

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

190
061
7465
19/19
Peter F. Strawson

Libertad y resentimiento

Y otros ensayos

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y ética*
18. T.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G.E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger / M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré, *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson, *Libertad y resentimiento*

Introducción de Juan José Acero

AF 98541 /
322525
Ediciones Paidós

I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona-Buenos Aires-México

Título original: *Freedom and resentment and other essays*
Publicado en inglés por Methuen and Co. Ltd., Londres

SUMARIO

Traducción de Juan José Acero

Cubierta de Mario Eskenazi

Introducción, <i>Juan José Acero</i>	9
1. Libertad y resentimiento	37
2. Moralidad social e ideal individual	69
3. Las <i>Investigaciones filosóficas</i> de Wittgenstein	93
4. Yo, mente y cuerpo	139
5. La valoración estética y la obra de arte	151
6. ¿No es nunca la existencia un predicado?	165
7. Sobre la comprensión de la estructura de nuestro lenguaje	177

1.ª edición, 1995

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1974 by P.F. Strawson

© de esta edición

Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación
de la Universidad Autónoma de Barcelona,
08193 Bellaterra

ISBN: 84-493-0130-0

Depósito legal. B-13.898/1995

Impreso en Novagràfik, S.L.
Pulcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

STRAWSON, EL ANÁLISIS FILOSÓFICO Y NUESTRO EQUIPAMIENTO MENTAL

Sir Peter Frederick Strawson (nacido en 1919) se educó en la Universidad de Oxford, donde llegó a ocupar la cátedra Waynflete de Filosofía Metafísica del Magdalen College de esa misma universidad. En ella sucedió a Gilbert Ryle tras la jubilación de éste en 1968. Para entonces, Strawson había sido miembro del University College de Oxford durante dos décadas y publicado libros tan notables como su *Introduction to Logical Theory* (1952), *Individuals* (1959), *The Bounds of Sense* (1966)¹ o como *Analysis and Metaphysics* (1992),² el último de sus libros sistemáticos que es, a la vez, una excelente y personal introducción a la filosofía. También ha sido el autor de un elevado número de ensayos muy influyentes, que han dado lugar a recopilaciones tan clásicas como sus *Logico-linguistic Papers* (1971).³

Junto a Gilbert Ryle, John Austin, Alfred Ayer, Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Geoffrey Warnock, Richard Hare, Paul Grice

1. Las referencias de las versiones castellanas de estas obras son las siguientes: *Introducción a una teoría de la lógica*, traducción de J. Ameller V., Buenos Aires: Editorial Nova, 1969; *Individuos*, traducción de Alfonso García Suárez y Luis Valdés Villanueva, Madrid: Taurus Humanidades, 1989; *Los límites del sentido*, traducción de Carlos Thiebaut Luis-André, Madrid: *Revista de Occidente*, 1975.

2. Publicado por Oxford University Press. La primera versión de esta obra que llegó a los lectores fue la francesa, que fue publicada por J. Vrin en 1989 con el título de *Analyse et métaphysique*.

3. *Ensayos lógico-lingüísticos*, traducción de Alfonso García Suárez y Luis Valdés Villanueva, Madrid: Tecnos 1983.

y otros más, Strawson perteneció a uno de los grupos filosóficos más influyentes de las décadas intermedias de nuestro siglo: una generación que, casi paralelamente a lo que sucedió en Cambridge, contribuyó a renovar la filosofía británica contemporánea desde la Universidad de Oxford. La diferencia entre ambos centros estribó en que, mientras que en el primero el idealismo de la generación precedente, encabezada por Bradley y McTaggart, fue barrido por Bertrand Russell y Edward Moore en los primeros años del siglo, en Oxford fue una concepción de la filosofía vertida hacia las lenguas y los autores clásicos y muy centrada en sí misma —aunque cultivada con un grado de excelencia notable por autores como Prichard, Joachim, Joseph o Hardie, apenas conocidos fuera del escenario filosófico local— la que se vio rebasada, tres décadas más tarde, por las nuevas tendencias y, sobre todo, por mentes más creadoras e inquietas que las de quienes les habían precedido. Mucho de semejante renovación se inició con la publicación de la obra de Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* (1936), una exposición radical, dogmática y casi arbitraria en ocasiones, de partes significativas del ideario del positivismo lógico, el movimiento gestado en Viena durante la segunda mitad de la década anterior que cristalizó con la aparición de la revista *Analysis* y se extendió hasta bien entrada la década de los años sesenta. A todo ese amplio período pertenecen las famosas reuniones de los *Thursday evenings*, primero, y las de las *Saturday mornings*, después, de las que tan sugerentemente han escrito Berlin o Warnock.⁴ En ellas se llegaba al extremo de leer y discutir oración por oración porciones significativas de obras como la *Ética a Nicómaco* aristotélica, *Los fundamentos de la aritmética* de Frege, las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein o las *Estructuras sintácticas* de Noam Chomsky. Mejor que argüir en pro o en contra de grandes doctrinas o sistemas, el espíritu de trabajo era mucho más afín al reconocimiento de la importancia de las cuestiones menores, que podían formularse con

4. Véase I. Berlin, «Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy» y G. Warnock, «Saturday Mornings», ambas en I. Berlin et al. (comps.): *Essays on J. L. Austin*, Oxford: Clarendon Press, 1973.

claridad, tratarse en todos sus pormenores y dar lugar al acuerdo de muchos y al avance sostenido en filosofía. El caso es que, como ha contado Paul Grice,⁵ entre los aires vieneses insuflados por Ayer, inicialmente el *enfant terrible* del grupo, los esfuerzos de Ryle, la autoridad intelectual que se le reconocía a Austin y el peso del disgusto que le causaba el tradicional desorden de los filósofos, así como la brillantez de una nueva generación de jóvenes filósofos, todo ello contribuyó para hacer de Oxford un punto de referencia de la filosofía mundial.

La meticulosidad de procedimiento de la que acabo de dejar constancia en forma de anécdota puede consignarse igualmente en Strawson, uno de esos filósofos jóvenes aludidos. En el desarrollo de su potencialidad como filósofo seguramente desempeñó un papel importante la intensa colaboración que sostuvo con Grice, que fue inicialmente su tutor y luego su colega en Oxford. La colaboración se tradujo en seminarios y otras actividades académicas llevadas a cabo de forma conjunta. Entre los frutos de su colaboración se cuenta, por ejemplo, parte de los contenidos que Strawson plasmaría en *Individuals*, quizá la más destacada de sus obras y, en cualquier caso, una cuya temática domina la mayor parte de su producción posterior; y se cuenta también un famoso ensayo, «En defensa de un dogma» (1956), en el que Grice y Strawson dieron réplica al influyente escrito de Willard V. Quine «Dos dogmas del empirismo» (1951), reivindicando el dogma de la distinción analítico/sintético, de la distinción entre verdades en virtud del lenguaje y verdades en virtud de los hechos. Casi cuatro décadas después de su publicación, ese ensayo sigue proporcionando argumentos de gran interés a los críticos del empirismo sin dogmas de Quine. En toda esa labor, Grice y Strawson emplearon un método que el primero ha descrito con las siguientes palabras:

Consumíamos vastas cantidades de tiempo en exploraciones filosóficas sistemáticas y asistemáticas [...]. Nuestro método de

5. Véase su «Reply to Richards», en R. Grandy y R. Warner (comps.): *Philosophical Grounds of Rationality*, Oxford: Clarendon Press, 1986.

composición era laborioso en extremo; la obra se construía oración a oración, sin escribir nada hasta que nos hubiésemos puesto de acuerdo, lo cual muy a menudo llevaba bastante tiempo. Las exigencias del procedimiento acabaron finalmente con él. Durante este período de colaboración, como es de esperar, desarrollamos un cuerpo considerable de opiniones comunes; pero un aspecto de ella, más importante a mi modo de ver, fue la extraordinaria afinidad de *rappor*t intelectual que llegamos a tener; otra gente se quejaba en ocasiones de que, cuando nos dirigíamos el uno al otro, nuestra expresión tendía a ser tan concisa que resultaba ininteligible a terceras partes («Reply to Richards», *loc. cit.*, págs. 48 y sigs.).

Quizá lleven a pensar declaraciones como éstas que los filósofos de Oxford constituían un grupo homogéneo que seguía machaconamente una férrea gimnasia mental que no admitía deserciones. La verdad es más bien que los testimonios que poseemos de quienes participaron en las reuniones citadas insisten en lo contrario. De hecho, fueron varios los grupos de filósofos de Oxford: quienes gravitaban en mayor medida hacia Ryle, quienes reconocían a Austin un cierto liderazgo intelectual y quienes miraban en dirección a Cambridge, y en particular a Ludwig Wittgenstein, a la hora de reconocer deudas intelectuales. Y es verdad, asimismo, que la independencia de estilo y contenidos de pensamiento de sus miembros apenas si respaldan, como ha subrayado Grice, que formasen una escuela filosófica propiamente dicha. Incluso dentro del denominado Grupo de Juego, del que también formaba parte Strawson, pocas cosas en común existían por encima de una fe declarada en el intercambio y el análisis sostenido conjuntamente para conseguir el acuerdo por una vía racional.

Sintomático de esta actitud resulta el hecho de que, a diferencia de lo que ha sucedido en este siglo con las escuelas filosóficas propiamente dichas del movimiento analítico, la de Oxford careció del sesgo polémico o crítico del positivismo y el empirismo lógicos, con su rechazo de la metafísica; ni tampoco hizo bandera del principio de que la filosofía no es un cuerpo de doctrina, como sostuvo Wittgenstein en el *Tractatus*

Logico-Philosophicus. Así, Michael Dummett ha escrito⁶ que en el Oxford de Ryle se consideraba a Heidegger una figura cómica, demasiado absurda para ser tomada en serio. El enemigo real, el paradigma del error filosófico era Rudolf Carnap; y era el enemigo por lo desmañado de su metodología filosófica, por su propensión a cultivar el espíritu de sistema erigiendo edificios conceptuales e introduciendo un complejo aparato técnico antes de haberse asegurado de que el levantamiento del edificio iba a tener lugar sobre terreno bien asentado. *La construcción lógica del mundo*, mejor que *Ser y tiempo*, sería el prototipo de obra filosófica que no habría de haberse escrito si se hubiese percibido cuán injustificadas resultaban —siguiendo casi literalmente una frase de Grice— las prisas de los tecnólogos. La labor del filósofo, se entendía, debe *comenzar* con un examen cuidadoso de los rasgos del discurso ordinario, describiendo con detalle el uso cotidiano de las expresiones en que plasma sus conceptos y las circunstancias en que su empleo resultaría adecuado. Aunque los filósofos de Oxford sin excepción consideraban que el pensamiento filosófico propiamente dicho vendría a continuación, es esa primera convicción lo que ha hecho que sea un lugar común emplear hoy rótulos como «Filosofía Analítica del Lenguaje Ordinario» o «Análisis Oxoniense» para la labor y la producción de este grupo de filósofos. Pero, como sucede con los tópicos, esa idea, que es sólo en parte verdadera, hace que pasen desapercibidos matices y diferencias de importancia. No es éste el lugar en el que acometer la labor de efectuar las rectificaciones necesarias;⁷ pero sí que es una buena

6. «Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be?», en *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), pág. 437.

7. Un análisis crítico del movimiento de Oxford muy citado en años anteriores es el libro de E. Gellner *Words and Things*, publicado en 1959. (La traducción castellana, de Mónica Acheroff, fue publicada por Editorial Tecnos en 1962.) Una réplica a Gellner poco sospechosa se halla en el ensayo de M. Dummett «Oxford Philosophy», *loc. cit.* Hablo de réplica poco sospechosa, puesto que Dummett perteneció a ese grupo de filósofos de Oxford a quienes inspiró más bien la obra de Wittgenstein. A mi modo de ver, sin embargo, la

ocasión para incidir en algunos de los rasgos peculiares que aporta la figura y la obra de Strawson al polifacético cuadro del Análisis Oxoniense.

Oxford
 I
 Análisis del lenguaje ordinario

En un sentido, Strawson es un filósofo del lenguaje ordinario; y, como tal, alguien que piensa que el lenguaje de cada día merece la más considerada atención del filósofo. Esta convicción aparece enunciada abiertamente en la Introducción a *Individuos*, en donde escribe que «[h]asta un cierto punto el confiar en un atento examen del uso efectivo de las palabras es el mejor camino, y en realidad el único seguro, en filosofía» (pág. 13). Sin embargo, Strawson encaja en este diagnóstico por razones que difieren con claridad de las de otros que han opinado de la misma forma; razones no enteramente conciliables con las de Ludwig Wittgenstein y, como ahora se dice, ortogonales a las de filósofos más próximos a Strawson, como Austin o Grice. Lo interesante, entonces, es ver lo que de específico hay en los puntos de vista de Strawson.

†De un lado, Strawson no comparte con Wittgenstein una concepción puramente terapéutica del análisis del lenguaje; no comparte la convicción de que el cometido del filósofo consista *exclusivamente* en poner fin a las cuestiones —es decir, a las típicas obsesiones— filosóficas, devolviendo los usos de las palabras a los lugares a los que de forma natural pertenecen o reconduciendo las palabras de su empleo metafísico a su uso cotidiano. Los problemas filosóficos tendrían su origen,

mejor defensa de la llamada Filosofía del Lenguaje Ordinario es la que hace Grice en «Reply to Richards», así como en sus ensayos «Postwar Oxford Philosophy» y «Conceptual Analysis and the Province of Philosophy», ambos en *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. Al quejarse de la incompreensión padecida por la filosofía analítica practicada en Oxford, Grice ha contrapuesto (véase «Reply to Richards», *loc. cit.*, pág. 51) los viejos muros de piedra de Oxford y Cambridge a los de ladrillo rojo. Estos últimos son, sospecho, los de Harvard, en donde las ideas de Carnap habían encontrado un campo abonado.

según ese punto de vista, en una comprensión equivocada de algunos de nuestros conceptos. Strawson, como verá el lector, adopta ante los problemas de la filosofía una actitud que, si se la compara con la propugnada por Wittgenstein, tiene un talante claramente constructivo. Frente a la analogía del filósofo como terapeuta, en *Analysis and Metaphysics* especialmente Strawson introduce y elabora una de cuño propio: la del filósofo como gramático. El filósofo, según esta analogía, más que a alguien que cura enfermedades se parece a alguien cuyo objetivo consiste en descubrir y enunciar los principios abstractos que subyacen a una competencia o un conocimiento implícitos. El gramático trata de poner al descubierto los principios gramaticales que subyacen a la competencia que cada cual tiene de su propia lengua, los principios que tácitamente seguimos cuando hablamos y comprendemos nuestro lenguaje. Esta labor, claro está, no es una tarea negativa o meramente correctora; no consiste en detectar y poner remedio a los usos equivocados o desencaminados de las palabras. Es mucho más que eso: es un trabajo constructivo que busca poner al descubierto una cierta estructura subyacente, algo que permitirá que esa capacidad sea mejor comprendida. Este reproche a Wittgenstein, explícito en *Analysis and Metaphysics*, aparece también en «Las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein», un ensayo incorporado en la presente recopilación:

Ahora bien, incluso si comenzamos por un propósito terapéutico, nuestro interés podría no agotarse una vez que ese propósito haya sido logrado; y puede quedar espacio a una investigación de la lógica de conjuntos de conceptos, que comience sin más objetivo que el de desenmarañar y poner orden en las complejidades, por el simple gusto de hacer tal cosa. Pero, entonces, a medida que crece el deseo de presentar los hechos sistemáticamente, los fines terapéuticos se hacen secundarios (véase más abajo, pág. XCI).

También, sin embargo, son perceptibles diferencias en las posiciones respectivas de Austin y Grice, de una parte, y de Strawson, de otra. En «Un alegato en pro de las excusas» —el

ensayo por excelencia en el que hizo explícita su orientación metafilosófica—, Austin escribió:

Ciertamente el lenguaje ordinario no puede tener la pretensión de ser la última palabra, si es que existe tal cosa. Incorpora, realmente, algo mejor que la metafísica de la Edad de Piedra, a saber, como se dijo: la experiencia y la agudeza heredada de muchas generaciones de hombres. Ahora bien, esa agudeza se ha centrado primariamente en las ocupaciones prácticas de la vida. Si una distinción funciona bien para los propósitos prácticos de la vida ordinaria (lo cual no deja de ser una hazaña, pues incluso la vida ordinaria está llena de casos difíciles), entonces es seguro que tiene que haber algo en ella, algo remarcará; aunque es bastante de esperar que no sea la mejor forma de ordenar las cosas si nuestros intereses son más amplios o más intelectuales que los ordinarios.⁸

Si estas palabras expresan la idea de que el análisis del lenguaje forma parte de tarea *preliminar* del filósofo, entonces Strawson no acabaría de encajar en semejante molde. Para Strawson, la relación existente entre el lenguaje y la filosofía es bastante más directa que como Austin la concibió: mejor que una labor preliminar de la reflexión filosófica, el análisis del lenguaje *sería* la filosofía misma. Y lo sería en un sentido sustantivo, incluso tradicional, de «filosofía». El lenguaje estaría ahora en el foco de la atención del filósofo por dos razones. Lo estaría, primero, porque en él se reflejan los elementos que

8. En sus *Ensayos filosóficos* (traducción de Alfonso García Suárez, Madrid: *Revista de Occidente*, 1975), pág. 177. La opinión de Grice se refleja bien en las siguientes palabras: «En mi opinión, es una parte importante de la tarea del filósofo, aunque en manera alguna toda ella, analizar, describir o caracterizar (en términos tan generales como sea posible) el uso o usos ordinarios de ciertas expresiones o clases de expresiones. Si filósofo sobre la noción de causa, o sobre la de percepción, o las de conocimiento y creencia, es de esperar que me vea a mí mismo considerando, entre otras cosas, en qué género de situaciones de nuestro habla cotidiana debería (y también en cuáles no debería) querer decir de algo que causa que otra cosa suceda.» («Postwar Oxford Philosophy», *loc. cit.*, pág. 172.) Las ideas de Grice sobre esta cuestión se exponen, además de en este ensayo, en «Conceptual Analysis and the Province of Philosophy» y en su «Reply to Richards», ambos citados más arriba.

integran eso que Strawson denomina nuestro «equipamiento conceptual», los conceptos en términos de los cuales se nos hace comprensible el mundo y gracias a los cuales tenemos experiencia de él. Y lo estaría, en segundo lugar, porque es a través del lenguaje que tenemos acceso a una gran parte de ese equipamiento. Pero el lenguaje —he aquí lo importante— no encierra la última palabra del asunto. El lenguaje apenas si deja entrever algo más que bordes o retazos fragmentarios del sistema de conceptos y de conexiones conceptuales sobre los que descansan los hábitos y estilos de pensamiento que tenemos y de los que sacamos partido en nuestros razonamientos y conjeturas.⁹

Esta concepción de la filosofía suscita dos preguntas: ¿Qué hace necesario disponer de tal explicación? Y ¿por qué compete a la filosofía esta tarea? La primera pregunta se responde acudiendo a la analogía de la gramática:

En las transacciones que mantenemos nosotros con el mundo manejamos un equipamiento conceptual enormemente rico, complicado y afinado; pero no se enseña, ni se podría enseñar, a dominar los elementos que integran este formidable equipamiento cuando se nos enseña la *teoría* de su empleo.⁹

Es la necesidad de comprender ese equipamiento conceptual con que negociamos nuestros asuntos con el mundo lo que lleva al filósofo a tratar de elaborar una teoría explícita y sistemática del uso de nuestros conceptos; una teoría que especifique cuáles son los conceptos con los que entendemos el mundo e interpretamos nuestra acción en él y cuáles sus relaciones recíprocas. Es cierto que la relación entre lenguaje y pensamiento es íntima; y que, por ello, es este segundo término —y, en especial, sus partes constituyentes, los *conceptos* y su estructura, la *estructura conceptual*— lo que ha de acaparar para Strawson la atención del filósofo. Pero también es igualmente cierto que ni los conceptos ni la estructura conceptual se hallan ahí, a la vista de todos; pues el que la explotación del

9. *Analysis and metaphysics*, página 6.

sistema conceptual sea cosa de cada día y de cada momento, no implica que podamos conocer ni sus elementos y organización ni los principios de su empleo conocerlos sin emprender abstractas y sinuosas investigaciones. La estructura tras la cual anda el filósofo, se nos dice en *Individuos*, «no se muestra fácilmente en la superficie del lenguaje, sino que yace sumergida» (pág. 14). Así entendida, la filosofía es esencialmente análisis conceptual; y el objetivo de este análisis es el de proporcionar una explicación sistemática de nuestra estructura conceptual. El cometido de la filosofía, puede concluirse, es el análisis del pensamiento.

Para la segunda pregunta también dispone Strawson de una respuesta. Si analizar un concepto *C* es proporcionar condiciones que determinen cuándo algo, *x*, cae o no bajo el concepto *C* —es decir, cuándo *x* es un *C* y cuándo no—, ¿qué tiene esta empresa de filosófica? La respuesta de Strawson es que una parte al menos de ella, y en cualquier caso una parte importante, es filosófica por derecho propio e indistinguible de la que una vez fue considerada la reina de las ciencias: la metafísica. En *Individuos*, como es conocido, Strawson distinguió entre *metafísica descriptiva* y *metafísica revisionista*. La primera, que responde a la teoría y la práctica filosóficas de Strawson, se preocupa por determinar cuáles son los elementos fundamentales de nuestra estructura conceptual y por descubrir las relaciones que guardan entre sí los elementos que ocupen posiciones dentro de ella. La metafísica revisionista, por su parte, contraria como es al *statu quo*, «se ocupa de producir una estructura mejor» (*op. cit.*, pág. 13). Como filósofo, la actitud de Strawson no es la de un revisionista.¹⁰ Desde los

10. La actitud contraria al revisionismo está también presente en Austin y Grice. En «Un alegato en pro de las excusas» (*loc. cit.*, pág. 174), se lee:

[...] nuestro común *stock* de palabras incorpora todas las distinciones que los hombres han hallado conveniente hacer, y las conexiones que han hallado conveniente establecer, durante la vida de muchas generaciones; seguramente es de esperar que éstas sean más numerosas, más razonables, dado que han soportado la larga prueba de la supervivencia del más apto, y más sutiles, al menos en todos los asuntos ordinarios y razo-

conceptos más básicos de la ontología, la lógica, la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente y de la acción hasta la ética y la estética, el objeto preferente de los análisis de Strawson lo forman los ingredientes más *generales* y *ubicuos* (u omnipresentes) de nuestro sistema conceptual y las conexiones más fundamentales entre ellos. La ubicuidad significa que se trata de conceptos que se emplean no sólo en la comprensión y en la conducta cotidianas, sino también en cualquier ámbito del saber. La generalidad supone que se trata de conceptos cuyo dominio de aplicación es muy amplio, rebasando sobradamente las fronteras de ésta o aquella esfera teórica o práctica. Conceptos como los de *objeto físico*, *identidad*, *existencia*, *tiempo*, *verdad*, *causa*, *conocimiento*, *estado de conciencia*, *significado*, *necesidad*, *libertad*, *bondad* o *justicia* ocupan lugares preferentes en esa jerarquía de generalidad y omnipresencia. Si lo central de la posición que ocupa un concepto *C*, dentro de un sistema *S*, se mide por el criterio de que el empleo de muchos o de casi todos los demás conceptos de *S* presupone el de *C* —porque la capacidad de emplear uno de ellos presupone la capacidad de emplear otros—, entonces los conceptos de la relación anterior se encuentran entre los más centrales de la totalidad de nuestro sistema conceptual. Son centrales, entonces, porque son inevitables. Y, sin embargo, se pueden usar, y en realidad se usan, sin conocer los principios por los que se rige su empleo. La convicción usual de que los problemas de la filosofía son de un

nablemente prácticos, que cualesquiera que plausiblemente usted y yo excogitásemos en nuestros sillones durante una tarde.

Grice, por su parte, escribe en «Postwar Oxford Philosophy»:

Es casi con certeza un error (o lo es sin el casi) rechazar por falsos, absurdos o lingüísticamente incorrectos una clase de enunciados ordinarios, si este rechazo se apoya tan sólo en bases filosóficas. Si, por ejemplo, un filósofo aduce un argumento filosófico para mostrar que en realidad no vemos los árboles, los libros o los cuerpos humanos, pese al hecho de que en diversas situaciones familiares diríamos comúnmente que los vemos, entonces nuestro filósofo está casi con certeza en un error (o lo está sin el casi) (*loc. cit.*, pág. 172).

carácter muy general y omnipresentes; que podemos, como si dijésemos, dejarlos aparcados un tiempo para acometer una labor urgente, pero que sólo enfrentándonos a ellos se adquiere una visión sistemática y global de las cosas; y que se trata de problemas que se plantean contra un trasfondo de supuestos muy reducido —es más, y como consecuencia de ello, el sentimiento de que la filosofía es *muy* difícil porque trata de cuestiones cuya corrección es muy costosa de dictaminar por lo magro de los recursos de que echa mano—, todo ello encaja paradigmáticamente bien en el planteamiento de Strawson. Puede que haya otras cuestiones filosóficas, especialmente las que emergen en parcelas más restringidas del saber o de la acción humanos; pero no hay duda de que las que Strawson señala se encuentran entre las destacadas.

Esto sólo responde en parte a la segunda pregunta. La filosofía se ocupa del análisis de los elementos más básicos y omnipresentes del equipamiento conceptual humano. Lo que debe añadirse a esto es que los conceptos citados son precisamente los que delimitan el espacio teórico de las disciplinas filosóficas que, por criterios históricos, se consideran fundamentales: la ontología, la lógica, la teoría del conocimiento o la ética. Para quienes, llevados de una opinión tan extendida como incorrecta, esperaban de un filósofo analítico una ruptura con la tradición filosófica más clásica, resultará digno de mención que la concepción de la filosofía que Strawson propugna es una con esa tradición.

Sin embargo, hay otro sentido más profundo que pone de manifiesto que análisis conceptual y metafísica tienen raíces comunes. Ese sentido se hace aparente cuando nos preguntamos por qué es nuestro sistema conceptual como es; si este equipamiento es un hecho irreductible o, por el contrario, responde a algo más. A este respecto, Strawson trata de mantener un equilibrio entre dos posiciones en tensión recíproca. En la dirección que va del sistema conceptual hacia el mundo, opera en el pensamiento de Strawson una fuerza que le lleva a admitir que las nociones que integran nuestro equipamiento conceptual y el sistema mismo de relaciones vigentes entre ellas no carecen de significación ontológica. Es decir, que dado que

los conceptos que empleamos son éstos y aquéllos, y dado que las conexiones que guardan entre sí son éstas y aquéllas, el mundo (en la *imagen* que tenemos de él) ha de ser así o así. El siguiente texto de *Analysis and Metaphysics* ilustra ese impulso externalista en la significación metafísica del análisis conceptual:

Se admite que hay conceptos y tipos de conceptos de una gran generalidad que impregnan completamente nuestro pensamiento y nuestro discurso sobre el mundo; conceptos y tipos de conceptos tales que no hay de hecho casi ninguna porción de ese pensamiento y ese discurso que no los ilustren o los presupongan. [...] En la medida en que se trata de conceptos de clases de cosas, resulta bastante inconcebible que se los use de esta forma omnipresente o universal, a no ser que demos por sentado que hay en el mundo cosas a las que se aplican estos conceptos o conceptos de esos tipos. Por lo tanto, la pregunta: «¿Cuáles son los más generales entre nuestros conceptos, o tipos de conceptos, de cosas?» y la pregunta: «¿Cuáles son los tipos generales de cosas que consideramos que *hay* o que *existen*?» en realidad vienen a ser lo mismo (*op. cit.*, pág. 33).

Desde esta perspectiva, el análisis conceptual pondría al descubierto las grandes categorías metafísicas implícitas en nuestros elementos y hábitos de pensamiento, nuestra metafísica natural.

