Así, a través de las propuestas de Burke y sus contemporáneos, Kant adquiere una

idea de lo sublime totalmente desprovista de su connotación retórica y altamente psicologizada. Sin embargo, ya desde *Las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, se percibe su tendencia a relacionar lo sublime con contenidos no burlescos y más cercanos al contenido retórico de la noción; por ejemplo, a relacionarlo con el sentimiento de respeto moral y el cultivo de la racionalidad. En la *κυκ*, por otro lado, ya se ve con claridad el contenido retórico de la noción de lo sublime. En efecto, para Kant lo sublime es “una conmoción del ánimo, un movimiento violento del espíritu, y, como tal, una *excepción* a la actividad armoniosa de nuestras facultades” (Catalina 470). Ahora bien, para que esta excepción se dé, se requiere que el hombre haya tenido una educación adecuada, que haya

[E]ntrenado imaginación, razón y sentimiento, de modo que la imaginación sea vigorosa; la razón autónoma; y el sentimiento consonante con la ley moral. (Catalina 471)

Según lo dicho, el hombre que —para Kant— puede tener la disposición sensible que hace posible el sentimiento de lo sublime, es muy similar al que Cicerón llama “orador perfecto”.

Ahora bien, lo sublime no es el resultado de un “chispazo genial”, sino el resultado de una estructura estética determinada que puede encontrarse tanto en la naturaleza como en las artes, y, entre estas últimas, nos dice la autora, principalmente en la oratoria. Esta estructura produce en el observador el *progressus* de la imaginación hacia el infinito y su *regressus*, o fracaso, al no obtener una intuición correspondiente a la totalidad del objeto percibido.

Si el discurso del “orador perfecto” busca ocasionar el sentimiento de lo sublime en su audiencia, el “gran estilo” ha de poseer dicha estructura. Los fenómenos naturales que producen el sentimiento de lo sublime lo hacen en virtud de su ilimitación. Pero las

obras de arte, especialmente las discursivas, no son ilimitadas. Por ello se pregunta la autora: “¿cómo logra entonces la retórica, y más específicamente el estilo grandilocuente, re-producir esta «ilimitación» de la naturaleza?” (472).

La “amplificación” —figura considerada por Longino como el “cuerpo” de la sublimidad y, según la autora, la estrategia retórica más importante de las que expone Longino— es la estructura del discurso que ocasiona lo sublime.

Un discurso amplificado presenta a la audiencia un flujo rápido de imágenes que muestran aspectos diferentes de una misma idea. La sucesión de imágenes a ritmo acelerado requiere el uso de conectores en vez de puntos aparte, los cuales marcan la insistencia del orador en la idea que se desea representar. El argumento es así enfatizado a la vez que exhaustivamente examinado, y el escucha queda literalmente “exhausto”, con la sensación de que una gran violencia se ha ejercido sobre su imaginación. [En la mayoría de los casos] el resultado es, indudablemente, una fuerte remoción de los sentimientos morales del escucha, y la adherencia inmediata con la causa del orador.

De esta manera, lo sublime en Kant puede ser entendido como la expresión estética del sentimiento de respeto por la ley moral. Así, si el resultado de lo sublime es la adherencia de la audiencia al punto de vista del orador, esto es así porque la audiencia ha descubierto su propia capacidad y deseo de seguir el mandato de la razón, mandato que es común al orador y al escucha, pero que el orador, como hombre cultivado y libre pensador, ha reconocido y asumido previamente.

JOSÉ TOVAR

Universidad Nacional de Colombia

jtovar@unal.edu.co