

ficación sugerida por Rawls. En vista de que el dolor no es necesario ni suficiente para hablar de castigo, se sustituye por la privación de derechos. A esta luz trata de analizar las teorías que han intentado justificar la institución del castigo, apuntando que algunos rasgos del retribucionismo, junto con otras consideraciones no-retribucionistas, son racionalmente indispensables en la justificación. Sus conclusiones son (1) que el castigo involucra esencialmente consecuencias negativas, (2) que muchos abusos se cometen en nombre del castigo, (3) que mientras no desaparezca o disminuya el crimen, no hay probabilidades de que el castigo desaparezca, por lo cual esta institución humana, con un pasado desdichado y con un futuro probablemente nada glorioso, es, sin embargo, la menos destructiva de las alternativas viables.

JAVIER ESQUIVEL

The Gifford Lectures 1972/73. *The Development of Mind*. Edinburgh: University Press, 1973, 151 pp.

Estas conferencias representan la continuación de un simposio interdisciplinario cuyo primer volumen reseñé anteriormente.* De nuevo participan dos filósofos (A. Kenny y J. Lucas) y dos biólogos (Longuet-Higgins y C. Waddington). Esta vez se pretende examinar el tema del desarrollo de la mente, aunque con gran laxitud, como se apreciará en lo que sigue.

En su primera intervención Longuet-Higgins trata el tema de las fronteras de la psicología, preguntándose por qué la evolución produjo mentes y por qué se desarrolla la mente conforme crecemos. Acerca de la primera pregunta, nos dice que cuando conozcamos más acerca de la evolución de nuestra especie sabremos cómo se produjeron las mentes, pero nunca sabremos el porqué. Sobre la segunda cuestión, alega que gracias a Piaget conocemos cómo se desarrolla la mente del niño aunque tengamos una idea muy pobre de por qué ocurre así.

Para contestar el primer *por qué* necesitamos una perspectiva más amplia de la evolución, la cual incluye entender mejor los programas codificados inmersos en los cromosomas. El segundo *por qué* exige saber cómo se crean nuevos genes en los cromosomas; la evidencia apunta hacia una explicación muy parca, a saber: por sucesos completamente ocasionales.

Longuet-Higgins cree que los *cómo* están dentro del campo de la ciencia, pero los *por qué* no siempre lo están: las leyes que deman-

* Cf. *Crítica* No. 28, Vol. X, abril 1978.

dan estos últimos son de una generalidad tal que ya no pueden explicarse científicamente.

John Lucas, en su conferencia "Explicaciones de lo mental", aboga por un dualismo en las explicaciones, las cuales nos ayudan a contemplar las mismas cosas, como con dos lentes, aunque a veces no podamos integrar las imágenes que ambos nos entregan. Lucas concuerda en que hay *por qué*s donde hay un paradigma de racionalidad y *cómo*s donde el paradigma es de regularidad. Los primeros son importantes porque al contestarlos se plantean otras preguntas que los científicos deben responder. Así, por ejemplo, la explicación de por qué la pupila se contrae describe una correlación funcional entre el iris, la pupila y la luz que sugiere una línea de investigación fisiológica acerca de las contracciones y el carácter de los músculos, etc. Lucas no se resigna a aceptar que los *por qué* no se puedan responder y solamente concede que no se pueden responder dentro de los límites de la ciencia, lo cual muestra, por otra parte, las demarcaciones de esos límites.

En su réplica, Waddington observa que el paradigma de regularidad presupone el paradigma de racionalidad, es decir, que los conceptos que usamos en las ciencias están profundamente influidos por los principios de la racionalidad, que son los que rigen nuestra conceptualización misma del mundo.

Kenny distingue entre explicaciones teleológicas acerca de las actividades de los organismos y explicaciones teleológicas acerca de la existencia de los organismos. Aristóteles se ocupó de las primeras y Darwin de las últimas y se trata de dos tipos de explicaciones que no entran en conflicto. Kenny distingue dentro de las primeras las que se basan en regularidades (*contra* Lucas) y las que no lo hacen, las cuales descubrimos mediante la comunicación y el lenguaje. Lo importante es que ninguna de ellas parece llevar al descubrimiento de explicaciones teleológicas que puedan aplicarse al curso de la historia o al universo como un todo. Lucas no dice nada que elimine la duda que nos participa Kenny.

En su primera conferencia, "El origen del alma", Kenny define a la mente como "la capacidad de adquirir habilidades intelectuales", lo cual complementa diciendo:

[Es] la habilidad de operar con símbolos de tal manera que es la propia actividad la que los convierte en símbolos y les confiere significado (p. 47).

El autor observa que su definición no elimina el tener fines a largo plazo: puesto que significar incluye tener intenciones. La mente incluye al intelecto y a la voluntad; tener una mente no incluye el

hacer y usar instrumentos, pero sí incluye la autoconciencia que presupone la conciencia sensoria y el lenguaje.