Hay, de otra parte, una línea de pensamiento que ve en nuestro sistema conceptual el medio por el cual *organizamos* nuestros pensamientos y nuestra experiencia del mundo. A esta línea de pensamiento pertenece, por ejemplo, la doctrina¹¹ de que el hecho de que las experiencias perceptivas sean para nosotros experiencias de una dependencia causal, es decir, experiencias causadas por objetos o situaciones de nuestro entorno, es un rasgo característico de nuestro sistema conceptual y no materia de investigación empírica (ni siquiera psicológica o neurofisiológica). O la doctrina de que nuestro concepto de

11. Esta línea emerge con claridad en los capítulos 5 y 10 de *Analysis and Metaphysics*.

causa no resulta de haber tenido experiencia de interacciones tanto naturales como sociales, sino que es más bien un requisito de esas experiencias. Pero el punto culminante, a mi juicio, de esta visión de nuestro equipamiento conceptual como elemento organizador sale a la luz cuando nos preguntamos cómo lo ponemos a prueba y lo modificamos. La opinión de Strawson es que el sistema no se controla desde fuera:

¿Qué significa esa pregunta? Bueno, podría significar una de las dos cosas siguientes. Podría ser una invitación a salirse de la total estructura del esquema conceptual que tenemos en realidad, para justificarlo, entonces, desde alguna posición ventajosa exterior a él. Pero no hay sitio ninguno al que así salir; no existe semejante posición exterior ventajosa. Evidentemente, entonces, la búsqueda de tal garantía ha de entenderse de forma diferente. En lugar de ello, se nos invita a permanecer en lo que parece que es una parte peculiarmente segura de esa estructura y, a continuación, a justificar o a reinterpretar el resto de ella, o bien sus partes problemáticas, desde esa base segura (*Analysis and Metaphysics*, págs. 63 y sigs.).

Es esta doctrina, característicamente internalista, de la justificación de nuestro marco conceptual la que pone de relieve que existe una afinidad más que superficial entre la idea del análisis conceptual propugnada por Strawson y la concepción de la metafísica de la experiencia expuesta por Kant. Es propio de ambas opciones defender que la experiencia y, por lo tanto, la justificación son posibles gracias a que partes sustantivas de nuestro sistema conceptual no son ellas mismas puestas a prueba a la vez. Y a que algunas de estas partes, las más generales y recurrentes, raramente o *nunca* se sujetan a crítica.

El mismo género de internalismo se manifiesta también en *Individuos*. Un objetivo principal de esta obra era el de poner de manifiesto «algunos rasgos generales y estructurales del sistema conceptual en términos del cual pensamos acerca de las cosas particulares» (pág. 15), el sistema con cuya ayuda nos referimos a los individuos que pueblan el mundo y a los sucesos que en él acontecen. Entre esos rasgos ocupa un lugar des-

taçado la idea de que el mundo consta de cosas particulares independientes de nosotros, cosas que guardan unas con otras relaciones recíprocas por ocupar lugares propios en un sistema de relaciones espaciales y temporales. Ese sistema sirve de marco general dentro del cual podemos identificar y referirnos a los particulares que reconocemos en nuestra experiencia ordinaria, pues el sistema proporciona los puntos de referencia que permiten situar, identificar, a los particulares de una especie por referencia a los de otra o por relación a otro u otros de la misma clase. Strawson defiende, entonces, que las categorías de cosa o cuerpo material y de persona son básicas ontológicamente hablando; que los cuerpos materiales, de una parte, y las personas, de otra, pueden identificarse y reidentificarse tomando como punto de referencia otros particulares que pertenecen a sus mismos géneros; que nuestro sistema conceptual sólo les reconoce a los datos de los sentidos, que postularon los filósofos empiristas, o a una sustancia pensante, por la que tan fuerte apostó Descartes, el estatuto de entidades derivadas. Sin embargo —y esto es lo que quería destacar—, el carácter básico de cuerpos materiales y personas es la conclusión de un argumento típicamente *trascendental*: un argumento según el cual el género de cosas que existen está en función de los recursos de identificación y reidentificación que potencialmente pongamos en juego:

Que sea posible identificar los particulares de un tipo dado parece una condición necesaria para la inclusión de ese tipo en nuestra ontología. Pues, ¿qué podríamos querer decir afirmando reconocer la existencia de una clase de cosas particulares y conversar acerca de los miembros de esta clase, si matizásemos la afirmación añadiendo que es en principio imposible que cualquiera de nosotros haga que cualquier otro entienda de qué miembro o miembros de esta clase estaba hablando en cualquier momento? (*op. cit.*, pág. 20. Véanse también págs. 42 y sigs.).

Pero, siendo esto así, nuestros juicios acerca de cómo es el mundo, de cuáles son sus elementos básicos y sus partes excrecentes son tan solo afirmaciones acerca de la constitución de nuestro sistema conceptual. El intento de examinar este sis-

tema desde fuera, como si dijésemos, olvidaría, como ha escrito Strawson en una de sus últimas obras, que estaríamos ante «compromisos originales, naturales, inevitables, que ni podemos elegir ni a los que nos cabe renunciar».¹² El sesgo naturalista que la filosofía de Strawson imprime a los orígenes y surgimiento de nuestro sistema conceptual y el que presenta el último Wittgenstein en su tema de la historia natural del hombre y del carácter irrebalsable de las formas de vida confluyen aquí.

De estos dos vectores, el segundo, el internalista, es el que a la postre predomina y al que ha de dársele la batuta de la interpretación. Ocasionalmente, Strawson defiende con razones pragmáticas ese *estilo conceptual* de proceder, como él lo denomina. Es preferible, dice en *Analysis and Metaphysics*, hablar de los conceptos más generales de cosas y de géneros de cosas que de las cosas y los géneros mismos porque, al optar por esta segunda forma de proceder, «conservamos un control más firme de nuestro propio proceder filosófico» (pág. 33) o porque de esa manera se hacen más visibles las conexiones profundas que ligan a disciplinas como la ontología, la lógica, la epistemología o la filosofía del lenguaje. El lector juzgará si la elección de Strawson tiene mayor significación que la puramente pragmática. En cualquier caso, sí que llega a ser aparente que su estilo conceptual de pensar requiere del lector una actitud, menos directa y más prevenida, que recomienda tener, como si dijésemos, un ojo puesto en la cosa de que se trata y el otro en los conceptos y hábitos de pensamiento que tengamos a propósito de ella.

12. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (Nueva York: Columbia University Press, 1985), pág. 28.

II

Las reglas de la moralidad, por lo tanto,
no son conclusiones de nuestra razón.
(D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, III, 1, i.)

Libertad y resentimiento, y otros ensayos, cuya versión original fue publicada en 1974, forma parte del grupo de obras de Strawson menos conocidas. A este mismo grupo posiblemente pertenecen también *Subject and Predicate in Logic and Grammar*,¹³ que retoma algunos de los temas centrales de *Individuos* y de sus *Ensayos lógico-lingüísticos* y que extiende los logros de Strawson sobre la lógica de nuestro sistema conceptual, y *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (véase nota 12), un libro tan breve como clarificador sobre algunos problemas centrales de la epistemología, la metafísica, la ética y la filosofía del lenguaje y de la mente. *Libertad y resentimiento*, sin embargo, aporta materiales que no contenía ninguno de sus libros publicadas hasta la fecha.¹⁴ El Strawson mejor conocido, se concederá quizás, es el que escarba, saca a la luz y pone orden en las grandes y las pequeñas cuestiones de nuestro lenguaje cotidiano y del sistema conceptual que subyace a él, en los problemas del significado y de la verdad de nuestras representaciones del mundo y de los lazos que atan ese lenguaje y ese sistema a las cosas y a sus propiedades y relaciones. Pero para quienes tengan esta imagen de Strawson y echen de menos en la obra de uno de los filósofos más notables de la segunda mitad de siglo una reflexión que vaya más allá de los límites de la lógica y la metafísica y se adentre en otras esferas de la filosofía como la ética, la filosofía moral y la estética, *Libertad y resentimiento* significará una novedad de gran interés. Pues tres de los ensayos aquí recopilados, «Libertad y resentimiento», «Moralidad social e ideal individual» y «La

13. Londres: Methuen & Co, 1974.

14. Posteriormente, Strawson volvería sobre algunos de estos temas en el segundo capítulo de *Skepticism and Naturalism* (titulado «Moralidad y percepción») y el capítulo postrero de *Analysis and Metaphysics* (titulado «Libertad y necesidad»).

valoración estética y la obra de arte», suponen otras tantas incursiones en los terrenos de la filosofía menos transitados por Strawson; y todavía más importante, ese interés se verá acrecentado por el hecho de que estos ensayos contienen materiales que permiten modificar y completar sustancialmente nuestra imagen de Strawson como filósofo analítico.

La presente recopilación reúne siete de los once ensayos que contiene la versión original. De esos siete, cuatro entroncan de una manera más o menos directa con los temas clásicos de la filosofía de Strawson: «Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein», «Yo, mente y cuerpo», «¿No es nunca la existencia un predicado?» y «Sobre la comprensión de la estructura de nuestro lenguaje». El primero de éstos, y tercero de la recopilación, resume las conclusiones de su lectura de la obra culminante del filósofo cantabrigense. Tiene interés por diversas razones: por la utilidad de la sistematización que efectúa de los temas y conclusiones de la obra de Wittgenstein, que hace posible utilizar el ensayo como guía para su lectura; pero también por la calidad y penetración de las críticas que apunta, lo cual no es óbice para que Strawson vea en Wittgenstein al «primer filósofo de este tiempo» (pág. XCI). El ensayo destaca, asimismo, por la claridad con que quedan expuestas las discrepancias, que el no especialista suele pasar por alto, en el modo de proceder de dos representantes destacados de otras tantas tendencias de la filosofía analítica. En este sentido y junto al capítulo inicial de *Analysis and Metaphysics* (titulado «La filosofía analítica: dos analogías»), es una valiosa fuente de materiales para comprender mejor los entresijos metafilosóficos del movimiento analítico.

De parecida utilidad goza el ensayo «Yo, mente y cuerpo», que retoma la doctrina principal del capítulo tercero de *Individuos* (titulado «Personas»), uno de los puntos de referencia de la filosofía de Strawson. Como en ese lugar, Strawson también defiende en esta ocasión que «el concepto de mente o conciencia individual sólo puede entenderse como algo lógicamente derivado del concepto de persona individual» (página CXLI). Ahora, sin embargo, Strawson alienta en mayor medida nuestras bajas pasiones filosóficas entrando decididamen-

te en el terreno de la polémica y presentando los detalles de una confrontación entre un filósofo cartesiano y otro anticartesiano y ofreciendo un diagnóstico de la ilusión de que existe «una cierta experiencia de mirar hacia nuestro interior» que pone ante nuestra mirada la identidad de nuestro yo. (El peso de la crítica kantiana de la psicología racional es reconocido de forma explícita.) A su juicio, es al tratar de hacer explícitos los criterios de identidad y/o diferencia de personas y almas cuando la superioridad de la posición del filósofo anticartesiano se hace palpable.

Los dos últimos ensayos de la recopilación, «¿No es nunca la existencia un predicado?» y «Sobre la comprensión de la estructura de nuestro lenguaje», abordan dos cuestiones de filosofía de la lógica y de filosofía del lenguaje, respectivamente. Son, asimismo, los que poseen un carácter más técnico. El primero de ambos, como el título explícitamente anuncia, debate la cuestión de si la existencia es un predicado. Frente a la tradición que va, digamos, desde Kant a Moore, Strawson se opone al rechazo de que la existencia sea un predicado. Su objetivo es defender que «existe» puede funcionar como predicado cuando se toma en consideración una clase de objetos cuya existencia, más que afirmarse, se *presupone*. Para ello, Strawson recurre implícitamente a ideas sobre el uso de nuestros nombres propios y nuestras descripciones definidas que ocupaban un lugar central en ensayos tan justamente famosos como «Sobre el referir» y «Referencia identificadora y valores de verdad» (incluidos ambos en sus *Ensayos lógico-lingüísticos*). De aquí que sea íntimo el vínculo entre este ensayo y otros escritos sobresalientes de Strawson.

No es tan estrecha, sin embargo, la relación que mantiene el segundo de los dos ensayos mencionados con su producción filosófica anterior. Su objetivo es dar cuenta de cómo entendemos las oraciones que describen acciones y sucesos o eventos y analizar la estrategia, canónica desde las décadas de los sesenta y los setenta de especificar su significado recurriendo a una estructura lógica subyacente a la que se dio en llamar su *forma lógica*. Además, y pasando a los detalles, Strawson discute la influyente teoría que Donald Davidson propuso acer-

ca de las propiedades semánticas de este género de oraciones. (Para que se comprenda su análisis, conviene recordar que Davidson erigió su teoría a partir del hecho de que si fuesen verdaderas oraciones como «Untó el pan de mantequilla» o «La riada destrozó el muro hace tres días», habrían de serlo igualmente las oraciones «Untó el pan» y «La riada destrozó el muro», que carecen de uno de los constituyentes que poseen aquellas de las que son consecuencias.) El *tour de force* que Strawson lleva a cabo aquí recuerda, aunque con las debidas distancias, la confrontación entre los teóricos de la Semántica Formal y los de la Intención Comunicativa que Strawson hizo en uno de sus ensayos estrella, «Significado y verdad», y que resolvió en favor de los segundos. Como entonces, también ahora argumenta Strawson que la postulación de formas lógicas, o la apelación a condiciones de verdad, no es más elucidatoria que el significado mismo que posean las oraciones con esas estructuras subyacentes. Sin embargo, y siendo estrictos, la temática del ensayo es novedosa en la producción de Strawson y anticipa el contenido del notable capítulo octavo de *Analysis and Metaphysics* (titulado «Significado y comprensión: la semántica estructural»).

Dicho esto, he de reiterar que son los ensayos primero, segundo y quinto de la presente recopilación, titulados «Libertad y resentimiento», «Moralidad social e ideal individual» y «La valoración estética y la obra de arte», respectivamente, los que supondrán para el lector castellano una novedad mayor. De los dos primeros en particular se desprende que el análisis del lenguaje es la mejor ruta para adentrarse no sólo en la composición y estructura de nuestro equipamiento conceptual, sino en la composición y estructura de otras variedades de lo que, genéricamente hablando, podríamos denominar quizá nuestro equipamiento *mental*: un marco de actitudes y sentimientos con que reaccionamos ante los actos de los demás por ser nosotros parte implicada en los efectos que esos actos tengan, un haz de intereses y necesidades básicos sobre los cuales se levantan los distintos sistemas de demandas socialmente sancionadas. Si, como he apuntado, en las reflexiones de Strawson sobre nuestro sistema conceptual es perceptible la figura de Kant, en aque-

llas en que se ve implicado el resto de nuestro equipamiento mental ha dejado una impronta inequívoca el pensamiento de Hume.

¿De qué género es el sistema al que acabo de referirme? En «Libertad y resentimiento» nos lo presenta Strawson como «parte del marco general de la vida humana» (pág. XXII); «como esa complicada red de actitudes y sentimientos que forman una parte esencial de la vida moral tal y como la entendemos, y que se oponen completamente a la actitud de la objetividad» (página XXXVIII), algo que «se nos da con el hecho de la sociedad humana» (pág. XXXIX) y que no está en nuestras manos elegir. No hay duda de que estas caracterizaciones son, quizás inevitablemente, vagas. Pero dos propiedades de semejante sistema o red otorgan a la posición de Strawson rasgos mucho más definidos. La primera de estas propiedades es que el sistema de actitudes y sentimientos reactivos no es simplemente algo contiguo, pero en gran medida impermeable, al sistema conceptual por el que el filósofo analítico se interesa. El análisis del lenguaje hace posible revelar los ingredientes de que consta nuestro sistema conceptual y las posiciones en la estructura conceptual que estos ingredientes ocupan. Pero los conceptos y las palabras no sólo guardan relaciones con conceptos y palabras, respectivamente. Unos y otras no son simplemente herramientas con las que clasificamos objetos y propiedades, acciones y sucesos, y con las que establecemos y describimos los vínculos que se dan entre ellos y los patrones que emergen de esas relaciones. Los conceptos frecuentemente están teñidos de los sentimientos, de las emociones, que esos objetos y acciones ocasionan en nosotros. Por lo tanto, la estructura conceptual y la estructura de sentimientos y de actitudes se hallan profundamente entrelazadas. La actitud objetiva hacia el mundo natural y social se mezcla íntimamente con el sistema de actitudes emotivas que adoptamos ante los efectos que tienen las cosas y las acciones de los demás en nosotros. El vínculo no es, sin embargo, ocasional. Para la comprensión de la realidad moral, ha de tenerse en cuenta que la suspensión de las actitudes reactivas, del resentimiento o la gratitud, sólo acontece en circunstancias que son más bien la excepción que

la norma: cuando el daño que se nos causó no pudo evitarse, cuando la persona que nos lo infligió era un discapacitado mental o algo similar. Ahora bien, lo que no debe olvidarse es que, al adoptar una actitud objetiva hacia una persona, se convierte para nosotros en algo que exige seguir una táctica adecuada, que ha de ser objeto de un cierto tipo de tratamiento o que da pie a nuestra curiosidad intelectual. Y todo ello lo percibimos como una forma de anomalía. Una percepción así tiene su origen en que, como seres humanos que somos, no podemos adoptar ante otro ser humano la actitud objetiva ni siempre ni por mucho tiempo. Nuestra implicación en el sistema de actitudes reactivas y nuestro compromiso con él no es, por consiguiente, algo a lo que nos veamos ocasionalmente sujetos. Es una implicación y un compromiso naturales. Una actitud hacia el mundo que sólo fuese objetiva sería, por el contrario una actitud profundamente no natural:

El compromiso humano de participación en las relaciones interpersonales ordinarias resulta, creo, demasiado abarcador y sus raíces son demasiado profundas como para que nos tomemos en serio el pensamiento de que una convicción teórica general pueda cambiar tanto nuestro mundo que ya no haya en él más relaciones interpersonales conforme las entendemos corrientemente (págs. XIX-XX).

La segunda propiedad que quería destacar hace extensiva al sistema de actitudes emotivas y participativas el hecho, subrayado más arriba, del carácter internalista de la justificación del sistema conceptual. No podemos elegir, más que dentro de ciertos márgenes estrechos, ni qué sistema conceptual vamos a emplear ni cómo vamos a modificarlo. Y tampoco podemos elegir, más que dentro de márgenes muy reducidos también, el sistema de sentimientos y actitudes reactivas con que afrontamos nuestra realidad social y moral. Puesto que no está en nuestras manos, salvo en una medida poco significativa, elegir cambiar de marco, toda estimación, modificación o crítica será *interna* al marco mismo en el que nos hallamos situados:

Dentro de la estructura o red general de actitudes y senti-

mientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar, redirigir, criticar y justificar. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura o conectan entre sí modificaciones internas a ella. La existencia general del marco mismo de actitudes es algo que se nos da con el hecho de la sociedad humana. Como un todo, ni pide ni permite justificación «racional» externa (pág. XXXIX). ✓

✓ Se sigue de esto que no está en nuestras manos elegir cambiar de marco de actitudes y sentimientos —una «elección divina»—; y se sigue también, en virtud del estrecho nexo entre la estructura emotiva y la estructura conceptual o representacional, que no podemos imaginar cómo sería un marco diferente. Es consecuencia, asimismo, de lo anterior se sigue —cosa que defiende abiertamente Strawson en «Moralidad social e ideal individual»—, que cada sistema de reglas morales encierra en sí mismo el germen, las semillas, de su propia crítica moral y que una moralidad que trascienda un sistema dado de relaciones sociales canónicas debe buscarse en el sistema de reglas morales que sancione tales relaciones y en el déficit de justicia, integridad y humanidad que éstas dejen. ✓

✓ Pues bien, la existencia de esta red de sentimientos y actitudes que se entrelaza con nuestro sistema conceptual, el hecho mismo de nuestro compromiso natural con ese equipamiento conceptual y actitudinal y el que la evaluación moral sea siempre algo interno a él son tres importantes novedades de la concepción del análisis filosófico que emerge de estos ensayos. Además, como es de esperar, desempeñan una función primordial en los argumentos que en ellos se desarrollan. Así, en «Libertad y resentimiento» Strawson cifra en esa red la clave de la solución que ofrece al problema de si la verdad de la doctrina del determinismo implica que los conceptos de condena y aprobación moral carecen de contenido y que las prácticas de la condena y la aprobación moral no tienen razón de ser. Strawson reconoce no saber muy bien qué afirma esa doctrina, pero rechaza la relación de implicación. Simplemente, no es verdad que si la doctrina fuese cierta —es decir, si estuviésemos sin saberlo sometidos al reinado universal de la cau-

salidad natural—, de ello se seguiría que la única actitud que cabría legítimamente adoptar hacia los demás sería «una actitud de objetividad omniabarcadora» (pág. XXII). Pues esa imagen de nosotros mismos choca frontalmente con algo que no está en nuestras manos dejar a un lado: el compromiso que tenemos con nuestras actitudes y sentimientos morales. Por lo tanto, el filósofo pesimista, el que acepta la implicación descrita, se equivoca al suponer que podemos adoptar *de forma continuada* una actitud puramente objetiva hacia las acciones propias y de los demás y que el fundamento de la condena y la aprobación moral habría de buscarse, por consiguiente, en alguna suerte de principio metafísico, quizás en alguna «superpropiedad» de nuestros actos. Y también se equivoca el filósofo optimista, el que rechaza la anterior implicación por pensar que el fundamento moral de prácticas como la del castigo y la aprobación descansa en sus consecuencias sociales. (El filósofo optimista resulta ser utilitarista.) Pues también éste malinterpreta, a juicio de Strawson, el citado marco de sentimientos y actitudes. El fundamento de esas costumbres no reside en sus consecuencias prácticas, sino a la inversa: éstas son expresión de, y descansan en, aquellas actitudes.

∨ El carácter interno de la justificación moral ocupa también un lugar central en el ensayo titulado «Moralidad social e ideal individual». Aquí Strawson estudia la línea de intersección de dos planos, el de la ética y la moral, el de los ideales personales de vida y el de las normas que hacen posible la existencia de sociedades y grupos humanos. Es el problema de cómo compaginar la impronta o improntas, frecuentemente difíciles de armonizar entre sí, que cada cual quiere dar a su vida con la organización social en la que esa vida ha de transcurrir. Strawson reconoce que la realización de los ideales personales precisa de la existencia de agrupaciones sociales y se decanta por una concepción *mínima* de la moralidad: una concepción según la cual las normas morales no son sino los principios socialmente sancionados que dan forma a las comunidades y agrupaciones en que los hombres persiguen sus ideales de vida. El paso de un sistema de reglas *socialmente sancionadas* a un sistema de reglas *morales* se da cuando las personas sujetas a esas reglas no sólo

∨ las respetan porque se les fuerza a ello o porque les conviene hacerlo, sino porque les interesa respetarlas; y ello acontece cuando el sistema de normas salvaguarda intereses e impone obligaciones a todas las partes de la comunidad en cuestión. Por lo tanto, la concepción mínima de la moralidad abre las puertas a concepciones más sustantivas siempre que se la enriquezca con ciertas aplicaciones de las nociones de interés y obligación. Strawson no pasa por alto que a este planteamiento puede objetársele que no excluye la figura de un agente egoísta en extremo: alguien que se atiene al sistema de demandas socialmente sancionadas tan solo hasta el punto en que pueda obtener alguna ventaja en su propio provecho. Es aquí donde, una vez más, Strawson apela a hechos de la naturaleza humana. La figura del hipócrita es excepcional:

Nada habría de contradictorio en la idea de que hubiese alguien que reconociera un interés por el sistema de demandas morales y que resolviera sin más aprovecharse de él únicamente hasta donde sus cálculos lo precisasen. Podría quedar libre de las exigencias del sistema y sacar partido de ello si, al practicar la hipocresía que semejante táctica supone por fuerza, actuara con suficiente astucia. Pero un hecho importante es que la hipocresía sería necesaria. Ello se halla vinculado al hecho ulterior, propio de la naturaleza humana, de que un egoísmo extremo de tal género es raro. Si este hecho fuese la norma, no podría haber nada como un sistema de demandas morales (págs. LX-LXI).

∨ La moralidad se asienta, en última instancia, sobre hechos de la naturaleza humana como el aquí citado, sobre disposiciones al comportamiento solidario y sobre los sentimientos y las actitudes reactivas a las que he venido refiriéndome. Esos sentimientos y actitudes podrían en parte estar ahí desde el principio mismo; pero también se inculcan y aprenden. Aceptado esto, Strawson insiste en la importancia de la educación y en la necesidad de corregir determinadas exageraciones y distorsiones que se cometen en filosofía moral en estos días. Entre ellas, la del formalismo moral y la de la doctrina que ve en cada sujeto una especie de autolegisador moral que deduce las demandas morales de un principio universal son

— citadas como casos en los que el sentido del celo se impone al de la realidad. Strawson subraya más bien, por su parte, la multiplicidad de códigos morales y de comunidades de que somos parte, «la limitada elección que llevamos a cabo de las comunidades morales a las que pertenecemos» (pág. LXV) y el pragmatismo que preside la persecución de los ideales propios en el seno de los grupos en que transcurre nuestra vida. No hay que excluir, desde luego, que los intereses propios puedan coincidir con los de la moralidad general. Pero tampoco debe verse el rico y diverso panorama de la relación entre ideal individual y moralidad social desde el punto de vista opuesto, que resulta arbitrariamente restrictivo.

Finalmente, en «La valoración estética y la obra de arte», el marco de sentimientos y actitudes al que he concedido tanta relevancia es invocado para defender que ni la valoración ni el placer estéticos poseen una naturaleza propia. Así, en lo que es un ejercicio de escepticismo reconocido como tal, Strawson apunta que existe una red de analogías y contrastes entre las distintas formas del goce estético —entre degustar queso y disfrutar de un poema o una obra musical—, una red que genera la ilusión de que este goce es de una especie característica y de que sus objetos pertenecen a una especie separada: la de los objetos estéticos u objetos con propiedades estéticas. Y aunque luego trata de atemperar en alguna medida esta conclusión, sostiene que el goce estético no consiste sino en «vernors a nosotros mismos situados en una de esas numerosas e indefinidamente prolongables líneas que constituyen la red de analogía» (pág. XLIV).

Y acabo insistiendo en algo que ya he afirmado. *Libertad y resentimiento* contribuirá a dar al lector de lengua castellana una imagen mucho más afinada de la labor de Strawson como filósofo analítico. Además, contribuirá a afianzar el juicio de que la filosofía analítica está lejos de haber significado entroncar con los temas y doctrinas de la tradición filosófica de siempre de una forma tan natural que no sería adecuado ver en ella una renuncia a los unos y una recusación de las otras.

JUAN JOSÉ ACERO
Universidad de Granada

LIBERTAD Y RESENTIMIENTO

I LIBERTAD Y RESENTIMIENTO

I

Hay filósofos que dicen no saber cuál es la tesis del determinismo. Otros dicen, o dan a entender, que saben cuál es. De entre éstos, algunos —posiblemente los pesimistas— afirman que si la tesis es verdadera, entonces los conceptos de obligación y responsabilidad moral carecen realmente de aplicación y que las prácticas de castigar y culpar, de expresar condena y aprobación moral están realmente injustificadas. Otros —posiblemente los optimistas— afirman que estos conceptos y prácticas no pierden en absoluto su *raison d'être* si la tesis del determinismo es verdadera. Algunos sostienen incluso que la justificación de estos conceptos y prácticas precisa de la verdad de la tesis. Existe otra opinión que se escucha con menos frecuencia: la opinión, podría decirse, del genuino escéptico moral. De acuerdo con ella, las nociones de culpa moral, de censura, de responsabilidad moral son confusas en sí mismas, y esto es algo que podemos ver considerando las consecuencias bien de la verdad del determinismo bien de su falsedad. Quienes propugnan esta opinión concurren con los pesimistas en que estas nociones carecen de aplicación si el determinismo es verdadero; y se limitan a añadir que carecen igualmente de aplicación si el determinismo es falso. Si se me pregunta a cuál de estos bandos pertenezco, debo decir que al primero de todos ellos: al de los que no saben cuál es la tesis del determinismo. Pero ello no me impide sentir simpatía hacia los demás y desear hallar una fórmula reconciliatoria. Siendo racional, ¿no debería inhibir la ignorancia semejantes simpatías? Bien, aunque a oscuras uno tiene alguna idea, alguna

noción del género de cosa de la que se habla. Esta conferencia quiere ser un paso hacia la reconciliación; así que es probable que a todo el mundo le parezca fruto de una actitud obstinada.

Ahora bien, en lo concerniente al determinismo, ¿cabe la posibilidad de una reconciliación entre posiciones tan claramente opuestas como las de los pesimistas y los optimistas? Bueno; podría haber una retractación formal de una parte a cambio de una concesión sustancial por parte de la otra. Así, supóngase que se expusiera la posición del optimista de la siguiente manera: (1) que los hechos, tal y como los apreciamos, no ponen de manifiesto que el determinismo sea falso; (2) que los hechos, tal y como los apreciamos, proporcionan una base adecuada a los conceptos y prácticas que el pesimista siente que se hallan en peligro de ser posible la verdad del determinismo. Ahora bien, podría ocurrir que el optimista estuviese en lo cierto con esto, pero que sea propenso a dar una explicación inadecuada de los hechos tal y como los apreciamos, y de cómo constituyen una base adecuada de los conceptos y prácticas problemáticos; que las razones que aduce de la adecuación de esa base sean ellas mismas inadecuadas y que pasen por alto algo vital. Podría ser que el pesimista tuviese razón al ansiar incorporar esta cosa vital y que, llevado de su ansiedad, sintiera que tiene que ir más allá de los hechos tal y como los apreciamos; que sienta que la cosa vital queda garantizada sólo si, además de los hechos, tal y como los apreciamos, existe el hecho ulterior de que el determinismo es falso. ¿No podría verse forzado él a una retractación formal a cambio de que se le hiciera una concesión vital?

II

Permítaseme extenderme muy brevemente sobre este punto, sólo para preparar el terreno. Algunos de los optimistas en lo que concierne al determinismo señalan la eficacia de prácticas como la del castigo, la condena y la aprobación moral en la regulación del comportamiento de formas socialmente de-

seables.¹ En el hecho de su eficacia, sugieren, hay una base adecuada de estas prácticas; y ciertamente este hecho no muestra que el determinismo sea falso. A esto replica de inmediato el pesimista que el castigo *justo* y la condena *moral* implican culpa moral, que la culpa implica responsabilidad moral y la responsabilidad moral implica libertad; y la libertad implica la falsedad del determinismo. A lo cual los optimistas acostumbran a responder, a su vez, que es verdad que en un sentido estas prácticas requieren libertad, y que la existencia de libertad en este sentido es uno de esos hechos que apreciamos. Pero «libertad» no significa aquí más que ausencia de ciertas condiciones cuya presencia haría inapropiados la condena y el castigo moral. Tienen ellos en mente condiciones como la coacción de los demás, una incapacidad innata, demencia u otras formas menos extremas de desorden psicológico o la existencia de circunstancias en las que hacer otra elección sería moralmente inadmisibles o algo que excedería con mucho lo que cabe esperar de un hombre. A esta lista se ven forzados a añadir otros factores que, sin ser exactamente limitaciones de la libertad, también pueden hacer inapropiado el castigo o la condena moral o bien mitigar su fuerza: por ejemplo, algunas formas de ignorancia, error o accidente. Y afirman que la razón general por la que la condena o el castigo moral resultan inapropiados cuando se hallan presentes estos factores es que las prácticas en cuestión serán en general medios eficaces de regular el comportamiento sólo cuando estos factores no se hallan presentes. Ahora bien, el pesimista admite que entre esos hechos que apreciamos se incluye la existencia de libertad, de casos de acción libre, en el sentido negativo que el optimista reconoce; y admite, o mejor insiste, que la existencia de libertad en este sentido es compatible con la verdad del determinismo. ¿Qué es entonces lo que el pesimista echa en falta? Cuando trata de responder a esta pregunta, su lenguaje tiende a bascular entre lo muy y lo muy poco familiar.² Así, puede decir

1. Véase P. H. Nowell-Smith, «Freewill and Moral Responsibility», *Mind*, vol. LVII, 1948.

2. Como ha señalado Nowell-Smith en su artículo posterior: «Determinists and Libertarians», *Mind*, vol. LXIII, 1954.

—lo que resulta muy familiar— que el hombre a quien se castigue, culpe o condene moralmente debe realmente *merecerlo*; y quizás añada a continuación que, al menos cuando se le culpa por una acción positiva en vez de por una omisión, la condición de que realmente merezca ser reprochado es algo que va más allá de las libertades negativas que el optimista reconoce. Es, digamos, una identificación genuinamente libre de la voluntad con el acto. Y es esta condición lo que resulta incompatible con la verdad del determinismo.

El optimista convencional, aunque conciliador, no tiene por qué renunciar todavía. Puede decir: Bien, la gente decide a menudo hacer cosas, realmente intenta hacer lo que hace, sabe realmente lo que está haciendo cuando lo hace; las razones que piensan que tienen para hacer lo que hacen son sus razones, no sus racionalizaciones. También todo esto se incluye entre los hechos tal y como los apreciamos. Si es esto lo que usted quiere decir con libertad —la identificación de la voluntad con el acto—, entonces la libertad puede aceptarse una vez más. Pero también esta admisión es compatible con la verdad de la tesis determinista. Pues no se seguiría de esa tesis que nadie decida hacer nada; que nunca nadie haga nada intencionadamente; que sea falso que algunas veces la gente sepa perfectamente bien lo que está haciendo. Yo traté de definir negativamente la libertad. Usted desea darle un aspecto más positivo. Pero vienen a ser lo mismo. Nadie niega la libertad en éste o estos sentidos; y nadie afirma que la existencia de libertad en estos sentidos muestre que el determinismo sea falso.

Sin embargo, es aquí donde puede ponerse de manifiesto la laguna que hay en la explicación del optimista. Pues cabe suponer que el pesimista pregunte: Pero, *¿por qué* la libertad así entendida justifica el reproche y todo lo demás? Usted dirige contra mí la cara negativa, primero, y la cara positiva, después, de una libertad que nadie cuestiona. Pero la única razón que ha dado de las prácticas de condena y castigo moral, allí donde esta libertad se halla presente, es la eficacia de estas prácticas para regular el comportamiento de formas socialmente deseables. Pero esta base no es suficiente, ni siquiera una base del género correcto, de estas prácticas tal y como las entendemos.

No es probable que, llegados a este punto, mi optimista, siendo del género de hombre que es, invoque ahora una intuición final sobre el caso. Así que nada más tiene que decir en realidad. Y mi pesimista, siendo del género de hombre que es, sólo tiene una cosa más que decir, a saber: que la admisibilidad de esas prácticas, tal y como las entendemos, demanda otro género de libertad: el género que precisa, a su vez, de la falsedad de la tesis del determinismo. Sin embargo, ¿no podríamos inducir al pesimista a que renuncie a decir esto y a que permita al optimista añadir algo más?

III

He mencionado el castigo y la condena y aprobación moral, y es a propósito de estas prácticas o actitudes que se siente la importancia del contencioso entre optimistas y pesimistas; o si uno es un pesimista, entre deterministas y libertarios. Pero no es de estas prácticas y actitudes de lo que me propongo hablar en primer término. Estas prácticas o actitudes permiten, si es que no implican, un cierto distanciamiento de las acciones y agentes que son sus objetos. Al menos al principio quiero hablar de algo más: de las no distanciadas actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en transacciones recíprocas; de las actitudes y reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios; de cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos. Quizás algo parecido al contencioso entre optimistas y pesimistas emerge también en este terreno vecino; y puesto que en este terreno no son tantos los que discuten, la cuestión podría ser más fácilmente resuelta aquí. Y si se soluciona en él, podría resolverse con mayor facilidad en ese otro terreno atestado de controversistas.

En gran parte, lo que tengo que decir consiste en lugares comunes. Así pues, mi lenguaje, como lo es el de los tópicos, será bastante acientífico y poco preciso. El lugar común central en el que quiero insistir es la gran importancia que damos a las actitudes e intenciones que adoptan hacia nosotros otros

seres humanos y la gran medida en que nuestros sentimientos y reacciones personales dependen de, o involucran, nuestras creencias acerca de estas actitudes e intenciones. No puedo ofrecer una descripción simple del campo de fenómenos en cuyo centro se halla esta verdad tópica, pues el campo es demasiado complejo. Es mucha la literatura dedicada a explorar sus complejidades; y disponemos de un amplio vocabulario para este propósito. Hay estilos que simplifican su manejo de una forma general. Así, como hizo La Rochefoucauld, podemos poner en el centro de la imagen el amor propio, la autoestima o la vanidad y señalar cuánto puede reconfortarle a uno la estima, o herirle la indiferencia o el desprecio, de los demás. Empleando otra jerga, podemos hablar de nuestra necesidad de amor y de la pérdida de seguridad que resulta de que se nos retire; o, en otra todavía, del respeto humano a uno mismo y de su conexión con el reconocimiento de la libertad del individuo. Estas simplificaciones me resultan útiles sólo en la medida en que ayudan a subrayar cuánto valoramos, cuánto nos importa, que las acciones de las otras personas —y en particular las de *algunas*— reflejen hacia nosotros actitudes de buena voluntad, afecto o estima, por una parte, o desprecio, indiferencia o malevolencia, por otra. Si alguien me pisa la mano accidentalmente mientras está tratando de ayudarme, el dolor podrá no ser menos agudo que si lo hace con despectiva desconsideración de mi existencia o con el malévolos deseo de herirme. Pero, en general, en el segundo caso sentiré un tipo y grado de resentimiento que no sentiré en el primero. Si las acciones de alguien me sirven para lograr una ventaja que deseo, entonces me benefician en cualquier caso; pero si su intención es que me beneficien a causa de una buena voluntad general hacia mí, sentiré con razón una gratitud que no sentiría en absoluto si el beneficio fuese consecuencia incidental, no querida o incluso lamentada por él, de algún plan de acción con un objetivo distinto.

Son éstos ejemplos de acciones que otorgan beneficios o que infligen daños además de los conferidos o infligidos por la mera manifestación de la actitud y la intención mismas. También habríamos de considerar en cuánto de nuestro com-

portamiento el beneficio o el daño reside principal o enteramente en la manifestación de la actitud misma. Así sucede, de una parte, con las buenas maneras y con mucho de lo que llamamos amabilidad; y de otra, con la rudeza deliberada, con la indiferencia estudiada y con el insulto.

Además del resentimiento y la gratitud, acabo de mencionar el perdón. En la filosofía moral del presente momento, este tema está bastante poco de moda; pero que se nos perdone es algo que a veces pedimos, y perdonar es algo que a veces hacemos. Pedir ser perdonados es en parte reconocer que la actitud puesta de manifiesto en nuestras acciones era de tal índole que podría propiamente producir resentimiento y en parte es repudiar esa actitud para el futuro (o cuando menos para el futuro inmediato); y perdonar es aceptar el repudio y renunciar al resentimiento.

Deberíamos pensar que son muchos los tipos diferentes de relación que podemos tener con otras personas: como partícipes de un interés común; como miembros de la misma familia, como colegas, amigos, amantes; como partes fortuitas de una enorme gama de transacciones y encuentros. Entonces deberíamos pensar, a propósito de cada uno de estos respetos, así como de otros, en el tipo de importancia que damos a las actitudes e intenciones hacia nosotros de aquellos con los que así nos vinculamos, y en los tipos de actitudes y sentimientos a los que somos propensos *como reacción ante aquéllos*. En general, demandamos algún grado de buena voluntad o respeto por parte de aquellos que mantienen esas relaciones con nosotros, aunque las formas que solicitamos que adopte pueden variar ampliamente de caso a caso. La gama e intensidad de las actitudes que adoptamos *como reacción ante la buena voluntad*, su ausencia o su contraria no varían menos. He mencionado, de forma específica, el resentimiento y la gratitud: se trata de un par de actitudes que se oponen de un modo útil. Pero, como es natural, hay todo un continuo de actitudes y sentimientos reactivos que se extienden a ambos lados de éstos y —la que resulta ser el área más cómoda— entre ambos.

El objeto de estos lugares comunes es el de tratar de man-

tener ante nuestras mentes algo que es fácil de olvidar en filosofía, especialmente en nuestro frío estilo contemporáneo, a saber: cómo es en realidad mantener relaciones interpersonales comunes, desde las más íntimas a las más casuales.

IV

Una cosa es preguntar por las causas generales de estas actitudes reactivas a las que he aludido; otra es preguntar por las variaciones a las que están sujetas, por las condiciones particulares en que parecen naturales, razonables o apropiadas; y una tercera es preguntar cómo sería, cómo *es*, no sufrirlas. No me ocuparé apenas de la primera pregunta, pero sí de la segunda; y puede que incluso más todavía de la tercera.

Consideremos, entonces, ocasiones de resentimiento: situaciones en las cuales una persona es ofendida o herida por la acción de otra y en las que, en ausencia de consideraciones especiales, puede esperarse de forma natural o normal que la persona ofendida sienta resentimiento. A continuación, consideremos qué generos de consideraciones especiales cabría esperar bien que modificaran o aplacaran este sentimiento bien que lo eliminaran. No hace falta decir cuán multifarías son estas consideraciones. Pero, para lo que persigo, creo que a grandes rasgos se las puede dividir en dos clases. Al primer grupo pertenecen todas aquellas que podrían dar lugar al empleo de expresiones como «No pretendía», «No se había dado cuenta», «No sabía»; y asimismo todas aquellas que podrían dar lugar al uso de la frase «No pudo evitarlo», cuando éste se ve respaldado por frases como «Fue empujado», «Tenía que hacerlo», «Era la única forma», «No le dejaron alternativa», etc. Obviamente, estas diversas disculpas y los tipos de situaciones en que resultarían apropiadas difieren entre sí de formas chocantes e importantes. Pero para mi presente propósito tienen en común algo todavía más importante. Ninguna de ellas invita a que suspendamos nuestras actitudes reactivas hacia el agente, ni en el momento de su acción ni en general. No invitan en absoluto a considerar al agente alguien respecto del cual

resultan inapropiadas estas actitudes. Invitan a considerar la *ofensa* como algo ante lo cual una de estas actitudes en particular resultaría inapropiada. No invitan a que veamos al agente más que como agente plenamente responsable. Invitan a que veamos la *ofensa* como cosa de la cual él no era plenamente, o ni siquiera en absoluto, responsable. No sugieren que el agente sea en forma alguna un objeto inapropiado de esa clase de demanda de buena voluntad o respeto que se refleja en nuestras actitudes reactivas. En lugar de ello, sugieren que el hecho de la ofensa no era incompatible en este caso con la satisfacción de la demanda; que el hecho de la ofensa era de todo punto consistente con que la actitud e intenciones fuesen precisamente las que habían de ser.³ Simplemente, el agente ignoraba el daño que estaba causando, o había perdido el equilibrio por haber sido empujado o, contra su voluntad, tenía que causar la ofensa por razones de fuerza mayor. El ofrecimiento por el agente de excusas semejantes y su aceptación por el afectado es algo que en modo alguno se opone a, o que queda fuera del contexto de las relaciones interpersonales ordinarias y de la manifestación de las actitudes reactivas habituales. Puesto que las cosas a veces se tuercen y las situaciones se complican, es un elemento esencial e integral de las transacciones que son la vida misma de estas relaciones.

El segundo grupo de consideraciones es muy diferente. Las dividiré en dos subgrupos de los que el primero es bastante menos importante que el segundo. En relación con el primer subgrupo podemos pensar en enunciados como «No era él mismo», «Últimamente se ha encontrado bajo una gran presión», «Actuaba bajo sugestión posthipnótica»; en relación con el segundo, podemos pensar en «Sólo es un niño», «Es un esquizofrénico sin solución», «Su mente ha sido sistemáticamente pervertida», «Eso es un comportamiento puramente compulsivo de su parte». Tales excusas, a diferencia de las de mi primer grupo general, invitan a suspender nuestras actitudes reac-

3. Quizá no en todos los casos precisamente lo que demandamos que sea, pero en cualquier caso no precisamente lo que demandamos que no sea. Para lo que ahora persigo, estas diferencias no importan.

tivas habituales hacia el agente, bien en el momento de su acción bien siempre. No nos invitan a ver la acción del agente de un modo que sea consistente con la plena retención de las actitudes interpersonales habituales y meramente inconsistente con una actitud particular. Invitan a ver al agente mismo a una luz diferente de aquella a la que normalmente veríamos a quien ha actuado como él lo ha hecho. No me detendré en el primer subgrupo de casos. Aunque quizá susciten, a corto plazo, preguntas análogas a las que origine, a la larga, el segundo subgrupo, podemos dejarlas a un lado limitándonos tan sólo a la sugerente frase «No era él mismo», y haciéndolo con la seriedad que, pese a su comicidad lógica, merece. No sentiremos resentimiento hacia la persona que es por la acción hecha por la persona que no es; o en todo caso sentiremos menos. Usualmente habremos de tratar con esa persona en circunstancias de tensión normal; por ello, cuando se comporta como lo hace en circunstancias de tensión anormal, no sentiremos lo mismo que habríamos sentido si hubiese actuado así en circunstancias de tensión normal.

✓ El segundo y más importante subgrupo de casos permite que las circunstancias sean normales, pero nos presenta a un agente psicológicamente anormal o moralmente inmaduro. El agente era él mismo, pero se halla deformado o trastornado, era un neurótico o simplemente un niño. Cuando vemos a alguien a una luz así, todas nuestras actitudes reactivas tienden a modificarse profundamente. Aquí he de moverme con dicotomías toscas e ignorar las siempre interesantes e iluminadoras variedades de cada caso. Lo que deseo comparar es la actitud (o gama de actitudes) de involucrarse en, o participar de, una relación humana, de una parte, con lo que podría denominarse la actitud (o gama) objetiva (de actitudes) hacia un ser humano diferente, de otra. Incluso en una misma situación, he de añadir, ninguna de ellas *excluye* las restantes; pero son, en un sentido profundo, *opuestas* entre sí. La adopción de la actitud objetiva hacia otro ser humano consiste en verle, quizás, como un objeto de táctica social, como sujeto a lo que, en un sentido muy amplio, cabría llamar tratamiento; como algo que ciertamente hay que tener en cuenta, quizá tomando medi-

das preventivas; como alguien a quien haya quizá que evitar, si bien esta perífrasis no es característica de los casos de actitud objetiva. La actitud objetiva puede hallarse emocionalmente matizada de múltiples formas, pero no de todas: puede incluir repulsión o miedo, piedad o incluso amor, aunque no todas las clases de amor. Sin embargo, no puede incluir la gama de actitudes y sentimientos reactivos que son propias del compromiso y la participación en relaciones humanas interpersonales con otros; no puede incluir el resentimiento, la gratitud, el perdón, la ira o el género de amor que dos adultos sienten a veces el uno por el otro. Si la actitud de usted hacia alguien es totalmente objetiva entonces, aunque pueda pugnar con él, no se tratará de una riña; y aunque le hable e incluso sean partes opuestas en una negociación, no razonará con él. A lo sumo, fingirá que está riñendo o razonando.

Por lo tanto, ver a alguien como un ser deformado o trastornado o compulsivo en su comportamiento, o como peculiarmente desgraciado en las circunstancias en que se formó, es tender en alguna medida a situarle al margen de las actitudes reactivas de participación normal por parte de quien así le ve y, al menos en el mundo civilizado, a promover actitudes objetivas. Pero hay algo curioso que añadir a lo dicho. La actitud objetiva no es sólo algo en lo que naturalmente tendamos a caer en casos así, en donde las actitudes participativas se encuentran parcial o totalmente inhibidas por anormalidades o por falta de madurez. Es algo de lo que se dispone también como recurso en otros casos. Miramos con un ojo objetivo el comportamiento compulsivo del neurótico o la aburrida conducta de un niño pequeño, pensando en él como si fuese un tratamiento o un entrenamiento. Pero a veces podemos ver la conducta del sujeto normal y maduro con algo que difiere muy poco de ese mismo ojo. Tenemos este recurso y a veces lo empleamos: como refugio ante, digamos, las tensiones del compromiso, como ayuda táctica o simplemente por curiosidad intelectual. Siendo humanos, en una situación normal no podemos adoptar tal actitud por mucho tiempo o del todo. Si las tensiones del compromiso, por ejemplo, continúan siendo demasiado grandes, entonces hemos de hacer algo más: sus-

ponder la relación, por ejemplo. Pero lo que es interesante por encima de todo es la tensión que existe en nosotros entre la actitud participativa y la actitud objetiva. Se siente tentado uno a decir que entre nuestra humanidad y nuestra inteligencia. Pero decir esto sería desvirtuar ambas nociones.

(Lo que he denominado actitudes reactivas de participación son esencialmente reacciones humanas naturales ante la buena o la mala voluntad o ante la indiferencia de los demás, conforme se ponen de manifiesto en sus actitudes y reacciones.) La pregunta que hemos de hacernos es: ¿Qué efecto tendría, o habría de tener, sobre estas actitudes reactivas la aceptación de la verdad de una tesis general del determinismo? Más específicamente, ¿conduciría, o tendría que conducir, la aceptación de la verdad de la tesis al debilitamiento o al rechazo de tales actitudes? ¿Significaría, o tendría que significar, el fin de la gratitud, el resentimiento y el perdón, de todos los amores adultos recíprocos, de todos los antagonismos esencialmente *personales*?

Ahora bien, ¿cómo puedo responder, e incluso plantear, esta pregunta sin conocer *exactamente* cuál es la tesis del determinismo? Bueno, hay una cosa que sí sabemos: que si hay una tesis coherente del determinismo, entonces debe haber un sentido de «determinado» tal que, de ser verdadera la tesis, todo el comportamiento, cualquiera que sea, está determinado en ese sentido. Recordando esto podemos considerar al menos qué posibilidades se hallan formalmente abiertas, y entonces veremos quizá que la pregunta puede responderse *sin* conocer *exactamente* cuál es la tesis del determinismo. Cabe considerar qué posibilidades están abiertas, porque tenemos ya ante nosotros una explicación de las formas en que las actitudes reactivas particulares, o bien las actitudes reactivas en general, pueden y a veces consideramos que debieran inhibirse. Así, más arriba me detuve en un grupo de consideraciones que tienden a inhibir, y juzgamos que debieran inhibir, el resentimiento en casos concretos en los que un agente causa una ofensa, sin que por ello inhiban en general las actitudes reactivas hacia ese agente. Obviamente, en sentido estricto no puede pensarse que este grupo de consideraciones sea pertinente para res-

ponder a la pregunta, pues ésta tiene que ver con las actitudes reactivas en general. Pero el resentimiento tiene un interés particular; así que merece la pena añadir que nunca se ha afirmado que sea una consecuencia de la verdad del determinismo que una u otra de estas consideraciones esté vigente cuando quiera que un agente ocasione un daño; ni que se sigue de la verdad del determinismo que quien causa un daño o bien ignora simplemente que lo causa o bien tiene razones de fuerza mayor para infligirlo a regañadientes o bien, etc. El predominio de este feliz estado de cosas no sería una consecuencia del reinado del determinismo universal, sino del reinado de la buena voluntad universal. No podemos, entonces, encontrar aquí la posibilidad de una respuesta afirmativa a nuestra pregunta, ni siquiera para el caso particular del resentimiento.

A continuación observé que la actitud participativa y, en general, las actitudes reactivas personales tienden a dar lugar, y se juzga por la gente civilizada que habrían de dar lugar, a las actitudes objetivas, precisamente cuando al agente se le ve excluido de las relaciones humanas adultas ordinarias por alguna anomalía psicológica profundamente enraizada o simplemente por ser un niño. Pero no puede ser consecuencia de ninguna tesis que no sea ella misma autocontradictoria que la anomalía es la condición universal.

Ahora bien, podría parecer que este rechazo es una salida demasiado fácil; y en un sentido lo es. Pero eso que en este rechazo se deja a un lado demasiado rápidamente es lo que se tiene en cuenta en la única forma posible de respuesta afirmativa que resta por considerar. Podemos a veces, y en parte lo he observado ya, enfocar los casos normales —esos que estimamos «normales»— del modo objetivo en que hemos aprendido a ver ciertos casos clasificados de anormales. Y nuestra pregunta se reduce a ésta: ¿Podría, o debería, la aceptación de la tesis determinista conducirnos siempre a ver a todo el mundo exclusivamente de esta manera? Pues ésta es la única condición digna de considerar bajo la cual la aceptación del determinismo podría conducir al debilitamiento o al repudio de las actitudes reactivas de participación.

No parece autocontradictorio suponer que tal cosa pueda

pasar. Por consiguiente, supongo que debemos decir que no es en absoluto inconcebible que deba suceder. Pero me hallo fuertemente inclinado a pensar que, conforme somos, nos resulta prácticamente inconcebible. El compromiso humano de participación en las relaciones interpersonales ordinarias resulta, creo, demasiado abarcador y sus raíces son demasiado profundas como para que nos tomemos en serio el pensamiento de que una convicción teórica general pueda cambiar tanto nuestro mundo que ya no haya en él más relaciones interpersonales conforme las entendemos corrientemente; y encontrarse implicados en relaciones interpersonales, según las entendemos corrientemente, es precisamente hallarse expuesto a la gama de actitudes y sentimientos reactivos que está en cuestión.

He aquí, entonces, parte de la respuesta a nuestra pregunta. Una objetividad sostenida en la actitud interpersonal, y el aislamiento humano que llevaría consigo, no parece ser algo de lo que seamos capaces los seres humanos, incluso aunque hubiese alguna verdad general que le sirviera de fundamento teórico. Pero no es esto todo. Implícito en lo que antecede hay un punto más que ha de hacerse explícito. Excepcionalmente, he dicho, podemos tener vínculos directos con los seres humanos sin que exista grado alguno de compromiso personal, tratándoles simplemente como criaturas que pueden ser manejadas según nuestros propios intereses, los de nuestra facción o los de la sociedad —e incluso según los suyos propios—. En el caso extremo del perturbado mental, es fácil apreciar la conexión entre la posibilidad de una actitud totalmente objetiva y la imposibilidad de lo que entendemos por relaciones interpersonales ordinarias. Dada esta segunda imposibilidad, no se dispone de más actitud civilizada que la de ver a la persona trastornada como algo que ha de ser comprendido y controlado del modo más deseable. Verle fuera del alcance de las relaciones interpersonales es ya, para la persona civilizada, verle de esa manera. Por razones tácticas o de autoprotección, podemos tener ocasión, temporalmente quizá, de adoptar una actitud fundamentalmente similar a la que adoptamos ante un ser humano «normal»; es decir, concentrándonos en compren-

der «cómo funciona», con un ojo puesto en determinar la táctica que habremos de seguir o en encontrar en esa misma comprensión alivio a las tensiones del compromiso. Ahora bien, es ciertamente verdadero que en el caso del sujeto anormal, aunque no en el del que no lo es, el que adoptemos la actitud objetiva es consecuencia de que veamos al agente incapacitado para las relaciones interpersonales ordinarias en uno o en todos los respectos. Se hallaría, por lo tanto, incapacitado quizá por el hecho de que su imagen de la realidad sea pura fantasía: de que, en cierto sentido, no vive en absoluto en el mundo real; o por el hecho de que su comportamiento consista, en parte, en una actuación carente de realismo y dirigida por propósitos de los que no es consciente; o por el hecho de que sea un idiota o un idiota moral. Pero hay algo más que, *por* ser verdadero, *no* es verdadero con la misma certeza. Y es que hay un sentido de «determinado» tal que (1) si el determinismo es verdadero, todo comportamiento se halla determinado en este sentido; tal que (2) el determinismo podría ser verdadero; es decir, no sería inconsistente con los hechos tal y como los apreciamos suponer que todo el comportamiento podría hallarse determinado en este sentido; y tal que (3) la adopción por nuestra parte de la actitud objetiva hacia el sujeto anormal sería el resultado de aceptar primero la creencia de que el comportamiento, o la porción pertinente del comportamiento, del ser humano en cuestión *se halla* determinada en este sentido. Ni en el caso del sujeto normal, por tanto, ni en el caso del anormal es verdadero que, cuando adoptamos una actitud objetiva, lo hacemos *porque* tengamos tal creencia. Así pues, mi respuesta tiene dos partes. La primera es que no podemos vernos seriamente a nosotros mismos adoptando hacia los otros una actitud de objetividad omniabarcadora como resultado de la convicción teórica de la verdad del determinismo; y la segunda es que, cuando de hecho adoptamos semejante actitud en un caso particular, el que hagamos tal cosa no es consecuencia de una convicción teórica que podríamos denominar «Determinismo del caso concreto», sino una consecuencia de que, por razones diferentes en diferentes casos, abandonamos nuestras actitudes interpersonales ordinarias.