Kenny ve una afinidad entre su tesis y la tesis platónica del alma. Sin embargo, Platón sostuvo la inmortalidad de la mente, cosa que el primero rechaza en razón de una falacia que atribuye a Platón. Para Kenny el alma es una capacidad de un cierto tipo de cuerpo. Ahora bien, las capacidades son diferentes a la vez de su ejercicio y de su vehículo. Así, por ejemplo, el tequila tiene la capacidad de intoxicar, pero sólo si se lo bebe en demasía, y el vehículo es el líquido alcohólico. Esta distinción le sirve a Kenny para tipificar dos clases de reduccionismo y dejarlos de lado como erróneos.

Por otra parte, Kenny quiere apartarse del trascendentalismo que imagina las capacidades como realidades espectrales o vehículos insustanciales; no quiere ni el reduccionismo conductista (reducción de las capacidades a sus ejercicios); ni el materialismo del sistema nervioso central (reduccionismo a un vehículo); ni el trascendentalismo de Platón. El alma debe concebirse como ligada al cuerpo, pero ¿cómo?, ¿en qué grado?

Kenny rechaza la caracterización de Aristóteles del alma como forma del cuerpo o principio de vida y pasa a discutir la cuestión del origen del alma intelectual, donde hay dos posiciones en la patristica, a saber, la de San Jerónimo y la de San Agustín. El primero sostiene que cada alma individual es creada por Dios, mientras que el segundo sostiene que el alma individual se hereda de las almas de los padres, al igual que el cuerpo de un individuo se hereda del de los padres.

Kenny apunta que los aristotélicos deben rechazar la cuestión del origen del alma como un sin sentido, pues siendo el alma una forma no puede ser generada. Para Kenny la única pregunta admisible es la de por qué los hombres tienen las capacidades intelectuales que poseen. En este punto Kenny se limita a identificar la tesis de Lucas con San Jerónimo y la de Longuet-Higgins con la de San Agustín y termina atribuyendo a este último la tesis del alma como un homúnculo (de lo cual se retracta en una discusión posterior).

En verdad, la economía de Kenny resulta desconcertante: lo importante no es decir que el alma está conectada con el cuerpo (esto sólo es el inicio del problema) sino cuál es la naturaleza y consecuencias de esta conexión.

En su segunda conferencia, "El origen del lenguaje", Kenny busca explicar cómo la gente pudo haber comenzado a operar con símbolos y encuentra una dificultad fundamental, a su juicio, para cualquier explicación evolucionista del origen del lenguaje, a saber, que el lenguaje es una actividad social, convencional y gobernada por reglas. Parece que ningún hecho que se mencione puede dar

lugar a esa convención regulada. Kenny llega a plantear un argumento *a priori* aparentemente devastador: el lenguaje no pudo evolucionar porque la evolución supone el tener antecesores y el primer hombre o generación no pudo aprender el lenguaje de sus ancestros, quienes no pudieron tener un lenguaje (pues si lo hubiesen tenido tendrían que haberlo aprendido de otros), por lo tanto, la posesión del lenguaje debe concebirse como no evolutiva (¿un "salto"?). Kenny asienta que la misma dificultad con el origen del lenguaje surge para una teoría como la del innatismo (aunque con complicaciones adicionales). Peor librada resulta la teoría que explica el origen del lenguaje a partir de sistemas de comunicación no-humanos; Kenny piensa que es imposible extraer de ellos la práctica de seguir una regla.

Hay otros artículos y discusiones interesantes sobre la evolución de la mente (Waddington), mentes posibles (Longuet-Higgins) y la génesis de la mente (Lucas). También aparecen dos tipos de diálogos, a saber, uno en que los asistentes plantean preguntas a los cuatro ponentes y otro en la que los ponentes se plantean preguntas entre sí.

Como en el volumen anterior, Kenny se revela como el más fuerte filosóficamente. Sin embargo, la duda permanece acerca de si Kenny es realmente fuerte o si sus oponentes son demasiado débiles, filosóficamente hablando. La tesis de que lo esencial de lo mental es el lenguaje no es clara y uno se queda con la duda acerca de si debe entenderse como un análisis reductivo de las mentes al lenguaje. Por otra parte, decir que el lenguaje es una actividad regulada y por ello inexplicable desde el punto de vista de la evolución, produce el incómodo resultado de concebir al lenguaje en un limbo, desconectado del resto del mundo, y también suscita la presunción de un dualismo de las explicaciones, pues la actividad gobernada por reglas no parece admitir la descripción causal.

Todo esto sirve para mostrar la utilidad de estos volúmenes pero también para apreciar sus limitaciones.

ENRIQUE VILLANUEVA

Stephen Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy. An Interpretation from Within*. New York: Cornell University Press, 1976, 335 pp.

En el pensamiento político occidental, Rousseau ocupa un lugar crucial. Su estilo, y lo sugerente e imaginativo de su pensamiento, provocan interpretaciones a veces incompatibles entre sí. Siempre