Podría decirse que todo esto deja sin respuesta la pregunta real y que no cabe esperar responderla sin saber exactamente cuál es la tesis del determinismo. Pues la pregunta real no es una pregunta acerca de qué hacemos en realidad o de por qué lo hacemos. Es una pregunta acerca de lo que sería *racional* hacer si el determinismo fuese verdadero, una pregunta sobre la justificación racional de las actitudes interpersonales ordinarias en general. A esto responderé, primero, que tal pregunta podría parecer real únicamente a quien haya conspicuamente dejado de captar el significado de la respuesta precedente: el hecho de nuestro compromiso humano natural para con las actitudes interpersonales ordinarias. Este compromiso es parte del marco general de la vida humana, no algo que se presenta ocasionalmente a revisión, cuando dentro de este marco se presentan a revisión distintos casos particulares. Y responderé, en segundo lugar, que si pudiésemos imaginar lo que no está en nuestras manos hacer, a saber: elegir en este asunto, podríamos elegir racionalmente sólo a la luz de una estimación de las ganancias y pérdidas para la vida humana, de su enriquecimiento o de su empobrecimiento; y la verdad o falsedad de una tesis general del determinismo no incidiría en la racionalidad de *esta* elección.⁴

V

La razón de ser de que discutiéramos las actitudes reactivas en conjunción, o en falta de conjunción, con la tesis del

4. La pregunta, entonces, acerca de la conexión entre la racionalidad y la adopción de la actitud objetiva hacia los demás está mal planteada cuando se hace que parezca dependiente de la cuestión del determinismo. Pero hay otra pregunta que debería hacerse, aunque sólo sea para distinguirla de la que está mal planteada. Completamente al margen del tema del determinismo, ¿no cabría decir que deberíamos estar proporcionalmente más cerca de ser criaturas puramente racionales, puesto que nuestra relación con los demás estaría de hecho dominada por la actitud objetiva? Creo que esto es algo que podría afirmarse, sólo que habría que añadir, una vez más, que si semejante elección fuese posible, no sería necesariamente racional elegir ser más puramente racionales de lo que somos.£

determinismo era la de situarnos más cerca, si ello es posible, de una posición de compromiso en un área donde el debate es mucho más corriente. No debatiremos ahora las actitudes reactivas que sean esencialmente las de las partes ofendidas o las de los beneficiados. Discutiremos las actitudes reactivas que no son, ni esencial ni siquiera incidentalmente, las de los ofendidos o los beneficiados pero que, sostendré no obstante, están emparentadas con aquellas de las que ya he tratado. Hice del resentimiento el centro de la discusión precedente. Haré de la indignación moral —o, en términos más débiles, de la desaprobación moral— el centro de la presente.

Las actitudes reactivas que he discutido hasta ahora son esencialmente reacciones a la cualidad de la voluntad de los demás hacia nosotros, tal y como se manifiestan en su comportamiento: a su buena o mala voluntad, a su indiferencia o a su falta de interés. Así, pues, el resentimiento, o lo que he llamado resentimiento, es una reacción a la ofensa o a la indiferencia. Las actitudes reactivas de las que me voy a ocupar podrían describirse como los análogos comprensivos, vicarios, impersonales, desinteresados o generales de las actitudes reactivas ya tratadas. Son reacciones a las cualidades de la voluntad de los demás, no hacia nosotros mismos, sino hacia los demás. A causa de su carácter impersonal o vicario, les damos nombres diferentes. Así, de quien experimenta el análogo vicario del resentimiento se dice que está indignado o que adopta una actitud desaprobadora, o que está moralmente indignado o que adopta una actitud moralmente desaprobadora. Lo que tenemos aquí, como si dijésemos, es resentimiento en nombre de otro, uno en el que ni el propio interés ni la propia dignidad están implicados; y es este carácter impersonal o vicario de la actitud, añadido a los demás, lo que le otorga la cualificación de «moral». Tanto mi descripción de estas actitudes como el nombre que les he dado son, en un respecto importante, un poco equívocos. No es que estas actitudes sean esencialmente vicarias —uno puede sentir indignación por su propia parte— sino que es esencial a ellas poder serlo. Sin embargo, conservaré el nombre por lo que sugiere, y espero que lo que haya en él de equívoco se corrija de aquí en adelante.

Las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, una expectativa y una demanda de manifestación de un cierto grado de buena voluntad y compromiso por parte de los demás seres humanos hacia nosotros mismos; o, cuando menos, descansan sobre la expectativa y la demanda de que no se manifestará mala voluntad activa ni desinterés o indiferencia. (Que cuente como manifestación de buena o mala voluntad o desinterés variará, en los casos particulares, de acuerdo con la particular relación que guardemos con otro ser humano.) Los análogos generalizados o vicarios de las actitudes reactivas personales descansan sobre, y reflejan, exactamente la misma expectativa o demanda, pero de una forma generalizada; es decir, descansan sobre, y reflejan, la demanda de que se manifieste un grado razonable de buena voluntad o de interés, por parte de los demás, no simplemente hacia uno mismo, sino hacia todos aquellos en cuyo nombre puede sentirse indignación moral —con otras palabras, y como ahora diríamos, hacia todos los hombres—. Las formas generalizadas y no generalizadas de semejante demanda y las actitudes reactivas vicarias y no vicarias, sobre las que descansan, y que ellas reflejan, están conectadas entre sí de una forma no meramente lógica. Se vinculan humanamente, y no simplemente unas con otras. Están conectadas, asimismo, con otro conjunto de actitudes que debo mencionar ahora para completar la imagen. He considerado desde dos puntos de vista las demandas que les hacemos a los demás y nuestras reacciones ante sus posibles acciones ofensivas. Éstos eran los puntos de vista de aquel cuyo interés se hallaba directamente implicado —el que sufre, por ejemplo, la ofensa— y de aquellos otros cuyos intereses no se hallaban directamente involucrados —quienes no sufren la ofensa—. Por tanto, he hablado de actitudes reactivas personales en el primer respecto y de sus análogos vicarios en el segundo. Pero la imagen no estará completa hasta que consideremos también los correlatos de estas actitudes en aquellos a quienes se hacen estas demandas, es decir, en los agentes. Así como hay actitudes reactivas personales y vicarias asociadas a demandas que uno mismo hace a los demás y que otros hacen a terceros, así también hay actitudes autorreactivas asociadas a demandas

que los demás le hacen a uno mismo. Y aquí hemos de mencionar fenómenos tales como los de sentirse compelido u obligado (el «sentimiento de obligación»), sentir remordimiento, sentir culpa o remordimiento o sentirse responsable de algo, así como el más complicado fenómeno de la vergüenza.

Estos tres tipos de actitud se relacionan entre sí humanamente. Quien manifieste las actitudes reactivas personales en un alto grado, pero no muestre en absoluto inclinación hacia sus análogas vicarias parecerá ser un caso anormal de egocentrismo moral, una especie de solipsista moral. Supongamos que reconoce plenamente las exigencias de respeto que los otros demandan de él, que es sensible a toda la gama de actitudes autorreactivas. Entonces se verá a sí mismo como algo único, no sólo en el sentido de ser alguien (el único) con un derecho general a ser respetado como ser humano, sino también como alguien (el único) a quien los seres humanos en general exigen ese derecho. Tendríamos aquí una especie de solipsismo moral. Pero este caso apenas si es más que una posibilidad conceptual, si es que alcanza a serlo. En general, aunque dentro de límites cambiantes, demandamos de los demás para los demás, así como de nosotros mismos para los demás, algo del respeto que pedimos a los demás para nosotros. ¿Podemos imaginar, además del caso del solipsista moral, un caso en que tengamos plenamente desarrolladas actitudes de uno o dos de estos tres tipos, pero que no conserve huella alguna, por pequeña que sea, de los otros dos o del restante? Si podemos, entonces es que imaginamos algo que se encuentra bastante por debajo o por encima del nivel de nuestra humanidad común —un idiota o un santo—. Pues todos estos tipos de actitud tienen por igual raíces comunes en nuestra naturaleza humana y en nuestra pertenencia a comunidades humanas.

Ahora bien, al igual que a propósito de las actitudes reactivas personales, a propósito de sus análogas vicarias hemos de preguntar de qué formas, y mediante qué consideraciones, tienden a ser inhibidas. Ambos tipos de actitud conllevan, o expresan, un cierto género de demanda de respecto interpersonal. El que exista la ofensa produce a primera vista la impresión de que esta demanda se pasa por alto o se incumple. En

el caso del resentimiento vimos cómo una clase de consideraciones puede mostrar que esta impresión es simple apariencia e inhibir por lo tanto el resentimiento, *sin* inhibir o desplazar el género de demanda de la cual el resentimiento puede ser una expresión: sin que en forma alguna tendamos a suspender nuestras actitudes interpersonales ordinarias hacia el agente. Consideraciones de esta clase operan exactamente de la misma forma, y precisamente por las mismas razones, en lo relativo a la desaprobación o la indignación moral: inhiben la indignación sin inhibir en forma alguna ese género de demanda, que se hace al agente, de la cual la indignación puede ser una expresión, así como tampoco la gama de actitudes hacia ese agente a la cual aquella primera pertenece. Pero a este respecto los hechos pueden expresarse con nuevo énfasis. Podemos decir, subrayando el aspecto moral generalizado de la demanda, que las consideraciones de este tipo no tienden en absoluto a hacernos ver al agente de otra forma que como un agente moralmente responsable; simplemente, nos hacen ver la ofensa como algo de lo que él no era moralmente responsable. El ofrecer y aceptar semejantes excusas disculpatorias como las que están aquí en cuestión en forma alguna empaña a nuestros ojos el estatuto del agente como término de relaciones morales. Por el contrario, puesto que las cosas a veces se tuercen y las situaciones se complican, ello es un ingrediente esencial de la vida de semejantes relaciones.

Pero supóngase que vemos al agente a una luz diferente: como alguien cuya imagen del mundo está insanamente equivocada; o como alguien cuyo comportamiento, o parte de cuyo comportamiento, nos resulta ininteligible a nosotros, incluso a él mismo, en términos de propósitos conscientes e inteligible tan sólo en términos de propósitos inconscientes; o incluso, quizá, como alguien totalmente insensible a las actitudes autorreactivas de las que habla, que carece completamente, digamos, de sentido moral. Ver a un agente a esta luz tiende, dije, a inhibir el resentimiento de una forma totalmente distinta. Tiende a inhibir el resentimiento, porque tiende a inhibir las actitudes interpersonales ordinarias en general, así como la clase de demanda y expectativa que esas actitudes con-

llevan; y tiende a promover en su lugar el punto de vista puramente objetivo del agente como alguien que simplemente plantea problemas de comprensión, gestión, tratamiento y control intelectuales. Una vez más, tenemos aquí un paralelismo con las actitudes morales o generalizadas para con el agente que ahora nos ocupan. La misma luz anormal que nos muestra al agente como alguien con respecto al cual han de suspenderse las actitudes personales, la demanda personal, nos lo muestra también como alguien con respecto al cual han de suspenderse las actitudes impersonales, la demanda generalizada. Sólo si se hace abstracción del interés personal directo podemos expresar los hechos con un nuevo énfasis. Podemos decir: en la medida en que el agente sea visto a esta luz, no aparece como alguien a quien se dirigen demandas y expectativas de la manera particular en que se dirigen cuando hablamos de obligación moral; en esa medida no se le ve como un agente moralmente responsable, como parte de relaciones morales, como miembro de la comunidad moral.

También observé que la suspensión de las actitudes interpersonales ordinarias y el cultivo de un punto de vista puramente objetivo es, a veces posible, incluso cuando carecemos de razones para ello, como acabo de mencionar. ¿Es posible también esto en el caso de las actitudes morales reactivas? Pienso que sí; y también que es más fácil que lo sea. Pero los motivos de una suspensión total de las actitudes morales reactivas son menos y, quizá, más débiles: menos, porque sólo donde haya compromisos personales previos puede existir motivo para buscar refugio ante las tensiones de tales compromisos; quizá más débiles, porque la tensión entre el punto de vista objetivo y las actitudes reactivas morales es posiblemente menor que la tensión entre el punto de vista objetivo y las actitudes personales reactivas, de modo que en el caso de las actitudes morales reactivas podemos asegurar más fácilmente las ganancias especulativas o tácticas del punto de vista objetivo poniendo coto a parte de esas actitudes, mejor que procediendo a suspenderlas del todo.

Estas últimas observaciones son inciertas pero también, para lo que ahora interesa, poco importantes. Lo que nos con-

cieme es investigar, como previamente lo hicimos a propósito de las actitudes reactivas personales, qué pertinencia podría tener una tesis general del determinismo para sus análogas vicarias. Una vez más, las respuestas corren paralelas, aunque las iré considerando en un orden ligeramente distinto. En primer lugar, hemos de notar, al igual que antes, que cuando se da una suspensión de tal o tales actitudes, no es *nunca* consecuencia de la creencia de que el comportamiento en cuestión se halla determinado en ese sentido en que todo comportamiento *podría estar* determinado —y si el determinismo es verdadero, la totalidad del comportamiento *lo está*—. Pues la posibilidad de que nadie sepa lo que está haciendo o de que el comportamiento de cualquiera sea ininteligible en términos de propósitos conscientes, la posibilidad de que todos vivamos en un mundo de engaño y carezcamos de sentido moral, es decir, que no haya nadie capaz de adoptar actitudes autorreactivas y demás, no es consecuencia de ninguna tesis general del determinismo. De hecho, para la suspensión de las actitudes morales reactivas no se precisaría de un sentido de «determinado» como el que requeriría una tesis general del determinismo. En segundo lugar, supongamos que se acepta, como he argüido, que no cabe tomar en serio el pensamiento de que la convicción teórica de tal tesis general conduciría al debilitamiento completo de las actitudes reactivas personales. ¿Podemos tomar en serio, entonces, el pensamiento de que semejante convicción —una convicción que, después de todo, muchos han tenido o dicen que tienen— conduciría, sin embargo, al total debilitamiento o repudio de las análogas vicarias de estas actitudes? Creo que un cambio en nuestro mundo social que nos dejase expuestos a las actitudes reactivas personales pero no a la totalidad de sus análogas vicarias, que la generalización del egocentrismo anormal que tal cambio supondría, resulta para nosotros más difícil de entender como posibilidad real que el debilitamiento completo de ambas clases de actitud. Si bien hay algunas diferencias necesarias y algunas contingentes entre los modos y casos en que operan ambas clases de actitud, o en que sus operaciones se inhiben, sin embargo, en tanto que capacidades o predisposiciones humanas, se

mantienen o desmoronan a la par. Finalmente, a la pregunta ulterior de si no sería *racional*, bajo la convicción teórica de la verdad del determinismo, cambiar nuestro mundo de tal manera que se suspendan en él todas estas actitudes debo responder, como lo hice antes: que quien insista en esta pregunta ha dejado completamente de captar el significado de la respuesta precedente, la naturaleza del compromiso humano que se halla aquí involucrado: es *inútil* preguntar si no sería racional para nosotros hacer lo que no está en nuestra naturaleza (poder) hacer. A esto debo añadir, como antes, que si estuviese abierta por un momento la posibilidad de semejante elección divina, la racionalidad de hacerla o de rehusar hacerla se hallaría determinada por consideraciones que no tienen que ver con la verdad o la falsedad de la doctrina general que nos concierne. Lo segundo sería simplemente irrelevante, lo que se hace irónicamente claro cuando recordamos que para aquellos que están convencidos, no obstante, de que la verdad del determinismo convertiría en racional esa elección siempre ha existido el obstáculo insuperable de explicar en términos inteligibles cómo su falsedad convertiría en racional la elección opuesta.

Soy consciente de que, al presentar el argumento como lo he hecho —negando las siempre interesantes variedades de cada caso— no he ofrecido sino un esquema, usando ocasionalmente una nada refinada contraposición entre frases allí donde hay todo un laberinto de fenómenos. En particular, la simple contraposición entre las actitudes objetivas, de una parte, y las diversas actitudes contrastadas que he opuesto a las primeras debe parecer tan flagrantemente tosca como central resulta ser. Para mitigar algo esta tosquedad, así como para reforzar una de mis afirmaciones centrales, permítaseme darme a mencionar algunas cosas que tienen un pie puesto en cada una de estas clases de actitud que he comparado. Así, ni los padres ni otras personas preocupadas por el cuidado y la educación de los niños pequeños pueden tener ninguna de estas clases de actitud de una manera pura o sin cualificar. Tratan con criaturas que potencial y progresivamente son capaces de asumir, y de ser objetos de, la gama completa de actitudes humanas y morales, pero no son capaces ni de hacer ni de ser

una u otra cosa. Por consiguiente, el trato con tales criaturas debe representar una suerte de compromiso, que continuamente cambie de dirección, entre la objetividad en la actitud y las actitudes humanas plenas. Casi sin darse cuenta, los simulacros se convierten en actuaciones reales. El castigo de un niño se parece y no se parece, al mismo tiempo, al castigo de un adulto. Supóngase que tratamos de vincular esta progresiva emergencia del niño como ser responsable, en tanto que objeto de actitudes no objetivas, a ese sentido de «determinado» en que, si el determinismo fuese una tesis verdadera, todo el comportamiento *podría* estar determinado; y en el que, si el determinismo es verdadero, todo el comportamiento *está* determinado. ¿De qué forma *podría* incidir semejante sentido de «determinado» en la progresiva modificación de nuestras actitudes hacia el niño? ¿No sería grotesco concebir el desarrollo del niño de forma que, a partir de una zona en la que su comportamiento está determinado en este sentido, emerge de forma progresiva o discontinua en otra en la que eso ya no es así? Cualquiera que sea el sentido de «determinado» que se requiera para enunciar la tesis del determinismo, difícilmente podrá ser uno que deje espacio al compromiso, a respuestas ambiguas a la pregunta: «¿Está o no determinado este episodio de su comportamiento?». Pero cuando abordamos esta temática de los niños pequeños, nos movemos en un terreno que es esencialmente difuso, un área de penumbra. Entrando ahora en una cuestión muy diferente, consideremos la tensión que preside la actitud del psicoanalista hacia su paciente. La objetividad de *su* actitud, el que suspenda *sus* habituales actitudes reactivas morales, se ve profundamente modificada por el hecho de que la finalidad de la empresa es la de lograr que tal suspensión sea innecesaria o que no lo sea tanto. Aquí podemos hablar, y lo hacemos de forma natural, de restablecer la libertad del agente. Pero el restablecimiento de la libertad significa en este caso hacer que el comportamiento del agente sea inteligible en términos de propósitos conscientes, en vez de que lo sea en términos de propósitos inconscientes. *Éste* es el objeto de la empresa; y en la medida en que *este* objeto se alcanza, la suspensión o la semisuspensión de las actitudes morales usuales

deja de juzgarse necesaria o apropiada. Y en ello vemos, una vez más, la *falta de pertinencia* de ese concepto de «estar determinado» que debe ser el concepto central del determinismo. Pues no podemos estar de acuerdo en que este objetivo es alcanzable y en que su logro tiene estas consecuencias y, sin embargo, sostener (1) que el comportamiento neurótico está determinado en un sentido en que —puede que así sea— todo el comportamiento está determinado; y (2) que puesto que el comportamiento neurótico está determinado en este sentido, las actitudes objetivas se consideran congruentes con él. No, al menos, sin acusarnos a nosotros mismos de incoherencia en nuestra actitud para con el tratamiento psicoanalítico.

VI

Ahora podemos tratar de colmar la laguna que el pesimista halla en la explicación que da el optimista del concepto de responsabilidad moral, así como de las bases de la condena y el castigo moral; y de colmarla con los hechos que ya conocemos. Pues, tal y como he observado, cuando el mismo pesimista se empeña en colmarla, pasa por alto los hechos conforme los apreciamos y proclama que no puede hacerlo en absoluto a no ser que el determinismo sea falso.

Sin embargo, parte del sentido de los hechos, tal y como los apreciamos, se halla ciertamente presente en la mente del pesimista. Cuando su oponente, el optimista, asume la labor de mostrar que la verdad del determinismo no sacudiría los fundamentos del concepto de responsabilidad moral y de las prácticas de la condena y el castigo moral, se refiere característicamente, de una manera más o menos elaborada, a la eficacia de estas prácticas para regular el comportamiento de formas socialmente deseables. Estas prácticas tienen tan solo el carácter de instrumentos tácticos, de métodos de tratamiento individual y de control social. El pesimista rehúsa aceptar esta imagen; y un cierto elemento de su negativa tiene típicamente un carácter puramente emocional. Pues se siente llevado a decir, entre muchas cosas más, que la humanidad del ofensor mismo

se ve ofendida por *semejante* imagen de su condena y castigo.

Las razones de su rechazo —la explicación de que sienta un golpe emocional, así como conceptual— se hallan ya ante nosotros. La imagen dibujada por los optimistas ha sido pintada en un estilo apropiado a una situación que se entendía dominada completamente por la objetividad de la actitud. Las únicas nociones operativas invocadas en esta imagen son del estilo de las de táctica, tratamiento y control. Pero una actitud de objetividad omniabarcadora, que excluya las actitudes reactivas morales, excluye al mismo tiempo elementos esenciales de los conceptos de condena *moral* y de responsabilidad *moral*. Es ésta la razón del golpe conceptual. El golpe emocional, más profundo, es una reacción, no simplemente a un análisis conceptual inadecuado, sino a la sugerencia de un cambio en nuestro mundo. He observado que es posible cultivar en algunos casos, y por diversas razones, una actitud exclusivamente objetiva allí donde el objeto de la actitud no queda fuera del alcance de las actitudes interpersonales y morales plenas a causa de su inmadurez o anormalidad. Y la sugerencia que parece hallarse contenida en la explicación del optimista es que semejante actitud debe adoptarse universalmente hacia todos los ofensores. A los ojos del pesimista, esto resulta chocante. Pero, estimulado por el golpe, sus ojos miran más allá. Sería difícil efectuar *esta* división en nuestras naturalezas. Si para todos los ofensores, entonces para toda la humanidad. Más aún, ¿a quién podría, en un sentido real, hacerse esta recomendación? Únicamente a los poderosos, a las autoridades. Y con ello los abismos parecen abrirse.⁵

Sin embargo, confinaremos nuestra atención al caso de los ofensores. Los conceptos que nos conciernen son los de responsabilidad y *culpa*, con la cualificación de «moral», de un lado —junto con los de pertenencia a una comunidad moral—; los de demanda, indignación, desaprobación y condena, todos con la cualificación de «moral», de otro —además del de castigo—. La indignación y la desaprobación, así como el resen-

5. Véase J. D. Mabbott, «Freewill and Punishment», publicado en *Contemporary British Philosophy*, 3.ª serie, Londres: Allen & Unwin, 1956.

timiento, tienden a inhibir, o cuando menos a limitar, nuestra buena voluntad hacia el objeto de estas actitudes; tienden a promover una suspensión de la buena voluntad, al menos parcial o temporalmente. Lo hacen así en proporción a su fuerza; y su fuerza resulta en general proporcionada al sentimiento de magnitud de la ofensa y al grado en que la voluntad del agente se identifica con ella o en que le resulta indiferente. (Estas conexiones, desde luego, no son contingentes.) Pero tales actitudes de desaprobación e indignación son precisamente los correlatos de la demanda moral cuando se siente que la demanda ha sido ignorada. El demandar es tener la propensión a tales actitudes. A diferencia de la adopción de actitudes objetivas, adoptar estas otras no entraña que a su objeto no se le considere miembro de la comunidad moral. La suspensión parcial de la buena voluntad que conllevan estas actitudes, la modificación que ellas entrañan de la demanda general de que al otro debería ahorrársele, si es posible, el sufrimiento es, más bien, la consecuencia de que se le sigue considerando miembro de la comunidad moral; sólo que como miembro que ha llevado a cabo una ofensa a pesar de las demandas que se le hacían. Así, pues, la disposición a admitir que el infligir sufrimiento al ofensor, que es una parte esencial del castigo, va de la mano de toda esta gama de actitudes de la que he estado hablando. No son sólo las actitudes reactivas morales hacia el ofensor las que están en cuestión aquí. Debemos mencionar también las actitudes autorreactivas de los ofensores mismos. Así como las actitudes reactivas hacia los otros se asocian, dentro de la «institución» del castigo, a una disposición a admitir que se inflija sufrimiento al ofensor, así las actitudes autorreactivas se asocian a la disposición por parte del ofensor a admitir tal inflicción sin desarrollar las reacciones (por ejemplo, la de resentimiento) que desarrollaría normalmente si se le infligiese una ofensa; es decir, con la disposición, como si dijésemos, a aceptar el castigo⁶ como «algo merecido» o como «justo».

No estoy en absoluto sugiriendo que estas disposiciones,

6. Naturalmente, no cualquier castigo para cualquier cosa que se estime una ofensa.

bien por parte del ofensor mismo bien por la de los demás, estén siempre o comúnmente acompañadas o precedidas de estallidos de indignación o de punzadas de remordimiento; tan sólo que tenemos un continuo de actitudes y sentimientos al que pertenecen estas mismas disposiciones a aceptar tales cosas. Ni en absoluto sugiero que pertenece a este continuo de actitudes la de que deberíamos estar preparados a aceptar la inflicción de daño a los ofensores de una forma que fuese indiscriminada de todo punto o mediante procedimientos que supiésemos que fueran totalmente inútiles. Por el contrario, salvajes o civilizados, tenemos alguna creencia en la utilidad de las prácticas de condena y castigo. Pero la utilidad social de estas prácticas, en las que el optimista pone exclusivamente el énfasis, no es lo que está en cuestión ahora. Lo que sí lo está es el sentimiento justificado del pesimista de que hablar únicamente en términos de utilidad social es dejar fuera algo vital en nuestra concepción de estas prácticas. El elemento vital puede restablecerse tomando en cuenta esa complicada red de actitudes y sentimientos que forman una parte esencial de la vida moral, tal y como la entendemos, y que se oponen completamente a la actitud de la objetividad. Sólo prestando atención a esta gama de actitudes podemos recuperar de los hechos, tal y como los apreciamos, el sentido de lo que queremos decir; con otras palabras, todo lo que queremos decir cuando, empleando el lenguaje de la moral, hablamos de premio, responsabilidad, culpa, condena y justicia. Pero lo recuperamos de los hechos conforme los apreciamos. No tenemos que ir más allá de ellos. Puesto que el optimista niega o malinterpreta estas actitudes, el pesimista correctamente afirma hallar un hiato en la explicación del primero. Podemos ponernos en su lugar y superar el hiato por él. Pero, a su vez, debemos solicitarle al pesimista la rendición de su metafísica.

El optimista y el pesimista malinterpretan los hechos con estilos muy diferentes. Pero en un sentido profundo hay algo en común en las dos interpretaciones. Aunque de formas diferentes, ambos tratan de superintelectualizar los hechos. Dentro de la estructura o red general de actitudes y sentimientos de los que he estado hablando hay espacio sin fin para modificar,

redirigir, criticar y justificar. Pero las cuestiones de justificación son internas a la estructura o conectan entre sí modificaciones internas a ella. La existencia general del marco mismo de actitudes es algo que se nos da con el hecho de la sociedad humana. Como un todo, ni pide ni permite justificación «racional» externa. El optimista y el pesimista demuestran por igual ser incapaces, aunque de formas diferentes, de aceptar esto.⁷ El estilo con que el optimista superintelectualiza los hechos es el de un empirismo característicamente incompleto, el de un utilitarismo de un único ojo. Busca hallar una base adecuada para ciertas prácticas sociales en sus consecuencias calculadas y pierde de vista —quizá quiera perder de vista— las actitudes humanas de las que estas prácticas son expresión. Al pesimista no se le escapan estas actitudes, pero es incapaz de aceptar el hecho de que sean precisamente estas mismas actitudes las que colman el hueco que hay en la explicación del optimista. A causa de ello, piensa que el hueco puede ser rellenado sólo si se verifica repetidamente, en todos los casos en que resulta apropiado atribuir responsabilidad moral, alguna proposición metafísica general. Esta proposición es para él tan difícil de formular coherentemente y con pertinencia inteligible como lo es su contradictoria determinista. Incluso cuando se encuentra una fórmula («libertad contra-causal» o algo por el estilo), todavía parece que resta un hiato entre su aplicabilidad en los casos particulares y sus supuestas consecuencias morales. A veces tapa este hueco recurriendo a una intuición acerca de la verdad del caso —una penosa baratija intelectualista que llevar como amuleto contra el reconocimiento de su propia humanidad.

Ni siquiera el escéptico moral tiene inmunidad frente a su propia forma de querer superintelectualizar nociones como las

7. Compárese esto con el problema de la justificación de la inducción. El compromiso humano con la formación inductiva de creencias es original, natural, no racional (no irracional), algo que en forma alguna podemos elegir o a lo que quepa renunciar. Sin embargo, la crítica y la reflexión racionales pueden refinar los cánones y su aplicación, proporcionar «reglas para juzgar sobre la causa y el efecto». Desde que Hume pusiera en claro los hechos, la gente se ha resistido siempre a aceptarlos.

de responsabilidad, culpa y censura moral. Aprecia que la explicación del optimista es inadecuada y que la alternativa libertaria del pesimista es inane; y no halla otro recurso que afirmar que las nociones en cuestión son confusas en sí mismas, que «la culpa es metafísica». Pero la metafísica estaba en el ojo del metafísico. Es una lástima que haya caído en desgracia hablar de los sentimientos morales. El término sería un buen nombre para esa red de actitudes humanas en el reconocimiento de cuyo carácter y lugar estriba, sugiero, la única posibilidad de que las partes en disputa se reconcilien entre sí y con los hechos.

Hay en el presente factores que se suman, de una forma ligeramente paradójica, a la dificultad de llevar a cabo este reconocimiento. Estas mismas actitudes humanas, en su desarrollo y en la variedad de sus manifestaciones, han llegado a ser en una medida cada vez mayor objeto de estudio de las ciencias sociales y psicológicas; y este crecimiento de la autoconciencia humana, que podríamos esperar que redujera la dificultad de su aceptación, la aumenta de hecho de varias maneras. Un factor de importancia comparativamente menor es una mayor conciencia histórica y antropológica de la gran diversidad de formas que pueden asumir estas actitudes humanas en diferentes momentos y diferentes culturas. Esto hace que uno sea con razón cauteloso a la hora de propugnar que haya formas local y temporalmente prominentes de estas actitudes que sean rasgos esenciales del concepto de moralidad en general. Sin duda, mis propias descripciones de las actitudes humanas han reflejado en alguna medida rasgos locales y temporales de nuestra propia cultura. Pero la conciencia de su diversidad no debería impedirnos reconocer también que, en ausencia de cualesquiera formas que tengan estas actitudes, es dudoso que reste algo que podamos nosotros hallar inteligible como sistema de relaciones humanas, como sociedad humana. Un factor muy diferente y de mayor importancia es que los estudios psicológicos nos han hecho desconfiar con razón de muchas manifestaciones particulares de las actitudes de las que he hablado. Éstas son una esfera fundamental del autoengaño, la ambigüedad, la sospecha, la transferencia de culpa, el sadismo inconsciente y demás. Pero sería una horrible exageración, sos-

pechosa en sí misma, que el lado brumoso de los hechos nos incapacitara para reconocerlos. Finalmente, el prestigio de estos mismos estudios teóricos quizá sea el factor más importante de todos. Ese prestigio es grande y tiende a hacernos olvidar que en filosofía, aunque sea también un estudio teórico, tenemos que tener en cuenta los hechos en todas sus implicaciones; que no hemos de suponer que, como filósofos, se nos exige o permite considerarnos a nosotros mismos, en tanto que seres humanos, separados de las actitudes que, en tanto que científicos, estudiamos con distanciamiento. En forma alguna niega esto la posibilidad y la deseabilidad de que se confiara una nueva dirección a, o de que se modifiquen, nuestras actitudes humanas a la luz de estos estudios. Pero podemos razonablemente considerar improbable que una progresivamente mayor comprensión de ciertos aspectos de nosotros mismos conduzca a la desaparición total de esos aspectos. Quizá no sea inconcebible que suceda; y quizá se cumplan entonces los sueños de algunos filósofos.

Si modificamos suficientemente —es decir, radicalmente— el punto de vista del optimista, el suyo será el correcto. Está lejos de ser un error subrayar la eficacia de todas esas prácticas, que expresan o manifiestan nuestras actitudes morales, al regular el comportamiento en formas que se consideran deseables; o añadir que cuando ciertas de nuestras creencias acerca de la eficacia de estas prácticas resulten ser falsas, entonces podremos tener una buena razón para abandonarlas o modificarlas. Lo que sí es un error es olvidar que estas prácticas, el modo en que las recibimos —las reacciones ante ellas—, son realmente expresiones de nuestras actitudes morales y no meramente mecanismos que empleamos de forma calculada con fines regulativos. Nuestras prácticas no se limitan a explotar nuestras naturalezas; las expresan. De hecho, la comprensión misma del tipo de eficacia que tienen estas expresiones de nuestras actitudes depende de que recordemos esto. Cuando lo hacemos, y modificamos en consecuencia la posición del optimista, corregimos simultáneamente sus deficiencias conceptuales y prevenimos los peligros que parece entrañar, sin recurrir a la oscura y alarmante metafísica del libertario.

II MORALIDAD SOCIAL E IDEAL INDIVIDUAL

Los hombres se forjan para sí mismos imágenes de formas de vida ideal. Esas imágenes son diversas y pueden oponerse unas a otras de un modo acusado; y en diferentes momentos una y la misma persona puede quedar cautivada por imágenes diferentes y radicalmente opuestas entre sí. En un momento puede parecerle a alguien que debe vivir—incluso que se habría de vivir— de tal y cual forma; en otro, que la única forma satisfactoria de vida es totalmente diferente, incompatible con la primera. De este modo, su perspectiva puede variar radicalmente, no sólo en momentos distintos de su vida, sino de un día para otro, incluso de una hora a la siguiente. Esa perspectiva está en función de múltiples variables: la edad, las experiencias, el entorno presente, las lecturas o el estado físico del momento son algunas de ellas. Por lo que respecta a los modos de vida que en distintos momentos parecerían los únicos satisfactorios, no puede haber duda de su diversidad y oposición recíproca. Las ideas de devoción autoinmoladora al deber o al servicio a los demás, del honor y la magnanimidad personal, del ascetismo, la contemplación y el retiro, de la acción, el dominio y el poder, del cultivo de «un sentido exquisito del lujo», de la simple solidaridad y cooperación humanas, de la refinada complejidad de la existencia social, de un sentimiento constantemente mantenido y renovado de afinidad a las cosas naturales: cualesquiera de estas ideas y muchas otras además pueden formar el núcleo y la sustancia de un ideal personal. A veces, semejante imagen puede resultar por sí sola sugerente y atractiva; otras se muestra ella misma a una luz más fuerte, como una imagen, quizá, de la única reacción humana sana y noble ante la situación en que nos encontramos. «La nobleza en la vida consiste en obrar así» o, a veces, «Lo sensato en

la vida es obrar así» pueden ser los lemas con que estas imágenes se nos presentan.

Para combatir o mitigar esta imagen de la multiplicidad de imágenes cabe señalar dos cosas. En primer lugar, cabe decir que muchas de estas imágenes, aparentemente contrapuestas, son en realidad partes o aspectos diferentes, que momentáneamente adquieren una prominencia equívoca, de una sola imagen; se trata de la imagen ideal compuesta que pertenece a nuestras horas más frías, horas en las que a cada dios se le concede lo suyo y en las que se evita el conflicto por medio de una reordenación cuidadosa y una adecuada subordinación de cada parte a las demás. Y puede ser verdad que algunos individuos excepcionales alberguen imágenes ideales que exhiban una complejidad tan armoniosa. Creo que esto es más raro de lo que a veces se finge; pero, en cualquier caso, describir esta situación no es redescubrir la situación de la que he hablado, sino describir una diferente. La otra consideración mitigadora tiene mayor peso. Se trata de que, por muy grande que sea la variedad de imágenes dominantes en uno u otro momento, nuestros ensueños éticos, nuestras vidas individuales, no exhiben de hecho una variedad interna comparable. En realidad, apenas si podrían hacerlo. Algo próximo a la consistencia, un equilibrio más o menos inestable, se detecta comúnmente en el patrón de decisiones y acciones de la persona individual. Hay, digamos, fundamentos empíricos para ordenar sus imágenes ideales por su eficacia práctica e, incluso quizá, considerar que uno de ellos domina en la práctica sobre los demás. Esta observación la admito. Creo que es fácil exagerarla, que resulta fácil exagerar la unidad de las personalidades de aquellos que decimos que conocemos, cuando de hecho los conocemos en uno o dos aspectos particulares; fácil que confundamos con fases o modos suyos todas aquellas cosas que no guardan conformidad con las parcialmente empíricas imágenes de esos aspectos y personalidades. Pero no me extenderé sobre esto. Sí lo haré sobre la tendencia que tiene mucha gente a identificarse imaginativamente a uno mismo en diferentes momentos con visiones diferentes y con ideales de vida contrapuestos, incluso aunque esas visiones reciban apenas

alguna expresión en su comportamiento real y aunque, de recibirla, reclamen las más drásticas revoluciones personales.

Este hecho, cierto de tanta gente —hecho que explica en parte, entre otras cosas, la enorme atracción de la lectura de novelas, biografías, historias—, este hecho, digo, tiene consecuencias importantes. Una consecuencia es que cuando se da una expresión llamativa, en las palabras o las acciones de una persona, a alguna imagen ideal de una forma de vida, esta expresión puede provocar, en personas cuyos patrones de vida distan tanto como sea posible de la imagen expresada, una respuesta de la más viva simpatía. En realidad es imposible que una vida realice todas las imágenes ideales que, en uno u otro momento, pueden atraer o cautivar la imaginación individual. Pero el dueño de una vida puede desear, con perfecta consistencia práctica, que sus imágenes contrapuestas se cumplan todas en vidas diferentes. La más firme adhesión a una imagen puede coexistir con el mayor deseo de que otras imágenes, incompatibles con ella, tengan igualmente sus más firmes partidarios. A quien tenga tal deseo le resultará intolerable —como me resulta a mí— cualquier doctrina que propugne que el patrón de una vida ideal haya de ser el mismo para todos. No se puede escapar sin más al choque entre diferentes imágenes ideales distribuyendo su realización entre vidas distintas. Pues las distintas vidas interactúan y, aunque la que se vive es una de ellas, puede surgir el conflicto en las zonas de interacción. No es que uno tenga que aceptar esto sin más, aunque quepa hacerlo; simplemente es algo que de hecho acompaña al cumplimiento del deseo de este género de diversidad en la persecución de los fines. Igualmente, nada impide que uno tome partido en un conflicto así, porque uno ha deseado que existan las dos partes y siente simpatía hacia ambas.

Creo que no puede quedar duda de que eso de lo que he estado hablando pertenece a la región de lo ético. He estado hablando de evaluaciones que *pueden* gobernar elecciones y decisiones de la mayor importancia para los hombres. Si pertenecen o no a la región de lo moral es algo, sin embargo, de lo que puede dudarse. Quizá la región de lo moral caiga dentro de ella. O quizá no existan relaciones simples de inclusión

entre ambas. A esta cuestión regresaré más tarde. Primero me gustaría decir algo más sobre esta región de lo ético. También se la puede caracterizar como una región en la que hay verdades que son incompatibles entre sí. Es decir, hay muchos enunciados generales profundos que son capaces de capturar la imaginación ética de la misma manera en que puede ser hecha prisionera por las imágenes ideales de las que he hablado. A menudo adoptan la forma de enunciados descriptivos generales acerca del hombre y del mundo. Cabe incorporarlos en un sistema metafísico o, bajo una guisa dramática, en un mito religioso o histórico. O pueden existir —en lo que para muchos es su forma más persuasiva— como enunciados aislados, como sucede en Francia, en donde existe toda una literatura al respecto: la literatura de la máxima. No pondré ejemplos, sino que mencionaré nombres. No se puede leer a Pascal o a Flaubert, a Nietzsche, Goethe, Shakespeare o Tolstoy, sin toparse con estas profundas verdades. En un estilo mental fríamente analítico resulta posible burlarse de la noción completa de verdad profunda; pero, de hacerlo, pecaríamos de algo de mala fe. Pues en muchos de nosotros la imaginación ética sucumbe una y otra vez a *estas* imágenes del hombre, y al mismo tiempo que nos mantienen cautivos pretendemos caracterizarlas como verdades precisamente. Sin embargo, estas verdades guardan unas con otras el mismo tipo de relación que el que mantienen entre sí esas imágenes ideales de las que ya he hablado. Pues las imágenes de un género reflejan y son reflejadas por las imágenes del otro. Capturan nuestra imaginación de la misma manera. De aquí que sea totalmente fútil pensar que podría sistematizarse todas estas verdades en un cuerpo coherente de verdad sin destruir su carácter; de igual forma que lo es pensar que se podría formar una imagen compuesta y coherente con esas imágenes sin destruir su carácter. Se puede expresar esto diciendo que la región de lo ético es la región en donde hay verdades sin que haya verdad; o, en otras palabras, que la exigencia de ver la vida como algo estable y como un todo es absurda, pues ninguna de ambas cosas puede hacerse. Dije que no pondría ejemplos, pero aludiré a uno casi contemporáneo. Muchos recordarán el encuentro que tuvo lugar

entre Russell y Lawrence, el intento recíproco de simpatizar y el fracaso habido. Este fracaso quedó registrado en palabras como «Pensé que podría haber algo en lo que dijo, pero a la postre me apercibí de que no había nada», por un lado, y como «Vuélvase a las matemáticas, en donde puede hacer algo bueno, y deje de hablar del ser humano», por el otro. El choque se dio entre dos visiones, dos actitudes, del hombre irreconciliables. El espectador a quien ambas les resulten familiares puede decir: Russell está en lo cierto, dice la verdad, habla por boca de la civilización. También puede decir: Lawrence está en lo cierto, dice la verdad, habla por boca de la vida. Lo importante es que pueda decir ambas cosas. Sería absurdo esperar una reconciliación de estas dos actitudes contrapuestas. No es absurdo desear que existan ambas, y que existan pugnando entre sí.

La región de lo ético, entonces, es una región de diversas imágenes o cuadros ideales de una vida humana, o de la vida humana, imágenes ciertamente incompatibles entre sí y puede que recíprocamente contrapuestas en la práctica; y es una región en la cual muchas de esas imágenes incompatibles pueden cuando menos asegurarse la lealtad imaginativa, aunque no hay duda de que no siempre práctica, de una sola persona. Más aún, este mismo enunciado puede verse no meramente como una descripción de lo que es el caso, sino como una evaluación positiva de la diversidad del evaluar. Cualquier disminución de esta variedad empobrecería la escena humana. La multiplicidad de imágenes contrapuestas es ella misma el elemento esencial de una de nuestras imágenes del hombre.

Ahora bien, ¿cuáles son las relaciones entre la región de lo ético y la esfera de la moralidad? Una explicación ampliamente aceptada de la segunda se lleva a cabo en términos de la idea de reglas o principios que gobiernan el comportamiento humano y que se aplican universalmente dentro de una comunidad o clase. La clase podría concebirse de varias formas: como un grupo social definido, como la especie humana en tanto que un todo o incluso como la clase entera de los seres racionales. No es obvio cuántas de estas concepciones contrastantes, de los diversos ideales y de la comunidad de las

reglas, se relacionan entre sí; es más, creo que la relación es compleja. Una forma de tratar de armonizar estas ideas es como sigue. La forma es extremadamente tosca e inadecuada, pero puede servir como punto de partida. Es obvio que muchas, si no todas, de las imágenes ideales de las que hablé exigen para su realización la existencia de alguna forma de organización social. La exigencia es lógica o empírica en diversos grados. Algunos ideales sólo pueden tener sentido en un contexto social complejo e incluso en un tipo particular de contexto social complejo. En lo que hace a otros, alguna complejidad en la organización social parece, más bien, una condición necesaria para que el cumplimiento del ideal se lleve a la práctica de una manera muy plena o satisfactoria. Ahora bien, es condición de la existencia de cualquier forma de organización social, de cualquier comunidad humana, que ciertas expectativas del comportamiento de sus miembros deba satisfacerse de una forma claramente regular: que algunos deberes, podríamos decir, se cumplan, que algunas obligaciones se reconozcan, que algunas reglas se observen. Podríamos comenzar situando aquí la esfera de la moral. Es la esfera de la observancia de las reglas, de modo tal que la existencia de algún conjunto semejante de reglas es una condición de la existencia de una sociedad. Ésta es una interpretación mínima de la moralidad. Representa lo que podría denominarse literariamente un tipo de conveniencia pública: de primera importancia en tanto que condición de todo lo que importa, pero sólo como condición de ello, no como algo que importe por sí mismo.

Estoy dispuesto a reconocer que esta concepción mínima de la moralidad tiene un considerable mérito. Con ello no quiero decir que sea realmente, o casi realmente, una concepción adecuada; sólo que es una idea analítica útil. Existen objeciones a la afirmación de que es una concepción adecuada. Una objeción podría expresarse diciendo simplemente que, después de todo, ser moral es algo que tiene importancia en sí mismo, que no es simplemente cosa de cumplir con reglas en una situación en donde la observancia de algunas de esas reglas es una condición indirecta de aproximación a formas ideales de vida. Esta objeción tiene mucho a su favor. Pero no se trata de una

objeción a *usar* la idea mínima de moralidad. Podríamos argüir, por ejemplo, que hay una intrincada interacción entre las imágenes ideales del hombre, por una parte, y los requerimientos de las reglas de organización social, por la otra; y que nuestra propia concepción corriente y vaga de la moralidad es el producto de tal interacción. Ésta sería una forma —no digo que la correcta— de usar la idea mínima de moralidad para tratar de aclarar la idea corriente. A esta cuestión regresaré más tarde también.

Mientras tanto, hay otra objeción que considerar. A mi juicio, también en ella podría haber algo interesante, pero que lo haya o no dista mucho de estar claro. El problema tiene que ver con la idea de la aplicabilidad universal de las reglas morales. La idea es que una exigencia que imponer necesariamente a una regla *moral* es que cuando menos ha de considerarse que se aplica a todos los seres humanos en general. La conducta moral es lo que se demanda de los hombres como tales. Sin embargo, podemos imaginar fácilmente, e incluso hallar, diferentes sociedades que se mantienen unidas por la observancia de conjuntos de reglas que son muy diferentes los unos de los otros. Más aún, podemos encontrar o imaginarnos una sola sociedad que se mantiene unida por un conjunto de reglas que de ninguna manera formulan las mismas demandas a todos sus miembros, sino que formulan demandas muy diferentes a diferentes clases o grupos dentro de esa sociedad. En la medida en que se reconoce que las reglas que dan cohesión a una sociedad tienen este carácter limitado y sectorial, no se las puede —he aquí el sentido de la objeción— ver como reglas morales. Pero las reglas que dan cohesión a una sociedad pueden muy bien tener este carácter, se reconozca o no. Así, pues, la perspectiva de explicar la verdadera moralidad en términos de lo que he denominado la concepción mínima de la moralidad es poco halagüeña. Ahora bien, es posible admitir el principio de esta objeción y tratar, a continuación, de salirle al paso con una maniobra formal. Así, puede decirse que una regla que gobierne el comportamiento profesional de los médicos-brujos de Samoa se aplica a todos los hombres a condición de que sean médicos-brujos de una sociedad con los rasgos generales

de la sociedad de Samoa. Y, asimismo, una regla que se aplique a los niños de diez años, una que diga que deben obedecer a sus padres en asuntos domésticos, puede reformularse de forma que se aplique a todos los hombres sin excepción, siempre que estén sujetos a la condición de ser niños de diez años de edad. Obviamente, esta maniobra tiene mucho de fútil, y resulta igualmente obvio que nada nos fuerza a hacerla. Simplemente, podríamos abandonar la idea de regla moral como algo que obliga universalmente a los hombres en tanto que hombres. O podríamos decir que, si bien esta idea encierra algo importante, es absurdo tratar de aplicarla directamente y de manera detallada a la cuestión de qué se demanda que haga la gente en situaciones particulares y dentro de sociedades particulares. Y aquí podríamos sentirnos tentados por otra maniobra, que deberíamos reconocer que es posible incluso aunque pensemos que tampoco ella es completamente satisfactoria. Podríamos sentir la tentación de decir que la regla universal pertinente susceptible de ser aplicada, y por ende regla moral, es la que dice que un ser humano debería actuar en conformidad con aquellas reglas que se le aplican en situaciones particulares dentro de una sociedad también particular. Aquí, la universalidad se alcanza accediendo a un orden superior. Un hombre debe cumplir con los deberes de su puesto en la sociedad. Esto deja espacio a una variedad indefinida de sociedades y de puestos dentro de ellas; y asimismo parece que, en la medida en que consideremos que la regla universal es la regla moral, nos permite ver que una parte de la verdadera moralidad descansa en, y presupone, lo que he llamado la interpretación social mínima de la moralidad.

De momento, esto es suficiente por lo que respecta a las objeciones a la idea mínima. Expongamos ahora algunos de sus méritos. En primer lugar, hemos de tener clara cuál es esta interpretación mínima. La idea fundamental es la de una demanda socialmente sancionada que se le hace a un individuo en virtud meramente de su pertenencia a la sociedad en cuestión, o en virtud de un puesto particular que ocupe o de una particular relación que mantenga con otros miembros de esa sociedad. A propósito de ello hablé de reglas; y las reglas a

las que me referí serían simplemente los enunciados generalizados de las demandas de este género. La fórmula que empleo para exponer la idea fundamental es deliberadamente flexible; las nociones de sociedad y de sanción social son deliberadamente vagas. Esta flexibilidad es necesaria para hacer justicia a las complejidades propias de la organización social y de las relaciones sociales. Por ejemplo, podemos considerarnos a nosotros mismos miembros de muchos grupos o comunidades diferentes; o también, cuando hablo de la sanción social de una demanda que se le hace a un miembro individual de un grupo en virtud del puesto que ocupa en éste, podemos pensar a veces que la sanción social de esa demanda se da tan sólo dentro del grupo en cuestión, mientras que en otras se da también dentro de un grupo mayor que incluye al grupo restringido. Un puesto en una sociedad puede, o puede no ser al mismo tiempo, un puesto en la sociedad. Así, un puesto en una familia generalmente da lugar a ciertas demandas que se le hacen a quien ocupa ese puesto, demandas que son reconocidas tanto dentro de la familia como dentro de grupos mayores o de grupos a los que la familia pertenece. Lo mismo puede ser verdad de la pertenencia a una profesión o incluso a una asociación profesional. Por otra parte, algunas de las demandas de las morales que hacen ciertas clases o castas reciben poco o ningún refuerzo externo de las agrupaciones sociales mayores a las que también pertenecen los miembros de la clase restringida. Y, asimismo, lo que podríamos llamar la moralidad interna de una relación personal íntima puede ser tan privada como la misma relación. Uno de los méritos que reivindico para esta aproximación a la moralidad es precisamente el de dejar con facilidad espacio a muchos conceptos que empleamos de forma habitual, pero que se los tiende a negar en la filosofía moral. Así, hablamos de la ética médica, del código de honor de una casta militar, de la moralidad burguesa y de la moralidad de la clase trabajadora. Mejor que en las aproximaciones más manifiestamente individualistas hoy en boga, semejantes ideas encajan más fácilmente en una explicación de la moralidad que entiende ésta como algo que se halla esencialmente, o en cualquier caso fundamentalmente, en función de las agrupaciones sociales.

Otro mérito que reivindico para la presente aproximación es que convierte en algo relativamente fácil de comprender nociones como las de escrupulosidad, deber y obligación, y que les da un sentido concreto y realista. Estas nociones han sido tratadas de un modo casi enteramente abstracto en la filosofía moral del pasado reciente, y el resultado de ello es que a alguno de nuestros contemporáneos¹ le han llegado a parecer supervivientes sin significado de ideas periclitadas sobre el gobierno del universo. Pero no creo que en su empleo ordinario lo sean en absoluto. Nada hay de misterioso ni de metafísico en el hecho de que deberes y obligaciones sean inseparables de oficios, puestos y relaciones con los demás. Las demandas que se le hacen a alguien por ocupar un cierto puesto pueden de hecho hallarse explícitamente enumeradas con un considerable detalle, cosa que sucede a menudo. Y cuando llamamos a alguien escrupuloso o decimos de él que tiene un fuerte sentido de la obligación o del deber, no queremos decir habitualmente que haya sido encantado por el hada de la idea de ordenanzas supranaturales; más bien queremos decir cosas como la siguiente: que si se precisa un esfuerzo sostenido, que exige capacidades definidas, puede contarse con él para hacer lo que se le pida, para responder a la demanda que se le haga como estudiante, profesor, padre, soldado o lo que sea. Un profesor dijo una vez: «Para mí ser moral es comportarme como un profesor».

Supóngase que ahora hacemos la vieja pregunta filosófica: ¿Qué interés tiene el individuo por la moralidad? La pregunta puede llevarnos a una concepción de la moralidad más adecuada que la que ofrece por sí sola la interpretación mínima. Ciertamente nos fuerza a reajustar, o a tratar de reajustar, algunos equilibrios delicados. La única respuesta a la pregunta que se ha sugerido hasta el momento es ésta: que la imaginación ética del individuo puede quedar atrapada por, o prendida en, una o más imágenes ideales de vida que precisan para su realización de la existencia de agrupaciones sociales, y que las

1. Véase G. E. M. Anscombe, «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, volumen XXXIII, enero de 1958.

organizaciones sociales como tales no podrían existir en ausencia de un sistema de demandas sociales dirigidas a los miembros individuales de esos grupos u organizaciones. Ya he apuntado que esta respuesta es demasiado tosca, que la interacción entre ideal ético y obligación social es más intrincada de lo que ello sugiere. Tampoco la respuesta deja de serlo. La imagen de la forma ideal de vida y la visión ética del mundo a ella asociada tienden a ser productos de una mente refinada y de circunstancias relativamente cómodas. Pero cuando preguntamos cuál es el interés de los individuos por la moralidad, queremos preguntar acerca de todos esos individuos a los que se hacen demandas socialmente sancionadas, no sólo al imaginativamente descontento que está en una situación materialmente cómoda. Quizá no sea necesario insistir en una respuesta que sea igual para todos ellos; pero, si nos tomamos la pregunta en serio, debemos hacer hincapié en *alguna* respuesta para todos. Podría parecer que hay una respuesta más amplia que en su forma no difiere mucho de la respuesta alambicada. Pues ¿quién podría existir, o perseguir cualquier fin, como no sea en alguna forma de sociedad? Y sin reglas, sin un sistema de demandas socialmente sancionadas dirigidas a sus miembros, no hay forma alguna de sociedad. En esto hay cuando menos un interés común por la moralidad concebida mínimamente, un interés que cabe atribuir a todos aquellos a quienes pueda formularse la pregunta. Sin embargo, es posible que sintamos que esto no basta. Y en este sentimiento está el germen de la razón por la cual la concepción mínima de la moralidad resulta inadecuada desde la perspectiva común, al menos en su forma contemporánea; y quizás, al descubrir la razón de esta inadecuación, podamos descubrir asimismo qué se encierra en la idea de la aplicabilidad universal de las reglas morales.

Hemos arribado al hecho de que todo aquel a quien se le hace alguna forma de demanda socialmente sancionada se interesa por la existencia de algún sistema de demandas socialmente sancionadas. Sin embargo, este hecho parece inadecuado para responder a la pregunta de cuál es el interés del individuo por la moralidad. Podemos comenzar a comprender

esta inadecuación si caemos en la cuenta de que al hablar de la sanción social de una demanda son diversas las cosas que podrían querer decirse. «Sanción» se relaciona con «permiso» y «aprobación», y también con «poder» y «castigo». Una demanda socialmente sancionada es sin duda una demanda que se hace con el permiso y la aprobación de una sociedad, y que viene respaldada, en alguna forma o grado, por su poder. Pero la idea de sociedad como totalidad de individuos sujetos a demandas y la idea de sociedad como fuente de sanción de estas demandas pueden seguir caminos separados a partir de este punto. La sociedad sancionadora puede ser simplemente un subgrupo de la sociedad total, ser el subgrupo dominante, el grupo en el que reside el poder. La mera pertenencia a la sociedad total no garantiza la pertenencia a la parte sancionadora de la sociedad. Ni tampoco el mero interés por la existencia de algún sistema de demandas socialmente sancionado garantiza un interés por el sistema de demandas socialmente sancionadas al que uno se halla sujeto. Pero a no ser que se cumpla cuando menos una de estas condiciones no garantizadas, y puede que las dos, no parece que el cumplimiento de una demanda socialmente sancionada se aproxime a lo que debiera considerarse el cumplimiento de una obligación moral. Es decir, si soy completamente ajeno a la parte sancionadora de la sociedad, y si ninguno de mis intereses se ve salvaguardado por el sistema de demandas al que me hallo sujeto, entonces, al cumplir con una demanda que se me hace, puede que, en un sentido, esté haciendo realmente aquello que se me obliga a hacer; pero en absoluto lo que estoy *moralmente* obligado a hacer. No es extraño, entonces, que la pregunta «¿Cuál es el interés del individuo por la moralidad?» no se responda mencionando el interés general por la existencia de un sistema de demandas socialmente sancionadas. Ahora resulta que la respuesta apenas si roza la pregunta.

Supongamos, entonces, que nos detenemos en la idea de una sociedad en la que todos sus miembros tienen *algún* interés, no sólo porque haya un sistema de demandas socialmente sancionado, sino por el sistema de demandas real que se da en esa sociedad. Parece que podemos asegurarles ese inte-

rés incluso a quienes carecen de poder y a los siervos estipulando que el sistema incluya no sólo demandas que se les haga a éstos en interés de sus señores, sino también demandas que se dirijan a los señores en interés de los primeros. Podríamos tener la tentación de decir que al asegurarles de esta manera un interés por el sistema de demandas, les aseguramos asimismo algún género de puesto o implicación en la parte sancionadora de la sociedad. Ciertamente, una vez que el amo le reconoce obligaciones morales al siervo, estamos un paso más cerca de conseguir que el siervo no se halle sujeto meramente a las demandas de su señor, sino que puede reconocer la obligación moral de cumplirlas. Incluso en este caso extremo, por consiguiente, podemos aproximarnos a una situación que todo el mundo estaría de acuerdo en considerar característicamente moral, la situación en la que hay un reconocimiento recíproco de derechos y deberes.

Sin embargo, creo que debemos distinguir dos estadios en esta aproximación a la situación característicamente moral. El interés por las exigencias hechas a los demás y el reconocimiento de las exigencias hechas a uno mismo son cosas relacionadas entre sí, aunque no idénticas. Es una tautología, si bien no una fácil de reconocer, que quien esté sujeto a demandas morales tiene algún interés en la moralidad. Pues la demanda que se le haga a un individuo ha de considerarse demanda moral sólo si pertenece a un sistema de demandas que incluya demandas que se le hacen a otros en interés del primero. Sería agradable, como acabo de sugerir, poder argüir de forma estricta que este hecho lleva consigo la conclusión de que la mera pertenencia autoconsciente a una comunidad moral implica, cuando menos en algún grado, la propia sanción del sistema de demandas por parte de uno mismo; y ello hasta el punto de reconocer genuinamente como obligaciones al menos algunos de los derechos que los demás reclaman de uno mismo, incluso aunque tal reconocimiento sólo sea a título provisional y con el más fuerte de los deseos de que el sistema sea diferente. Pero argüir de esta guisa sería hacer un uso equivoco de la frase «pertenencia a una comunidad moral». Nada habría de contradictorio en la idea de que hubiese alguien que

reconociera un interés por el sistema de demandas morales y que resolviera sin más aprovecharse de él únicamente hasta donde sus cálculos lo precisasen. Podría quedar libre de las exigencias del sistema y sacar partido de ello si, al practicar la hipocresía que semejante táctica supone por fuerza, actuara con suficiente astucia. Pero un hecho importante es que la hipocresía sería necesaria. Ello se halla vinculado al hecho ulterior, propio de la naturaleza humana y del que puede darse cuenta de maneras diversas, de que un egoísmo extremo de tal género es raro. Si este hecho fuese la norma, no podría haber nada como un sistema de demandas morales. No podemos argüir que sea una tautología que *todo aquel* que está sujeto a demandas morales y que reconoce su interés por el sistema de tales demandas debe genuinamente reconocer, asimismo, obligaciones en el sistema. Pero sí se puede argüir que es una tautología que la *generalidad* de aquellos que están sujetos a demandas morales deben genuinamente reconocer algunas obligaciones en el sistema de demandas. Pues si esto no fuese así, no habría nada como un sistema de demandas morales ni, por consiguiente, nada como estar supeditado a una demanda moral.

Estos pasos, que van de una concepción mínima hasta una concepción más adecuada de la moralidad —es decir, hasta una concepción que al menos comienza a cuadrar con lo que en la actualidad vagamente entendemos con esta palabra—, pueden fácilmente dar pie a exageraciones y distorsiones abstractas en filosofía moral. Por ejemplo, la verdad necesaria de que los miembros de una comunidad moral reconocen en general algunas exigencias morales que se les hacen puede exagerarse y desembocar en la idea de una elección o adopción autoconsciente del principio en que se fundan esas exigencias. Entonces todo el mundo aparece —imagen grandiosa pero nada plausible— como un autolegisador moral. Es ésta una exageración por la que se han sentido atraídos, en formas diferentes, varios filósofos. También hay que decir que estos pasos revelan algo genuinamente universal de la moralidad: la necesaria aceptación de la exigencia de reciprocidad. Y una manera de equilibrar una demanda que se dirige a un individuo por

parte de los demás con una demanda que se les haga a éstos en interés del primero es a través de la operación de una regla o principio general que se aplique a todos por igual. Sin embargo, no se sigue de esto que *todas* las exigencias morales tengan, ni que se considere por parte de quienes las hacen que tienen, el carácter de aplicaciones de principios universales válidos para todos los hombres. No hay ninguna razón por la que un sistema de demandas morales característico de una comunidad deba, o incluso pueda, encontrarse en otra distinta. E incluso dentro de un mismo sistema de exigencias recíprocas la demanda moral puede esencialmente *no* guardar relación alguna con una situación particular en la que un miembro del sistema se encuentre *vis-à-vis* con otro cualquiera. He aquí dos razones por las que resulta engañoso decir que conducta moral es lo que se les demanda a los hombres en tanto que hombres. En algunos casos, podría esencialmente ser lo que unos espartanos demandan de otros espartanos o lo que demandan de un rey sus súbditos. Lo que se demanda universalmente de los miembros de una comunidad moral es algo así como la virtud abstracta de la justicia: un hombre no habría de insistir en una exigencia particular y rehusar reconocer la recíproca. Pero de este rasgo formalmente universal de la moralidad no se sigue ninguna consecuencia a propósito de la universalidad de la aplicación de las reglas particulares en cuya observancia, en situaciones y sociedades particulares, consiste la justicia.

Se debe ser prudente, no obstante, para no salir al paso de una exageración con otra exageración. Es importante apercibirse de la diversidad de los posibles sistemas de demanda moral, así como de la diversidad de demandas que pueden hacerse dentro de un mismo sistema cualquiera. Pero es importante también apercibirse de que ciertos intereses humanos son tan fundamentales y tan generales que deben ser reconocidos universalmente de alguna forma y en algún grado en cualquier comunidad concebible. De algunos intereses se podría decir: ningún sistema podría apenas suscitar en aquellos que están sujetos a sus demandas un interés *suficiente* para que se las reconozca como obligaciones, a no ser que asegure que esos sujetos adquieran *ese* interés. Así, la demanda de

socorro a otro ser humano o la obligación de abstenerse de infligir daño físico parecen ser rasgos necesarios de casi cualquier sistema de demandas morales. Aquí al menos tenemos tipos de comportamiento moral que se les demanda a los hombres en tanto que hombres, porque se les demanda *para* y *por* los hombres en tanto que hombres. Otro interés fundamental en muchos tipos de relación social y de agrupación social es el interés por no ser engañado. En muchas clases de agrupación social en las que se reclama y en que llega a haber un sistema de demanda moral, este interés es reconocido como un derecho que cualquier miembro del grupo tiene en relación con cualquier otro; y quizá la mayoría de tales agrupaciones no podría existir sin semejante reconocimiento. Después, una vez que se han abierto las puertas a la posibilidad de sistemas morales diversos y a la posibilidad de demandas diversas dentro de cada sistema, sigue siendo verdad que el reconocimiento de ciertas virtudes y obligaciones generales será un rasgo lógico o humanamente necesario de casi cualquier sistema moral concebible: todos ellos incluirán la virtud abstracta de la justicia, alguna forma de obligación de ayuda mutua y, en alguna forma o grado, la virtud de la honestidad. Este cauteloso reconocimiento de la necesaria aplicabilidad universal de algunos principios morales relativamente vagos y abstractos es en sí mismo un correctivo de la idea de una irrestricta libertad de elección de tales principios por parte del individuo.

Hablé más arriba de la necesidad de alcanzar equilibrios difíciles, y espero que ahora esté clara cuál es la naturaleza de algunos de ellos. Se precisa de comprobaciones constantes para que estos equilibrios no se pierdan. Hemos visto en qué sentido es verdad que todo aquel a quien se dirige una demanda moral debe tener interés por la moralidad. Pero hemos visto también que la existencia de un sistema de demandas morales —al menos tal y como entendemos nosotros este concepto— precisa de algún grado de buena disposición a reconocer reclamaciones que se nos hagan, incluso cuando no pueda decirse plausiblemente que este reconocimiento vaya en nuestro propio interés. No es más preciso demostrar la existencia de tal buena disposición que demostrar la existencia de la moralidad

en general. Pero es necesario poner énfasis en ella para corregir otra exageración, a saber: la que consistiría en presentarnos toda la moralidad como algo de naturaleza prudencial.² Decir que esta buena disposición a reconocer las reclamaciones de los demás no necesita ser demostrada no es decir que no deba ser explicada. Cabe discutir sus fuentes naturales, y los términos en que lo hagamos cambiarán con el estado de nuestro conocimiento psicológico: la apelación al concepto de simpatía, por ejemplo, apenas si parecerá adecuada hoy día. Pero, con independencia de cómo lo expliquemos, no hay necesidad de adoptar una actitud afectada y negar del todo la existencia o la importancia fundamental de este reconocimiento de las demandas ajenas. Hemos visto, asimismo, que el hecho del reconocimiento de tales demandas puede hincharse hasta desembocar en la imagen del agente moral que se autolegislá; y es aquí donde haríamos bien en rebajar nuestras pretensiones de libertad recordando, aunque sólo sea esto, la importancia de la educación que recibimos y la limitada elección que llevamos a cabo de las comunidades morales a las que pertenecemos. Finalmente, hemos admitido alguna fuerza en la idea de principios de demanda y reclamación moral universalmente aplicables. Pero, a fin de mantener en sus márgenes las pretensiones de esta idea, debemos insistir de nuevo en la flexibilidad del concepto de grupo social, en la diversidad de los grupos y en lo absurdo que resulta la idea de sustituir unas por otras, con indiferencia, demandas muy específicas pertenecientes a grupos diferentes, o de aplicarlas por igual a todos los miembros de un mismo grupo.

Existen otros fenómenos morales importantes de los que no hace mención explícita la explicación que he dado. A primera vista, podría incluso dar la impresión de que algunos de ellos han quedado excluidos. ¿No existe una cosa como la crítica moral, que se ejerce desde dentro de una sociedad, de las formas morales que se dan dentro de esa misma sociedad? ¿Es que no pueden ser tema de evaluación moral los diferen-

2. Véase P. R. Foot, «Moral Beliefs», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LIX, 1958-1959.

tes sistemas de demanda socialmente sancionada, los sistemas en que admiten tener obligaciones quienes se hallan sujetos a sus demandas? ¿Es que es imposible que existan situaciones en las cuales los hombres puedan o deban reconocerse unos a otros obligaciones morales, aunque no haya ni una sociedad común de la que sean miembros ni una concepción de relación «social» que plausiblemente se aplique a su caso? Ciertamente, cualquier explicación aceptable de la moralidad debe permitir una respuesta afirmativa a estas preguntas; y hay otras que se sugieren por sí solas. Sin embargo, todas ellas no proporcionan razones para recelar de la concepción que he adoptado que sean mejores que la inadecuación de la interpretación mínima de la moralidad. Enriqueciendo la interpretación mínima con ciertas aplicaciones de la noción de interés, así como del reconocimiento de la obligación, obtuvimos algo que podía reconocerse que era un concepto de moralidad social. Tan sólo es necesario poner al descubierto la significación de ciertos elementos de *esta* concepción para dejar espacio a la idea de crítica moral y de moral que trasciende las formas canónicas de relación social. He observado ya que, puesto que ciertas necesidades e intereses humanos son tan fundamentales y generales, encontraremos consiguientemente que casi cualquier sistema moral concebible reconoce, en alguna forma y grado, tipos generales de virtud y obligación. Ahora bien, es un hecho característico que el progreso moral y el que estas ideas asuman formas más refinadas y generosas se produce por analogía con, y como extensión de, variedades reconocidas de estos tipos. Y la crítica moral más autoconsciente procede, en sus aspectos más típicos, apelando a, y como interpretación de, ideas morales generales como las de justicia, integridad y humanidad: a las instituciones y a los sistemas de demanda y reivindicación existentes se las critica por injustas, inhumanas o corruptas. Cabe decir que, lejos de excluir la idea de crítica moral, el concepto de moralidad social, según lo he esbozado, hace plenamente inteligible la naturaleza y la posibilidad de semejante crítica. Pues podemos percibir cómo las semillas de la crítica se hallan dentro de la misma moralidad y sobre esta base podemos incluso esperar conseguir alguna comprensión

de las complejas interrelaciones entre el cambio social y económico, los hallazgos críticos de los moralistas individuales y el curso real de la evolución moral. (Por ejemplo, se sigue fácilmente de nuestros principios que el *formalismo* moral —es decir, una adhesión rígida a la letra, sin apelar al espíritu, de las reglas— tenderá a ser máximo en una sociedad estática y aislada, y que la *desorientación* moral tenderá a llegar al máximo cuando tal moralidad se vea repentinamente expuesta a un cambio radical.) Así como una moralidad social contiene las semillas de la crítica moral, así también las dos en conjunto contienen las semillas de una moralidad que trasciende las relaciones sociales canónicas. Es fácil ver cómo la tendencia de al menos un tipo de moralidad crítica y autoconsciente es generalizadora y antilocalista, así como formalista. Algunos moralistas sostendrían que un verdadero concepto de moralidad emerge únicamente en el límite de este proceso de generalización. Es éste un juicio en el cual, me parece, el sentido de realidad se subordina totalmente al sentido del cielo. Pero no me cabe ninguna duda de que, cuando quiera que elijamos decir que comienza a darse «la verdadera moralidad», se será más fiel a nuestra comprensión del concepto de moralidad en general eligiendo la clase de aproximación que he esbozado. No es ningún reproche afirmar, a propósito de una institución humana en desarrollo, que la institución puede ser entendida describiéndola, en parte al menos, genéticamente.

Ha llegado, sin embargo, el momento de volver al tema de la relación entre las moralidades sociales y aquellas imágenes ideales de formas de vida de las que hablé al principio. Todo lo que he dicho explícitamente hasta el momento es que la realización de un ideal así requiere la existencia de formas de agrupación u organización social que, a su vez, precisan de la existencia de un sistema socialmente sancionado de demandas hechas a sus miembros. Desde entonces hemos observado que un sistema de demandas socialmente sancionadas no alcanzaría a ser un sistema de demandas morales a no ser que esas demandas, además de hacerse respetar como tales, fuesen también reconocidas en alguna medida de forma general como exigencias hechas por quienes están supeditados a ellas; y se sigue

de esto que ser miembro de una comunidad moral no puede consistir meramente en una cuestión de conveniencia, excepto quizá para aquellos que puedan practicar de forma sostenida una hipocresía de la que pocos son capaces. Sin embargo, puede seguir siendo verdad en general decir que la posibilidad de perseguir una forma ideal de vida requiere ser muy pragmático a la hora de pertenecer a una o más comunidades morales; pues resulta extremadamente improbable de hecho que puedan cumplirse en la práctica las condiciones sociales mínimas de persecución de un ideal ético que alguien pueda albergar, como no sea mediante la pertenencia a tales comunidades. Pero, naturalmente, las relaciones entre estas dos cosas son mucho más intrincadas y plurales de lo que esta misma formulación sugiere. Las posibilidades de colisión, absorción e interacción son muchas. El modo en que he expresado la cuestión quizá convierta en muy obvia la posibilidad de colisión; y esta posibilidad es digna de ser subrayada. Merece la pena destacar que lo que uno reconoce o medio reconoce como obligación puede entrar en conflicto no sólo, dicho toscamente, con el propio interés y, dicho suavemente, con la propia inclinación, sino también con la aspiración ideal, con la visión que atrapa nuestra imaginación ética. Por otra parte, puede ser que una imagen de la vida ideal sea precisamente aquella en la que predominen los intereses por la moralidad, en la que se les conceda un valor ideal y prioritario. A quien se halle temporal o permanentemente dominado por semejante imagen la «conciencia del deber fielmente cumplido» le parecerá un estado de satisfacción suprema, y ser moral no sólo algo importante, sino lo más importante. Pero también cabe que en la imagen ideal no predominen los intereses de la moralidad en general, sino que sea una en la que la idea dominante opera con fuerza para reforzar algunas, pero quizá no otras, de las demandas de un sistema moral. Eso es lo que sucede en un sistema en donde la obediencia al mandato de amor recíproco resulta ser el valor supremo.

Con esto se sigue dibujando todavía una imagen simple en exceso. Recordemos la diversidad de comunidades a las que puede decirse que pertenecemos y la diversidad de sistemas de

demanda moral que pertenecen a ellas. En cierta medida, aunque en una que debemos no exagerar, los sistemas de relaciones morales en los que entramos son materia de elección, o al menos materia en la que hay alternativas posibles; y diferentes sistemas de demanda moral se adaptan, de diversos modos, bien o mal a diferentes imágenes ideales de vida. Más aún, la imagen ideal puede exigir pertenencia no meramente a comunidades en las que se salvaguarden ciertos intereses por medio de un sistema de demandas morales, sino pertenencia a una comunidad o a un sistema de relaciones en el que el sistema de demandas refleje de manera positiva la naturaleza del ideal. Tendremos un burdo ejemplo de esto, si pensamos en la moralidad de una casta militar en relación con el ideal del honor personal. En general, en una sociedad tan compleja como la nuestra, es obvio que existen diferentes entornos morales, diferentes subcomunidades dentro de la comunidad, diferentes sistemas de relaciones morales, que de hecho se entrecruzan y solapan los unos con los otros, pero que ofrecen algunas posibilidades de elección, algunas posibilidades de ajuste entre la demanda moral y la aspiración individual. Pero aquí también, al menos en nuestro tiempo y lugar, son los límites de la pertinencia directa de cada cosa para con las demás lo que a fin de cuentas ha de subrayarse. Dentro de una única sociedad política humana cabe hallar de hecho diferentes, quizá considerablemente diferentes, entornos morales, agrupaciones sociales en las que tienen cabida diferentes sistemas de demanda moral. Pero si una agrupación ha de formar parte de la sociedad global, también sus miembros han de estar sujetos a un sistema más amplio de demanda recíproca, a una moralidad común más amplia; la relativa significación de la moralidad común más inclusiva crecerá a medida que los subgrupos de la sociedad se vayan entrelazando estrechamente, a medida que cada individuo vaya siendo miembro de una pluralidad de subgrupos y a medida que la sociedad deje de estar rígidamente estratificada y permita un acceso relativamente libre a, y el abandono de, sus subgrupos. En una sociedad política que combine de esta forma una amplia variedad de agrupaciones sociales con complejos vínculos y libertad de movi-

miento entre ellas, la disociación entre el ideal idiosincrásico y la demanda moral común tenderá sin duda a su máximo. Por otra parte, una imagen ideal del hombre *puede* tender, de hecho o en la imaginación, a reclamar el estatuto de moralidad común comprensiva. Así, los soñadores de Coleridge y Tolstoy pueden jugar con la idea de comunidades ideales autocontenidas en las que el sistema de demandas morales responde exactamente, o tan exactamente como sea posible, a una imagen ideal de vida de la cual eran partícipes todos sus miembros. Semejantes fantasías tienen que parecerles a muchos poco sólidas y fútiles; pues el precio de preservar la pureza de tales comunidades es el de la ruptura de sus vínculos con el mundo en general. En términos más serios, puede que haya algún intento de hacer que el clima moral de un Estado nacional en su conjunto refleje alguna imagen ideal de solidaridad humana, de devoción religiosa o de honor militar. En vista de la natural diversidad de los ideales humanos —para mencionar sólo este extremo—, un Estado así (o sus miembros) sufrirá cuando menos algunas tensiones de las que una sociedad liberal estará libre.

Y concluyo. He hablado de imágenes ideales de vida con muchas de las cuales puede simpatizar un individuo y desear ver muchas de ellas realizadas en alguna medida. He hablado también de sistemas —aunque la palabra es excesivamente fuerte— de exigencias recíprocas reconocidas que nos hacemos unos a otros como miembros de comunidades humanas, o como términos de relaciones humanas, muchas de las cuales apenas si podrían existir o tener el carácter que tienen a no ser por la existencia de tales sistemas de exigencia recíproca. He dicho algo, aunque demasiado poco, de las complejas y variadas relaciones que pueden darse entre estas dos cosas, a saber: nuestras visiones recíprocamente conflictivas de los fines de la vida y de los sistemas de demanda moral que hacen posible vivir socialmente. Finalmente, he echado una ojeada a las relaciones que mantienen ambas con las sociedades políticas en las que necesariamente vivimos. La gama de fenómenos que tan someramente he recorrido es, pienso, mucho más compleja y polifacética que lo que he sido capaz de sugerir; pero he que-

rido apuntar algo de su complejidad. He insinuado también de pasada algunas consecuencias para la filosofía moral, principalmente en un intento de corregir algunas exageraciones típicas de la teoría contemporánea. Pero las principales consecuencias que he extraído para la filosofía moral son, creo, que habría que poner más atención en los tipos de estructura y de relación social, así como en las complejas interrelaciones que he mencionado y en otras que no he tenido en cuenta. Por ejemplo, es difícil no creer que comprenderíamos mejor nuestra secular moralidad considerando el papel histórico que ha desempeñado la religión en sus vínculos con la moralidad. Y también dudo de si la naturaleza de la moralidad pueda comprenderse propiamente sin tener en cuenta su relación con la ley. No es sólo que las esferas de la moralidad y de la ley se solapan en gran medida o que sus demandas a menudo coincidan. Se trata también de que en el modo en que la ley funciona para dar cohesión a las más importantes de todas las agrupaciones sociales podemos ver un primer modelo de la manera en que funcionan los sistemas de demanda moral dando cohesión a las agrupaciones sociales en general. Análogamente, en la complejidad de nuestras actitudes hacia los sistemas de demanda moral podemos hallar un modelo de la complejidad de nuestra actitud hacia los sistemas de demanda moral con los que nos tropezamos en nuestras relaciones sociales en general, o con los que tropiezan los demás en las suyas.

Finalmente, no pienso que lo que he dicho contenga ninguna invitación implícita definida al compromiso moral o político. Pero puede hacerse aquí una pregunta y responderla en parte. ¿Cuál será la actitud de quien sienta simpatía hacia ideales de vida diversos pero contrapuestos? Parece que donde se sentirá más a gusto es en una sociedad liberal, una sociedad en la que haya diversos entornos morales, pero en la cual ningún ideal trate de acaparar, y de determinar el carácter de, la moralidad común. No argüirá esta persona en pro de una sociedad que conceda las mejores oportunidades al prevalecimiento de la verdad acerca de la vida, pues siendo consistente no creerá que haya nada como la verdad acerca de la vida. Ni aducirá en su favor que tiene la mejor oportunidad de dar lugar

a un reino de los fines armonioso, pues no concebirá los fines como cosas necesariamente susceptibles de ser armonizadas. Simplemente, dará la bienvenida a la diversidad ética que la sociedad posibilita y, a medida que vaya valorando esa diversidad, tomará nota de que él es el enemigo natural, aunque quizá comprensivo, de todos aquellos cuya sola e intensa visión de la vida les lleva a tratar de hacer que las exigencias del ideal sean coextensivas con las de la moralidad social común.

III LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN

En este libro un filósofo de genio trata un cierto número de problemas intrincados, conectados entre sí de una forma también intrincada. Además, la obra supone de por sí un problema intrincado: el de ver con claridad cuáles son los puntos de vista del autor sobre los temas que discute. La dificultad de hacerlo se debe en parte a la estructura y estilo del libro. En su prefacio, el propio Wittgenstein describe con precisión la primera del siguiente modo: «No podría escribir más que observaciones filosóficas»; «así pues, en realidad este libro es tan sólo un álbum».¹ Sin embargo, tendrían que ser muy fuertes los prejuicios contra semejante desacato a las convenciones usuales de exposición para que sobrevivieran a una lectura detenida de la obra. Wittgenstein no glosó sus pensamientos, pero los ordenó. Y las ganancias en fuerza y concentración son grandes. Incluso podría pensarse que había buenas razones para no tratar en absoluto de presentar sus puntos de vista de una manera más convencional. Pero tal cosa sólo podría ser verdad dentro de una visión muy especializada de la naturaleza de la comprensión filosófica. En lo que sigue, intentaré trazar y conectar entre sí las líneas principales de su pensamiento; pero soy consciente de que, en el mejor de los casos, el resultado traerá consigo un gran empobrecimiento de su rico y complejo pensamiento. Me refiero a los pasajes de la Parte I del libro simplemente con el número del parágrafo (por ejem-

1. En la traducción de los pasajes de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, se sigue la versión española de Alfonso García Suárez y C. Ulises Moulines publicada en 1980 en Barcelona, por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México y por Editorial Crítica. (N. del T.)

plo, 500) y a los pasajes de la Parte II con la sección y/o número de página (por ejemplo, II, xi, pág. 200). Los comentarios y las críticas se intercalan en la exposición.

Significado y uso

En los primeros treinta y siete o treinta y ocho párrafos de la Parte I, que versan sobre el significado, Wittgenstein se muestra ansioso por hacernos ver «la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones» (23). Tenemos la tendencia a asimilar géneros diferentes. En particular, tenemos la tendencia a trabajar con una cierta idea del lenguaje como algo que consta de palabras cada una de las cuales mantiene una cierta correspondencia con algo, un objeto, el significado de la palabra, en lugar de lo cual está (1). Esta imagen, aunque confusa a efectos filosóficos si se aplica por igual a todas las palabras, se acomoda mejor a unas que a otras. Siempre que la tenemos en mente, pensamos sobre todo en los nombres comunes, como «mesa» y «silla», y en los nombres propios; incluso una sencilla reflexión muestra que no es apropiada, por ejemplo, a los conectores lógicos. Así, pues, no sólo hay una tendencia general a asimilar unas clases de palabras a otras diferentes; además, esta asimilación tiende a adoptar una dirección particular. Quizá la tendencia general se explique en parte por el hecho de que las palabras se parecen entre sí o suenan de forma muy parecida: a partir de su apariencia uniforme en una página impresa uno nunca imaginaría la diversidad de sus funciones (11). Pero hay razones más complejas tanto de la tendencia general como de la dirección particular. La idea central es ésta: *la imagen con la que nos sentimos inclinados a trabajar deriva esencialmente del escenario de instrucción de alguien que ya ha adquirido en parte la técnica de uso del lenguaje*; es decir, de una situación en la que a alguien se le enseña el lugar de una palabra, lugar que él ignora, en un modo de uso del lenguaje que le resulta familiar (véanse 10, 27, 30 y 32). En esta situación, el instructor puede muy bien que diga algo como: «La palabra *x* significa (es el nombre de, representa, significa, etc.) *y*», don-

de el lugar de *y* es ocupado, por ejemplo, por «esto», «este número», «un número», «este color», «el color que...»; o simplemente por un sinónimo o por una traducción de la palabra en cuestión. En algunos casos, aunque no en todos, puede acompañar estas palabras de un gesto de señalar. O puede que se limite a responder a la pregunta «¿Cómo se llama *y* (esto, este color, esta cosa)?» pronunciando la palabra. Estos procedimientos pueden darnos la impresión de que nos hallamos ante una relación, única en su clase, que se establece entre dos elementos: una palabra y algo más; y darnos también la impresión ulterior de que se capta la esencia del significado mediante la contemplación de esta relación única. A fin de contrarrestar esta impresión, de recordarnos a nosotros mismos que la eficacia de estos procedimientos depende de la existencia de un marco preexistente de enseñanza lingüística, habríamos de tener presentes las dos siguientes consideraciones: que una definición ostensiva —*muchas* clases de palabras pueden enseñarse indicando situaciones en las que son aplicables en algún sentido— puede interpretarse siempre de diversas maneras (28); y que el proceso de preguntar los nombres de las cosas y de decir cuáles son es él mismo un juego de lenguaje² entre otros, y uno comparativamente complicado.

Dos comentarios de orden menor. (1) Quizá Wittgenstein no subraye aquí suficientemente la idea de que el lugar *natural* que le corresponde en el uso común a la palabra «significado» y a sus derivados se ubica precisamente en situaciones de instrucción como las referidas. Podría obtenerse la impresión de que Wittgenstein estuviese diciendo esto: «En filosofía uno anda tras el significado de la palabra. Pero no ha de buscarse el término mítico, el único que guarda la relación apropiada, sino que se ha de mirar el uso; pues *eso* es el significado» (véase 43). Pero en vista de cuál es el lugar natural de «significado», sería mejor decir: «Cuando se hace filosofía, no pue-

2. Wittgenstein usa esta frase para referirse a cualquier manera particular, real o inventada, de usar el lenguaje (por ejemplo, a una manera particular de usar una determinada oración o una determinada palabra); y también «al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretreído» (7).

de ser que se ignore el significado: aquello tras lo cual se anda es el uso». (2) Wittgenstein no trata de ofrecer una explicación completa de por qué, entre todas las clases de nombres que hay, son los nombres de sustancias los que se suelen tomar como modelos de significado. Una sugerencia que quizá pueda extraerse del texto es que (a) el acto de señalar figuras consiste sobre todo en la explicación ostensiva de las palabras y en la forma más primitiva de enseñanza por la que el niño pasa antes de usar realmente palabras a efectos más prácticos; y (b) que el señalar es algo que se hace de forma más natural para distinguir al hombre o al caballo individual que para distinguir cualquier otra clase de cosa. Sin embargo, aquí hay todavía una pregunta por hacer.

En lugar de detener la mirada ante esta imagen tan simple del lenguaje, con la pérdida de distingos y matices propia de ella, en los elementos del lenguaje hemos de ver herramientas. Hemos de estudiar su uso. Sólo así podemos resolver nuestros problemas conceptuales. Variantes de «uso» en Wittgenstein son «propósito», «función», «rol», «papel» y «aplicación». No es una queja decir que esta noción central no está total e inmediatamente clara. El objetivo general sí es suficientemente claro: poner fin a nuestra fascinación por la dudosa relación del nombrar, del significar, y hacer que veamos el habla y la escritura del lenguaje como una actividad humana más, que transcurre en reciprocidad con otras; y hacernos reconocer, de esta manera, los papeles que desempeñan en esta actividad las palabras y las oraciones. Pero aquí reintroduzco inevitablemente una de las variantes anteriores: «los papeles que desempeñan». Quizá nos ayude a entender mejor la noción central el ver qué género: de cosas cuentan como *diferencias* de uso. Y aquí parece haber diferencias entre las diferencias mismas que Wittgenstein podría haber hecho más explícitas.

Considérese, primero, lo que dice acerca de las diferentes clases de oraciones. Señala que una semejanza formal (gramatical) puede esconder una diferencia funcional (21-2). Entonces añade (23): «Pero ¿cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta, orden? —Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que

llamamos "signos", "palabras" y "oraciones"». A ello sigue una lista de actividades que conllevan el uso del lenguaje. Cuando miramos los miembros de esta lista, se hace claro que el salto de «clases de oración», en la pregunta, a «clases de uso», en la respuesta, tiene importancia. Por ejemplo, esta lista incluye, como usos separados, las actividades de leer un cuento, actuar y traducir de una lengua a otra. La oración «Estaba lloviendo» podría aparecer en el curso de cualesquiera de estas actividades; al igual que podría hacerlo en una narración de un hecho real. Sería absurdo hablar aquí de *oraciones* diferentes, y no digamos ya de clases diferentes de oraciones. *Cabría* hablar de usos diferentes de la oración, aunque sería mejor hacerlo de actividades lingüísticas diferentes en cada una de las cuales interviene la oración. Análogamente, supongo, leer en voz alta un cuento que contenga la oración implicaría un uso diferente del de copiar el cuento; y siempre que una misma oración intervenga en todos los casos, leer en voz alta una traducción de un cuento implicaría un uso de ella diferente del de leer en voz alta (a) el original o (b) la traducción de una narración de un hecho real, cuando en todos estos casos estuviese presente una misma oración; también existe el uso especial que se haría de ella al dormir a un anciano leyéndole en voz alta la traducción de una representación de una obra. Seguramente es necesario contar con algunas distinciones, si se ha de evitar que la noción derive del todo hacia el absurdo. Para ello resultan oportunas observaciones como las que siguen: a veces una distinción formal (gramatical) se corresponde (aunque no coincida) con una «diferencia de uso»; a veces no se corresponde (¿en qué casos esa correspondencia sería más o menos natural? ¿y por qué?); a veces la existencia de una distinción formal sería contraproducente. Hay una clase de oraciones interrogativas (oraciones cuyo uso canónico es el de permitir hacer preguntas); pero no hay ninguna clase de oraciones para traductores; y no es posible que haya ninguna clase de oraciones para copistas.

Consideremos, a continuación, la idea de que no podemos hablar en general de las funciones o usos de las *palabras* del mismo modo en que podemos hablar de las funciones o usos

de las oraciones.³ (Como es natural, a veces una palabra puede funcionar como una oración.) Dar por hecho que podríamos sería como dar por hecho que podríamos hablar de la función de un numeral de la misma manera en que cabría hablar del objetivo que se persigue con un cálculo; o discutir un gambito y una pieza en los mismos términos. Puede imaginarse un lenguaje muy simple A, en el que formar un número limitado de oraciones a partir de un número limitado de palabras; y un segundo lenguaje B, que no contuviera distinción alguna entre oraciones y palabras, pero que constase de expresiones unitarias de tal género que toda oración de A pudiese traducirse por una expresión unitaria de B. Entonces podría suceder que toda observación que fuese posible hacer en torno a un uso de una oración de A fuese verdadera, asimismo, de un uso de una expresión de B. También sería posible discutir los usos de las palabras de A, pero nada habría que decir sobre este tema en relación con B. Lo que posiblemente da lugar a confusión aquí es que, muy a menudo, cuando nosotros (y Wittgenstein) discutimos los usos de las palabras de ciertos géneros, de lo que nos ocupamos es de los criterios de su aplicación correcta; y esta discusión es la misma que la que trata de las condiciones en que es correcto usar una oración de un cierto género, a saber: la oración que dice que estamos ante un ejemplo de eso que describe la palabra en cuestión.

El hecho de que Wittgenstein se contente con dejar tan vaga esta noción de uso tan central, manifiesta su reluctancia a hacer distingos y clasificaciones que no le supongan una ayuda directa a la mosca que se halla en la botella atrapamoscas (309). A

3. Véase G. Ryle, "Ordinary Language", *The Philosophical Review*, vol. LXII, abril de 1953, págs. 178-180. Quizá ponga un peso excesivo el profesor Ryle en el hecho —si es que es un hecho— de que no hablamos del «uso» de oraciones. Ciertamente que las usamos. Pero es verdad, en cualquier caso, que hay algunas cosas que podríamos querer decir con «el uso de una palabra» que no podríamos querer decir con «el uso de una oración»; y también a la inversa. (Existe traducción castellana de este ensayo de Ryle, con el título de *El lenguaje común*, en la recopilación de V. C. Chappell [comp.], *El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica*, publicada en Madrid por Editorial Tecnos en 1971 y traducción de Juan Carlos Capella. [N. del T.]

esta resistencia subyace una doctrina general, y discutible, sobre la naturaleza de la filosofía a la que me referiré después.

Hacia el final de estos párrafos introductorios entra en escena uno de los temas principales del libro (33-36). Wittgenstein imagina una objeción al punto de vista de que la comprensión de una definición ostensiva requiere un conocimiento del lenguaje. Alguien podría decir que todo lo que precisa semejante comprensión es que el aprendiz sepa qué *señala*, a qué se refiere o atiende el maestro cuando hace su gesto —apuntando, por ejemplo, a la forma o al color del objeto—. Wittgenstein no niega esto; pero señala que aunque pueda haber experiencias características (sensaciones, digamos) del «significar» o del «señalar» una forma, que el aprendiz puede compartir con su maestro, el que se tengan no basta para hacer que la situación sea una de «significar la forma». No sólo porque no siempre se tienen. Incluso cuando se tienen, ello depende de las circunstancias, del escenario, de lo que sucede antes y después, de si se está ante un caso en que se intenta o se interpreta que la definición sea de tal o cual forma. Ayuda a darse cuenta de esto ver que en realidad son muchas las cosas que pueden darse al mismo tiempo, aunque ninguna en particular deba hacerlo. Es en tales caso, sin embargo, que somos propensos a inventar una experiencia, un acto mental o un proceso especial que responda a semejante descripción.

Este sencillo tema del *significar*⁴ o del *comprender algo* con, digamos, un gesto, una palabra o una oración es el que recurre de forma más persistente a lo largo del libro. Es fácil ver por qué. Es un lugar en donde se entrecruzan dos preocupa-

4. Como es sabido, y a diferencia de lo que sucede corrientemente en castellano, la frase inglesa *to mean something* (es decir «significar algo») puede predicarse de personas, y no sólo de signos lingüísticos y no lingüísticos. La traducción usual de *to mean* por «querer decir» tiene el inconveniente de las resonancias subjetivas implícitas en la noción de haber querido decir algo sin haberlo dicho, inconveniente del que se ve libre la frase inglesa. Para superar semejantes resonancias subjetivas, aunque sólo donde supongan un distanciamiento de las ideas del autor, traduciré *to mean* por «significar» de forma sistemática, toda vez que este uso novedoso cuenta cada vez con más partidarios entre los especialistas en el tema. (N. del T.)

ciones mayores, donde dos enemigos declarados pueden unir sus manos. Estos enemigos son el psicologismo en filosofía del significado y la doctrina de las experiencias especiales de que se ocupa la filosofía de la mente. Es contra ambas que se alzan las ideas de Wittgenstein. Captar un significado es poder practicar una técnica; mientras que «significar, comprender algo mediante una palabra» es un ejemplo sobresaliente de esas expresiones psicológicas que parecen hacer referencia a algo que acontece en un momento, incluso en un período corto, de tiempo, y que puede que así lo hagan; pero que, cuando ése es el caso, refieren a algo que obtiene su significación y su derecho a ostentar tal título de lo que se extiende antes y después del momento o del período en cuestión.

Sin embargo, la principal discusión de los conceptos psicológicos se retrasa hasta el final de una ulterior discusión del lenguaje y la lógica.

Lenguaje, análisis y filosofía (38-137)

La imagen simplificada del significado que Wittgenstein examina al inicio de su libro adopta unos rasgos más intensos y tensos en una doctrina especial de los nombres *reales* del lenguaje. Ésta es la doctrina que Wittgenstein discute ahora, y la discusión se amplía hasta convertirse en un repudio general del conjunto de ideas e ideales filosóficos a los que responde a grandes rasgos la rúbrica de «atomismo lógico». Comienza considerando dos nociones relacionadas entre sí: la idea de nombres genuinos de un lenguaje y la idea de elementos de la realidad indestructibles y simples, elementos que únicamente pueden ser nombrados, no descritos. Éstos son los elementos primordiales a los que se refiere Sócrates en el *Teeteto* y que Wittgenstein identifica con los «individuos» de Russell y con sus propios «objetos» del *Tractatus* (46). Ambas ideas se someten a una crítica y diagnóstico destructivos en 39-59. En primer lugar, Wittgenstein ataca la noción de palabra cuyo significado es el objeto al que se aplica: para ello, pone los ejemplos de los nombres propios ordinarios y distingue entre su

portador y su significado (40); también en este caso el significado es el uso (41-43). (Aquí, la razón que da Wittgenstein para objetar a la identificación del, o de un, significado de un nombre propio con su portador, o con uno de sus portadores, es errónea. Si hablamos del significado de los nombres propios, es sólo de formas muy *especializadas*, como cuando decimos que «Pedro» significa piedra o que «Giovanni» significa «Juan». Esto no es un accidente del uso, sino que refleja una diferencia radical entre nombres propios y otros nombres. Pero aquí, como entre otros lugares, Wittgenstein desdeña el uso de «significado».)

A continuación, examina la antítesis «simple-compuesto» y muestra que tiene aplicación tan sólo en contextos particulares; y que sus aplicaciones son diferentes en contextos diferentes: la cuestión *filosófica* de si algo es compuesto o simple carece con toda probabilidad de un contexto adecuado y, por consiguiente, carece de sentido (47). A continuación (48-49) se construye un simple modelo de lenguaje del que podría decirse que responde a las especificaciones dadas en el *Teeteto*; por medio de un conjunto de letras, una para cada cuadrado, se «describe» un patrón de cuadrados coloreados, de forma que las letras varían con el color de los cuadrados. Quizá podría decirse, en el contexto de este juego de lenguaje, que los «elementos simples» serían los cuadrados individuales. Pero, entonces, la afirmación de que los elementos simples sólo pueden nombrarse, no describirse, es todo lo más una manera confusa de decir que, en el caso de un patrón que sólo constara de un cuadrado, la descripción constaría de una sola letra: el nombre del cuadrado coloreado; o una manera de decir que *asignar* un nombre a un elemento es diferente de *usar* el nombre para describir un complejo. Wittgenstein considera después la doctrina de la indestructibilidad, de la necesaria existencia, de elementos nombrados por nombres genuinos: la doctrina de que la significatividad misma del nombre garantiza la existencia de la cosa nombrada. Tiene razón al no contentarse con confiar en un repudio general de la noción de significado-como-objeto, al responder a los argumentos favorables a la doctrina y al proporcionar otras explicaciones de sus fuentes. El inte-

rés de las respuestas se ve menoscabado por la indescriptible debilidad de esos argumentos (véanse 55, 56 y 57). Con las explicaciones no pasa lo mismo. Si las entiendo adecuadamente, dicen lo siguiente. (1) Tenemos la inclinación a enredarnos con oraciones como «El topacio existe». Una oración así podría usarse para significar «Hay cosas que son topacios» —una proposición empírica ordinaria, que podría ser falsa— o «Hay un color que es el del topacio» (es decir, «Como palabra para un color, "topacio" tiene significado»). Entendida de la segunda forma es también una proposición empírica, esta vez acerca de una palabra. El embrollo se inicia cuando entendemos la palabra de esta manera y al mismo tiempo, cayendo en una inconsistencia, la entendemos como una proposición que *usa* la palabra «topacio» con el significado que tiene y, con ello, como si dijese algo acerca del color, del topacio. Entonces parece que estamos diciendo algo necesario (pues ninguna palabra puede usarse con —y, por tanto tener— un significado y carecer de uno), y también parece que estamos diciendo algo acerca del color, a saber: que necesariamente existe (58). Wittgenstein no apunta que esta explicación puede aplicarse a la forma nominal abstracta de *cualquier* palabra descriptiva (por ejemplo, salud), y no meramente a esas palabras que los filósofos están dispuestos a adoptar como nombres de los elementos últimos. Quizás esta explicación haya de considerarse simplemente como un suplemento de aquella otra (2) que se resume en el siguiente epigrama: «Lo que, aparentemente, *tiene* que existir, pertenece al lenguaje» (50). Si una parte necesaria de la actividad de usar una palabra «W» fuese, digamos, que hubiésemos de examinar una muestra de W, entonces podríamos decir que ha de existir una muestra de W para que la palabra posea un significado. De esta posibilidad *recherché* entiendo que hemos de pasar a la trivialidad de que no es posible enseñar una palabra nombrando una muestra, a no ser que haya una muestra que nombrar (véase 50); y entiendo que hemos de unir a esto la reflexión de que en cualquier caso existen palabras de las que es tentador suponer que no podrían ser aprendidas excepto por definición ostensiva. Por lo tanto, tenemos aquí los materiales con que fabricar una tautología sus-

ceptible de ser malinterpretada como una afirmación de existencia metafísicamente necesaria.

La doctrina de los elementos está obviamente conectada con la creencia en el *análisis* como método inevitable de la clarificación filosófica: la creencia de que la elucidación filosófica de una oración ordinaria es algo que se consigue cuando se la reemplaza por otra, que hace explícita la complejidad de la proposición expresada y que refleja exactamente la forma del hecho descrito (91). Esta creencia es una ilusión, engendrada por confusiones en torno al lenguaje y a la lógica, que han de disiparse únicamente por medio de una visión clara del funcionamiento real del lenguaje. ¿De qué manera surge exactamente esta ilusión? (Aquí la respuesta de Wittgenstein adolece de una cierta especie de oscuridad apasionada en la que es difícil penetrar.) En lógica, que es al mismo tiempo completamente pura, exacta y general, parece hallarse la pista que conduce al orden *a priori* general del mundo, de las cosas empíricas (97). Pues, ¿no reflejan el pensamiento y el lenguaje el mundo? (El *pensamiento* de que está lloviendo es el pensamiento de que *está lloviendo*: la proposición encaja con los hechos [95-96].) De algún modo, la exactitud y orden del cual la lógica nos da la idea deben (pensamos) estar escondidos en cada oración del lenguaje corriente, incluso en las que parezcan más vagas: el *sentido* de cada una de ellas debe ser definido. La lógica nos muestra de antemano cuál es la estructura del lenguaje y del mundo —por tanto, esta estructura ha de estar escondida en, y ha de revelarse por medio del análisis de, lo que realmente decimos (98 y sigs.). Wittgenstein no sugiere que lo que los filósofos han llamado «análisis» sea, en realidad, inútil. A veces, «los malentendidos que conciernen al uso de las palabras, provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje... pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra» (90). Pero este mismo hecho contribuye a crear la ilusión de que «puede llegar a parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, y así una *única* forma completamente descompuesta de la expresión» (91).

Para disipar esta ilusión, hemos de renunciar a buscar la esencia del lenguaje y, en lugar de ello, hemos de mirar lo que todo el tiempo estuvo ante nuestros ojos: el funcionamiento real del lenguaje. Entonces se ve que las actividades lingüísticas son tan diversas como todas esas cosas que llamamos «juegos», y que no se llaman de esa manera a causa de ningún elemento común, sino de «parecidos de familia» —una «complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan» (66)—. (La subclase de formaciones lingüísticas que llamamos «proposiciones» es también una familia así. Nos vemos llevados a pensar que la idea de *lo que es verdadero o falso* nos da una pista de la naturaleza general de la *proposición*. Pero ninguna de estas ideas puede usarse para aclarar la otra: están demasiado próximas entre sí, cada una comparte las ambigüedades de la otra (134-137). Wittgenstein hace aquí un doble uso lleno de ingenio de su examen de la palabra «juego». No sólo emplea el concepto «juego» para arrojar luz sobre el concepto de «lenguaje» llevando a cabo una *comparación* directa: los juegos forman una familia, y también lo hacen las diversas actividades que responden a la descripción general de «usar el lenguaje». También la utiliza como *ilustración*, para arrojar luz sobre el lenguaje de otra manera: mostrando los papeles que desempeñan las nociones de regla y de exactitud de significado. Así, la aplicación de la palabra «juego» no se halla delimitada por una frontera precisa; aunque pueda fijarse una linde con vistas a un objetivo particular. Podríamos decir que es un concepto *inexacto*, que existe una indeterminación en sus reglas de uso. Pero lo que es importante reconocer es que esto no le resta utilidad para los fines con que se emplea comúnmente (y cuando surgen propósitos extraordinarios, se puede diseñar reglas especiales). De modo que ni siquiera sería *correcto* en general que hablásemos aquí de inexactitud. Más aún, (1) cualquiera que sea el grado de detalle que demos a las reglas de uso de una palabra (o a las reglas de un juego), ¿no es siempre posible imaginar un caso en que podría haber la duda de si la regla se aplica o no en ese caso?; y (2) ¿no existe siempre la posibilidad de que alguien no sepa interpretar las reglas, que no entienda las explicaciones que le demos de ellas o las explica-

ciones de esas explicaciones? La idea que Wittgenstein está tratando de explicar aquí es que la demanda de precisión absoluta en las reglas —un significado fijo—, de una finalidad absoluta en su interpretación o en su explicación, carece de sentido. Lo que hace que las reglas sean suficientemente precisas, o que la explicación que se dé de ellas sea suficiente, es que el concepto se use con éxito, según el acuerdo general (84-87).

(Una de las ilustraciones que Wittgenstein usa aquí no es nada afortunada. Desea decir que podría usarse un nombre propio «sin un significado fijo» y no perder su utilidad; «si se me preguntara lo que quiero decir con “N”», dice, podría aducir varias descripciones, algunas de las cuales estaría dispuesto a abandonar por ser falsas de N (79). Como es natural, nunca se me debería preguntar *qué* entiendo por, sino *a quién* me refiero con, “N”; y, al responder, yo no estaría definiendo “N”, sino identificando a N.)

¿Con qué concepción de la filosofía se asocia esta visión revisada de la naturaleza del lenguaje? La clave de la solución de nuestros problemas radica todavía en su fuente, a saber: en el lenguaje mismo. Pero no hemos de tratar de mejorar, de amañar, el lenguaje; únicamente hemos de describir su funcionamiento. Pues las confusiones que nos perturban no surgen cuando el lenguaje está desempeñando su labor, sino cuando holgazanea, cuando está de vacaciones; cuando consideramos las palabras u oraciones y hacemos abstracción de sus contextos lingüísticos y no lingüísticos, entonces parecen encerrar un misterio y alentar el mito. Por tanto, hemos de «reunir los restos» de los hechos obvios relativos a sus usos; no al azar y tampoco sistemáticamente, sino sin perder nunca de vista un propósito particular: el de disipar alguna confusión concreta. Y para dejar claros los modos en que funcionan realmente las palabras, será a veces útil considerar modos en que, pese a no funcionar, podrían hacerlo; los juegos de lenguaje inventados serán objetos útiles que comparar con los juegos de lenguaje reales (109-133).

Muchos filósofos estarán de acuerdo con mucho de todo esto: es difícil no compartir la concepción de la filosofía defendida por el primer filósofo de este tiempo. Sin embargo, hay al

menos dos aspectos diferentes en que puede parecer indebidamente restrictivo. En primer lugar, está la idea de que el *solo* propósito de las distinciones hacia las que llamamos la atención, de las descripciones que hicimos de las diferentes maneras en que funcionan las palabras, es el de disipar confusiones metafísicas particulares; y, asociada a esto, una aversión extrema a exhibir sistemáticamente la lógica de regiones particulares del lenguaje. Ahora bien, incluso si *comenzamos* por un propósito terapéutico, nuestro interés podría no agotarse una vez que ese propósito haya sido logrado; y puede quedar espacio a una investigación de la lógica de conjuntos de conceptos, que comience sin más objetivo que el de desenmarañar y poner orden en las complejidades, por el simple gusto de hacer tal cosa. Pero, entonces, a medida que crece el deseo de presentar los hechos sistemáticamente, los fines terapéuticos se hacen secundarios. La otra dirección podría hallarse sugerida en eso que el mismo Wittgenstein dice de doctrinas metafísicas como el solipsismo. El inventor de tal doctrina ha descubierto «una nueva manera de ver las cosas» —algo así como «una nueva forma de pintar... o un nuevo tipo de canto» (401)—. Es con seguridad un exceso de puritanismo lo que lleva a sostener que, sólo porque las declaraciones que favorecen esas nuevas maneras sean grandilocuentes en exceso, todo nuestro objetivo consiste en impedirnos ver el mundo de un modo renovado. Podríamos habilitar espacio a un tipo saneado de metafísica, que haga declaraciones más modestas y menos discutibles que las anteriores. Pero no es necesario sentir simpatía por igual hacia ambas posibilidades para poder preguntar: ¿No podrían formar también una familia las actividades que llamamos «hacer filosofía»?

Significado y comprensión (véanse primero 132-242, 319-326, 357-358, 431-436 y 454; más abajo, en esta misma sección, se darán más referencias)

A continuación, Wittgenstein se vuelve hacia los temas del *significar* y el *comprender* algo mediante una expresión, un tema

anunciado, pero no desarrollado, al final de los párrafos introductorios (33-36). Las secciones principales que dedica a este tema son de gran brillantez y claridad. Comienza por la idea de que los criterios fundamentales de comprensión de una expresión radican en la aplicación que haga de ella. Naturalmente, se puede decir de él que «capta el significado de golpe». Una imagen o paráfrasis puede presentarse en su mente; y cabe que nos la muestre. Pero ni la imagen ni la paráfrasis dictan el uso que ha de hacerse de ella: se las puede aplicar *de formas diversas*, y si nos sentimos inclinados a olvidar esto, ello se debe a que tenemos la inclinación a pensar únicamente en una sola aplicación. Así, pues, aunque normalmente (y de forma correcta) la presencia de la imagen o la paráfrasis nos colma, no es la prueba definitiva: *ésta* se halla en su aplicación. Ahora bien, esto puede parecernos aceptable siempre que consideremos los criterios que empleamos para juzgar la comprensión de otra persona. Pero, ¿no decimos frecuente y correctamente de *nosotros mismos*, cuando alguien trata, por ejemplo, de enseñarnos a desarrollar una serie, cosas como éstas: «¡Ahora lo comprendo!», «¡Ahora puedo seguir yo!»? Es obvio que aquí no nos estamos aplicando a nosotros mismos el criterio de aplicación; parece más bien que estamos dejando constancia de algo que «hace su aparición en un momento». No hay duda de que usualmente tiene lugar una experiencia momentánea: por ejemplo, puede ocurrirnos una fórmula de la serie, o puede que sólo experimentemos una sensación de alivio de la tensión. Pero aunque en ciertos casos un comentario como «Se me ha ocurrido la fórmula» pueda tener la misma fuerza, servir para el mismo propósito, que «Ahora lo comprendo», etc., no valdrá decir que estas expresiones poseen en general el mismo significado (183). Es claro, en cualquier caso, que *la comprensión* no ha de identificarse con tal experiencia característica. (Ésta nos parecerá muy clara; y es entonces cuando sentimos la tentación de buscar una experiencia especial.) Si preguntamos qué es lo que *a los ojos de los demás* hace que yo esté justificado al usar las palabras «Ahora lo comprendo», etc., qué es lo que muestra que el uso que hago de ellas es «correcto», la respuesta no hay que buscarla en el acontecer

de esa experiencia, sea lo que fuere, sino en las circunstancias en que la tengo (por ejemplo, en que he trabajado antes con estas fórmulas, que ahora prosigo la serie, etc.) (153-155). Obviamente, esto no significa que las palabras «Ahora puedo seguir yo» sean una abreviatura de todas esas circunstancias, ni que signifiquen «He tenido una experiencia que sé empíricamente que conduce a la continuación de la serie» (179); mi certidumbre de que podré seguir no es cosa de inducción (véanse 324-328). Lo que necesitamos —aquí estoy interpretando en parte— es ver tales preferencias en primera persona de una manera radicalmente diferente a como vemos las correspondientes preferencias en tercera persona: verlas no como informes acerca de mí mismo que yo no puedo hacer a menos que recurra a criterios, sino más bien como «exclamaciones» (323) o «señales» (180, pág. 218), que se hacen de modo natural y apropiado en ciertas circunstancias. Semejante exclamación podría incluso compararse a «un sonido instintivo» o a «un respingo de alegría». Que las cosas no vayan bien tras haber hecho la señal no significará necesariamente que ésta se haya realizado incorrectamente. En ocasiones (por ejemplo, si ha habido una interrupción o una perturbación imprevistas), tendremos que aceptar la excusa: «Cuando dije que sabía cómo seguir, es que lo sabía» (323).

Dos observaciones de orden menor. (1) Wittgenstein no se extiende sobre lo que sugiere la palabra «señal». Podría uno considerar típico el caso de un maestro que se vuelve de la pizarra, ofrece la tiza a la clase y pregunta: «¿Quién puede seguir?» En este caso, la respuesta «yo puedo» tendría la misma función que la aceptación silente de la tiza. (2) El uso continuo que hace Wittgenstein de frases como «le dio el derecho a decir», «hizo un uso correcto de», «tiene razón cuando dice», en relación con estas preferencias en primera persona, tiende a oscurecer algo su propia doctrina. El punto esencial es que una persona no tiene (o no necesita) fundamentos o razones para decir correctamente que él comprende, en el sentido en que otros han de tenerlas para poder decirlo de él. Naturalmente, puede que en otro sentido (uno social) él mismo tenga, o que carezca de, razones o justificación.

Captar el significado (comprenderlo) habría de compararse a tener la intención de decir (o de significar). Ambos se hallan vinculados de la siguiente manera. Podemos sentirnos inclinados a pensar que el propósito que tienen las explicaciones que damos (por ejemplo, de la regla del desarrollo de la serie) es en realidad el de lograr que el aprendiz capte algo esencial, el significado que le *intentamos hacer llegar* (210); y que la aplicación correcta de las reglas que él haga después es de algún modo una consecuencia de haber apresado esa cosa esencial. A este respecto, la idea que tenemos del acto mental de *intentar*, de *significar* esta expresión de la regla de determinada manera es la idea de un acto que anticipa y predetermina todos los pasos de su aplicación antes de darlos. O quizá pueda aproximarse uno a su aplicación por otro camino. El criterio de que el aprendiz ha asimilado la regla bien es la aplicación que hace de ella. Sin embargo, *cualquier* aplicación —cualquiera que pueda ser considerada una aplicación de la expresión de la regla— no sirve. Debe ser la aplicación *correcta*. Ahora bien, ¿cuáles son los criterios de corrección? Una vez más, también aquí se siente uno inclinado a responder que una aplicación correcta es aquella que se significó; y esta respuesta puede, una vez más, crear en nosotros la imagen de que con el acto de significar se han dado de algún modo todos los pasos con anterioridad. Esta idea se nos hace irresistible. Pues, ¿no determina el *sentido* (de la expresión) de la regla lo que ha de contar como aplicación correcta de ella? Lo determinante aquí no son las palabras o los símbolos mismos. Éstos están muertos, son inertes (432 y 454); puede aplicárselos, incluso de manera sistemática, de un sinnúmero de maneras diferentes. Y lo mismo vale de cualquier paráfrasis o imagen (433), de la sustitución de una expresión o símbolo por otro: «Las interpretaciones (en este sentido) solas no determinan el significado» (198). Es natural suponer que sólo la intención, «la cosa psíquica», puede hacer tal cosa. Es natural pero, naturalmente, equivocado (o cuando menos confuso). El criterio de aplicación correcta de la regla es la *práctica habitual* (199-201); la práctica acostumbrada de aquellos que han recibido una cierta enseñanza; la manera en que se enseña a usar la regla y en que siempre

la usamos. Asimismo, es en la existencia de esta práctica habitual, y no en otro lugar, en donde podemos hallar el modo en que los pasos «han sido fijados de antemano» y la manera en que el instructor corriente que conoce la práctica «intentó» o «significó» una determinada aplicación suya. (Como es natural, pues «la regla determina esta aplicación» significa «la regla no es correctamente entendida a menos que se use de esta manera».) Lo que crea en nosotros la ilusión de algún otro misterioso factor determinante es el hecho de que, habiendo recibido una cierta enseñanza, encontramos *absolutamente natural* aplicar la expresión. Extraemos las consecuencias de la regla «como cosa de hecho»; y no podemos comprender cómo puede nadie aplicar la expresión de una forma enteramente diferente. («¡Pero seguro que ves...!» Bueno, ésta es justamente la manifestación característica de alguien que es compelido por la regla» [231].) Naturalmente, en la situación instructor-alumno las explicaciones son oportunas; pero el propósito de la explicación es lograr que el alumno lo haga como nosotros y que encuentre igualmente natural hacerlo así. «Las explicaciones se agotan en algún momento»; entonces sólo actuamos. Pero igualmente, como es de esperar, «la capacidad que tiene el alumno de aprender puede también agotarse».

Entre las resistencias a su punto de vista Wittgenstein percibe la tendencia a echar mano de la frase «lo mismo»: la tendencia, por ejemplo, a decir: «Pero cuando le explicamos una regla a alguien dándole ejemplos de su aplicación, lo único que deseamos es que él haga *lo mismo* en otros casos.» En respuesta a esto, Wittgenstein señala que la idea de un criterio simple y suficiente en general de «qué es lo mismo» es un sinsentido. Los criterios de «hacer lo mismo» en *el caso de una regla particular*, cualesquiera que resulten ser, son precisamente los criterios de observancia correcta de la regla. Los conceptos de «regla» e «identidad» se encuentran tan estrechamente relacionados entre sí como la palabra «proposición» con la frase «verdadero o falso». (Véanse 185, 208, 215-216 y 223-227.)

Ahora bien, aunque en las secciones aquí discutidas Wittgenstein se ocupa directa y principalmente de los temas del significar o comprender algo con una expresión, conside-

ra que lo que él dice tiene repercusiones mucho más amplias para el lenguaje en general. Estas repercusiones otorgan una nueva significación a la ecuación significado-uso, una que tiene la mayor importancia en relación con los temas de la experiencia y la sensación, que discute a continuación. Hablando de forma aproximada, lo que dice en torno a la obediencia de lo que comúnmente llamamos «reglas» se aplica a la obediencia de lo que los filósofos están dispuestos a llamar «las reglas de uso» de todas las expresiones, sean o no expresiones de reglas. Obedecer una regla es conformarse a una práctica común acordada; «no se puede seguir la regla "privadamente"» (202). En lo concerniente al uso de las expresiones, el énfasis se pone en la *práctica común acordada*; y esto lleva consigo, en los casos en que resulte apropiado hablar de criterios, la existencia de *criterios comunes acordados* de aplicación. Wittgenstein nota que esto, a su vez, requiere la existencia de acuerdos generales en los *juicios* (242). La gran importancia de estas ideas emerge rápidamente en lo que sigue luego.

Antes de entrar en la discusión que hace Wittgenstein de su siguiente tema, es oportuno tomar nota de las otras cosas que dice sobre el «significar algo con una expresión». A este tema regresa a intervalos, con una rica serie de ejemplos, argumentos y sugerencias a lo largo de todo lo que resta del libro (véanse especialmente 503-510, 525-534, 540-546, 592-598, 607, 661-693, II. vi, II. xi, págs. 214-219). Al igual que antes, la doctrina que principalmente ataca es la doctrina de que lo que confiere significado y vida a una expresión en uso es la experiencia, o el acto, especial de querer decir algo con ella. Selecciono algunos puntos importantes.

(a) Una de las fuentes de la doctrina es la diferencia que notamos que hay entre usar las palabras en un contexto ordinario y hacerlo en uno anormal (por ejemplo, repetir una oración para hacer burla, para citar, para hacer prácticas de locución, etc.). Conscientes de la sensación de que estos últimos casos son diferentes, somos dados a suponer que ésta consiste en la ausencia de la experiencia usual de significar lo que decimos. Podríamos suponer a causa de ello, pero sólo hasta

que recordamos los hechos, que todo lo que no parece extraño resulta familiar (592-598, 607; véanse también sobre «el sentir un cierto influjo», 169-170).

(b) En II. vi (véase también 592), Wittgenstein analiza brillantemente la idea de una atmósfera o sensación especial del que cada palabra es portadora. (Así, algunos filósofos han hablado, por ejemplo, de una «sensación del sí».) Cualquiera que sea el acompañamiento sensible que pueda tener la lectura o preferencia de una cierta palabra, es únicamente *como tal acompañamiento de la palabra* que tenemos la tentación de investirle de una significación especial. Una sensación o sentimiento semejante podría darse en un contexto diferente y no ser en absoluto reconocido. Pero una sensación o atmósfera que pierda su identidad (su identidad de, digamos, «sensación del sí») cuando se la separa de un cierto objeto *no* es en absoluto una sensación o atmósfera especial asociada a ese objeto. Compárese este caso con uno genuino en el que haya cosas estrechamente emparentadas pero identificables por separado.

(c) Wittgenstein no niega que pueda dársele un sentido a la noción de *experimentar* el significado de una palabra. (Véanse II. ii y II. xi, págs. 214-216. Véanse también 526-534.) Esta frase podría usarse razonablemente a propósito de muchas experiencias que tenemos y que afectan profundamente a nuestra *actitud* hacia el lenguaje. Entre ellas están las siguientes: encontrar *le mot juste* tras rechazar un cierto número de candidatas, leer con *expresión*, decir una palabra una y otra vez hasta que parezca «perder su significado». En particular, Wittgenstein se fija en el juego de pronunciar una palabra como «navarro», una vez con uno de sus significados y otra con otro diferente.⁵ Podemos cumplir con la instrucción de hacer tal cosa, y quizá podamos informar de tener en cada caso una experiencia distinta. Pero el mismo juego muestra cuán poco importante es la experiencia, si se la compara con la de decir la palabra ahora de esta manera y después de esa otra en el curso habitual de las cosas; porque puede que después no seamos capa-

5. El ejemplo elegido por los traductores al castellano de las *Philosophical Investigations* es el de la oración «El Sr. Navarro es navarro». (N. del T.)

ces de informar de experiencia alguna. En general, cabe decir que la palabra «significado» adquiere un uso secundario en relación con todas estas experiencias tan significativas para la manera en que *sentimos* nuestro lenguaje. Pero este uso es secundario. Las palabras podrían tener sus significados, el lenguaje podría usarse como medio de comunicación, y estos fenómenos estar ausentes.

(d) La más importante de todas estas postreras discusiones (661-693 y págs. 216-217) se ocupa del significado en el sentido que adquiere en una pregunta como «¿A quién (o a qué) te refieres?», es decir, cuando se habla de la referencia que se intentó hacer como algo opuesto al sentido que se intentó transmitir. Sin embargo, se dan estrechas analogías entre ambas. Cuando, refiriéndome a un comentario precedente, digo «Me refería a él», aludo a un tiempo definido (el tiempo en que hice el comentario); pero no a la experiencia que tuve entonces. Puede haber ocasionalmente acompañamientos, miradas, movimientos de atención, característicos; pero ninguno de éstos es eso en lo que consiste el «referirse a él». Compárese «Me refería a él» con la frase «Hablabas de él». Lo que hace verdadero que estuviese hablando de él es el conjunto de circunstancias en que se hizo el comentario original y, en particular, el escenario o dirección general de mis acciones, entre las cuales está mi misma explicación («me refería a él»). Lo que ayuda aquí a que nos confundamos es que, como es natural, no descubro a quién me refería estudiando esas circunstancias. Pero tampoco informo de una experiencia especial de la que no cabe dudar. Más bien —y aquí estoy en parte interpretando—, al explicar a quién me refería, continúo una cierta cadena de acciones; al igual que, señalando cosas en un diagrama complicado, podría descartar un puntero grueso y preferir uno más fino, uno más práctico para mi propósito. O podría *discontinuar* esa cadena de acción, pensármelo mejor, cambiar de nombre y decirseme que he mentado. La pregunta que *no* hay que hacer es: «¿Cómo sé a quien me refería?» Puesto que no dispongo de *forma* alguna de saberlo, no aplico criterios. (Wittgenstein sugiere que las palabras «saber» y «dudar» están las dos fuera de lugar en este caso. Pero, naturalmente, se nos puede decir que

hemos olvidado de quién estábamos hablando, y puede que dudemos, que no «estemos seguros»; y que recordemos después. Pero ésta es una cualificación poco importante; pues Wittgenstein discute en otro lugar el asunto del *recuerdo* de nuestras propias intenciones.)

Dolor y personas (véanse 142, 243-315, 350-351, 384, 390, 398-421, II. iv, II. v)

Estudiando las secciones en las que Wittgenstein trata de la sensación puede uno muy bien notar que la propia capacidad de aprendizaje llega a su fin. La causa de Wittgenstein contra la afirmación de que las frases «significar algo con y comprender algo mediante una expresión» representan o nombran experiencias especiales me parece culminada del todo. Pero incluso la significación de esta empresa se hace cuestionable si después resulta que ninguna palabra en absoluto puede representar o nombrar una experiencia especial. (Las experiencias que acompañan de manera característica a «¡Lo entiendo!» no han de identificarse con la comprensión. Hágase por sustituir en lo anterior «Tengo dolor» y «dolor» en los lugares adecuados.) En la discusión de este tema me parece que Wittgenstein oscila entre una tesis más fuerte y una tesis más débil, de las cuales la primera es falsa y la segunda verdadera. Se las puede describir, mejor que formular, de la siguiente manera. (No concedo importancia a sus descripciones; su significación emergerá más tarde.) La tesis más fuerte dice que ninguna palabra nombra sensaciones (o «experiencias privadas»); y, en particular, que la palabra «dolor» no lo hace (véase 293). La tesis más débil dice que han de satisfacerse determinadas condiciones para que exista un lenguaje común en el que se adscriban sensaciones a aquellos que las tengan; y que la ignorancia de esto y, consiguientemente, el no apreciar el modo en que funciona el lenguaje de las sensaciones, da lugar a determinadas confusiones a este respecto. La oscilación entre estas dos tesis se explica por el hecho de que puede conseguirse que la más débil se transforme en la más fuerte añadiéndole una cier-

ta premisa concerniente al lenguaje, a saber: que todo lo que ha de decirse sobre el significado descriptivo de una palabra se dice cuando se indica qué *criterios* puede usar la gente al emplearla o al decidir si se la emplea correctamente o no.

En primer lugar, Wittgenstein desarrolla la tesis más fuerte mediante un ataque a la idea de un lenguaje privado (243 y sigs.). Por «lenguaje privado» hemos de entender aquí un lenguaje cuyos nombres individuales (palabras descriptivas) refieren tan sólo a las sensaciones del usuario del lenguaje. Podemos concebir a este usuario como alguien que guarda un registro de ciertas sensaciones tenidas. El elemento principal del ataque es que el hipotético usuario del lenguaje no tendría ningún comprobante, ningún criterio, de la *corrección* del uso que hace de él. Podríamos tener la tentación de decir que su memoria proporciona ese comprobante. Pero, ¿qué comprobante guarda en su memoria? Supongamos que, a propósito de una palabra en particular, persiste en recordar mal su uso. ¿Qué diferencia supondrá ello? No habrá manera de distinguir un uso correcto de uno incorrecto. Así, pues, la idea de un uso correcto se ha quedado vacía en este caso; y con ello también la idea de lenguaje. Ahora bien, lo interesante del ataque es que Wittgenstein lo presenta como si tan sólo afectara a la idea de un lenguaje privado en el que se supone que todas las palabras descriptivas están por sensaciones. Pero, naturalmente, si tiene alguna validez, la tiene también en el caso de un lenguaje privado —aquí esto significa «un lenguaje usado tan sólo por un individuo»— en el que las palabras no están por sensaciones, sino por cosas como colores, objetos materiales o animales. También aquí carecerá el individuo de comprobante externo de la corrección de su uso de los nombres. (No vale decir que en este caso, pero no en el del lenguaje de sensaciones, puede hacerse él mismo un diccionario físico, por ejemplo, una tabla con nombres emparejados con imágenes. Los propios argumentos que da Wittgenstein en otros lugares resultan decisivos aquí. La interpretación de la tabla depende del uso que se haga de ella.) Pero si esto es así, entonces los argumentos de Wittgenstein tenderían a mostrar, todo lo más, lo absurdo de la idea de un lenguaje *de cualquier clase* que usa-

ra sólo una persona: y esta conclusión no tendría ninguna pertinencia especial para el caso de la sensación.

Pero es claro que Wittgenstein pretende que su argumento posea una pertinencia especial para este caso. Así que veamos qué diferencias hay entre los dos presuntos lenguajes privados. Podemos suponer (siguiendo a Wittgenstein) que en el caso del primer lenguaje privado, el lenguaje de sensaciones únicamente, no hay expresiones públicamente manifiestas de las sensaciones que el hipotético usuario del lenguaje ponga a la vista. Introduzcamos ahora observadores que estudien el comportamiento y el entorno de los usuarios del lenguaje. El observador (B) del usuario del segundo lenguaje nota una correlación entre el uso de las palabras y oraciones y las acciones y entorno del hablante. El observador del usuario del primer lenguaje no hace tal cosa. El observador B es, por tanto, capaz de elaborar hipótesis sobre los significados (el uso regular) de las palabras del lenguaje de su sujeto. Con el tiempo puede llegar a hablarlo: entonces la práctica de cada cual servirá de comprobante de la corrección de la práctica del otro. ¿Diremos, no obstante, que antes de que se alcance este afortunado resultado (antes de que el uso del lenguaje llegue a ser una «forma de vida» *compartida*) las palabras del lenguaje carecían de significado, de uso? Y si no decimos tal cosa en los casos en que puede obtenerse ese resultado, ¿por qué habríamos de decirlo del caso hipotético en que no se puede? En ambos, pese a ser usado el lenguaje por una sola persona (para anotar presencias, por decirlo como en uno de los ejemplos de Wittgenstein), el significado de las palabras es cuestión de la práctica habitual del usuario: en cada caso el único comprobante de su práctica habitual es la memoria. Pero —cabría decir— la hipótesis de que alguien use un lenguaje de la primera clase no podría ponerse a prueba nunca. Entonces, ¿qué cuenta como prueba en tal caso? Supongamos que ese sujeto también conociera el lenguaje común ordinario y que entonces *nos dijera* que había estado usando (o que todavía usaba) un lenguaje privado. Trayendo a colación algunos de los argumentos de Wittgenstein a este respecto, merece la pena preguntar también: ¿Sucede en realidad que nos veamos a nosotros mismos

alguna vez recordando haber hecho un mal uso de palabras muy *simples* de nuestro lenguaje cotidiano, teniendo que corregirnos a nosotros mismos al tomar en cuenta el uso de los demás? Wittgenstein se pone a sí mismo en considerables dificultades al hacerse la pregunta de cómo *introduciría* alguien un nombre para una sensación en este lenguaje privado. Sin embargo, no es preciso que nos imaginemos ninguna ceremonia especial. Podría sorprenderle a esa persona la recurrencia de una cierta sensación y habituarse a hacer una cierta señal en un lugar diferente cada vez que la tuviera. El hacer las señales le ayudaría a imprimir su presencia en su memoria. Es fácil imaginar la conversión de este procedimiento en un sistema de fechado. (El propósito de estas observaciones es el de indicar el lugar que podrían ocupar los nombres de sensaciones en el juego de lenguaje privado.)

Otro de los argumentos principales de Wittgenstein es básicamente una variante del primero. Él se apercebe de dos ideas asociadas, no inclinándose a poner en duda ninguna de ambas: (1) «la expresión de duda carece de lugar en el juego de lenguaje» (288), es decir, en el juego de lenguaje de «Tengo dolor»;⁶ y (2) «[cuando digo "Tengo dolor"] no identifico mi sensación mediante criterios» (290). Wittgenstein parece pensar que estos hechos únicamente pueden ser acomodados si consideramos «Tengo dolor» una *expresión* o manifestación de dolor, del mismo género que expresiones naturales como las de llorar o croar; aunque, como es natural, una expresión que, a diferencia de éstas, es producto del aprendizaje (244, 288, etc.). Considerada así, «dolor» deja de parecer el nombre o la descripción de una sensación. Si *no* la entendemos así, entonces exigiremos criterios de identidad para la sensación; y con éstos entraríamos en la posibilidad del error (288). (Resulta natural en este punto recordar la discusión del comprender. La com-

6. Ni siquiera esto es suficientemente verdadero tal y como está expresado. No hay lugar para una clase de duda, la clase que podría expresarse con «¿Estoy interpretando correctamente los hechos de esta situación?» Pero a veces hay otra clase, que podría expresarse mediante «¿Merece esto el nombre de "dolor"?».

prensión se rige por criterios que, como ocurre con el dolor, aplicamos a los demás. Pero nadie se los aplica a uno mismo cuando dice «comprendo»; y el decir esto ha de compararse a una exclamación, a un respingo de alegría, no a un informe de una presencia mental.) A mi juicio, aquí Wittgenstein parece hallarse metido en un embrollo: la tesis más débil parece enredada con la más fuerte. Está comprometido con el punto de vista de que no se puede sensatamente decir que se reconoce o que se identifica nada a no ser que uno use *criterios*; y, como consecuencia de ello, que las sensaciones no pueden ni reconocerse ni identificarse. Ahora bien, esto es claramente falso. Considérese casos en los que la fatal atracción ejercida por «expresión» o «manifestación» es menos fuerte o incluso inexistente. Considérese, por ejemplo, los sabores, y frases como «el sabor de la cebolla» o «un sabor metálico». Aquí tenemos una cosa (un sabor) asociada a otra (una sustancia material), si bien una que es ciertamente identificable y reconocible en sí misma. Sólo, claro, que nadie usa *criterios* de identidad para *el sabor*. Si se insiste en la pregunta: «¿Cuál es aquí el criterio de identidad?», sólo cabe responder: «Pues bien, el sabor mismo» (véase «la sensación misma»). Naturalmente, las frases con las que nos *referimos* a tales sabores encierran alusiones a lo que puede verse y tocarse, pues hablamos un lenguaje común. Pero no identificamos el sabor a través de la sustancia asociada, a la que aludimos para darle nombre. Téngase en cuenta también que distinguimos y reconocemos nombres de diferentes dolores (no quiero decir dolores en diferentes lugares): dolores y punzadas, de quemaduras y pinchazos, etc. En muchos casos no hay, o al menos no de una forma obvia, expresiones diferentes, y características, de dolor que correspondan a estas diferencias de cualidad. Las frases con las que nombramos estas particulares experiencias de dolor son habitualmente analógicas; y esto también por la razón de que queremos un lenguaje común.⁷ A este respecto, Wittgenstein esbo-

7. El hecho de que haya expresiones naturales características de dolor pero no (o no de manera obvia) diferencias características entre expresiones naturales de diferentes clases de dolor (no me refiero a diferentes grados o locali-

za repetidamente las condiciones que son necesarias para que haya un lenguaje común en el que el dolor pueda ser adscrito a personas, la consiguiente necesidad de *criterios de adscripción* del dolor y los efectos que tiene todo esto sobre el uso de la palabra «dolor» de nuestro común lenguaje. De ahí su obsesión por la *expresión* del dolor. Pero yerra por un exceso de celo cuando esa obsesión le lleva a negar que las sensaciones puedan ser reconocidas y tener nombres. El caso es, más bien, que estos nombres deben contener siempre dentro de su lógica, en forma más o menos compleja, alguna alusión a lo que no es sensación, a lo que puede verse, tocarse y oírse.

¿Por qué es esto así? La respuesta ilumina la naturaleza del error de Wittgenstein y también la medida en que tiene razón.

- (1) Negar que «dolor» sea nombre de (un tipo de) sensación es comparable a negar que «rojo» sea nombre de un color.
- (2) Es justo la diferencia en la manera en que los colores y los dolores entran a formar parte de nuestras vidas lo que explica el hecho (i) de que llamemos sensaciones a los segundos en vez de a los primeros (o, de manera alternativa, lo que explica ese estatuto tan especial que otorgamos a las sensaciones); es precisamente esta diferencia la que da cuenta del hecho (ii) de que *adscribimos* dolores a aquellos que sufren y no colores a los que los ven; y la que da cuenta del hecho (iii) de que *si careciéramos* de criterios de adscripción de dolores a personas, no tendríamos un lenguaje común del dolor. Finalmente, es porque nuestro común juego de lenguaje debe ser el de la adscripción de dolores a personas por lo que los síntomas, las expresiones, de dolor adquieren esa importancia tan irresistible.
- (3) Cuando se malinterpreta, el hecho (iii) se refleja (de cabeza para abajo) en todas las confusiones que usualmente tienen los filósofos a propósito de las sensaciones; y cuando se enfatiza en demasía, queda reflejado (esta vez cabeza para arriba)

zaciones) constituye la explicación del hecho de que las descripciones de las diferentes clases tienden a ser analógicas, mientras que la palabra «dolor» no es analógica. Véase más abajo.

ba, pero oscureciendo el resto de la imagen) en las confusiones de Wittgenstein.

Considerar algunas posibilidades que no han llegado a actualizarse ayudará a comprender parte cuando menos de lo que quiere decirse con «la diferencia en la manera en que los colores y los dolores entran a formar parte de nuestras vidas». Supongamos, primero, que sentimos dolor siempre que nuestra piel entra en contacto con las superficies de ciertos cuerpos, y sólo entonces. (Véanse las «manchas de dolor» de las que habla Wittgenstein [312]. Sin embargo, él no explica esto del todo.) El dolor comienza y finaliza con el contacto. Entonces, nuestro lenguaje del dolor podría tener una lógica enteramente diferente de la que tiene. En lugar de adscribir dolores a quienes sufren, podríamos adscribir dolor a las superficies, según una pauta muy parecida a la que seguimos al llamarlas ásperas, lisas, duras, blandas, etc. Otra posibilidad es la siguiente. Decimos cosas como «Hace calor aquí», «Hace frío ahí afuera» y demás, adscribiendo temperaturas (no hablo de grados Fahrenheit o centígrados) a regiones. Supongamos que una persona sienta dolor si, y sólo si, toda otra persona normal que se halle en la misma región (que podría ser del tamaño de una habitación o de un continente) sintiera también dolor al mismo tiempo. Entonces podríamos adscribir dolor a regiones en vez de a personas; diríamos, por ejemplo, «Hace dolor hoy» o «Hace dolor aquí». Lo esencial de ambos ejemplos es que en cada caso deberíamos tener una forma *impersonal* de describir los fenómenos del dolor, como la tenemos para describir los fenómenos del color. Pero, naturalmente, la incidencia del dolor físico no es como esta otra. A menudo, las causas del dolor son internas u orgánicas. Incluso cuando el dolor lo causa un contacto se precisa en general un tipo especial de contacto, mejor que un contacto con una clase especial de objeto; y comúnmente el dolor no cesa cuando cesa el contacto. Si tiene usted un dolor y yo voy al lugar en el que usted se halla, o toco o miro lo que usted está tocando o mirando, ello no dará lugar sin más a que yo tenga un dolor. Como Wittgenstein señala con cierta frecuencia, son hechos generales de la naturale-

za, tan obvios como éstos, los que determinan la lógica de nuestros conceptos. Puedo exponer muy burdamente esta idea como sigue. Un conjunto de personas agrupadas en un determinado entorno se hallará, en líneas generales, de acuerdo sobre «cómo parecen las cosas aquí, cómo se sienten las cosas (al tacto) aquí, como suenan las cosas aquí». En semejante posibilidad de acuerdo general en los juicios radica la posibilidad de un común lenguaje interpersonal que describa lo que vemos, oímos y tocamos (véase 242). Pero no existe ningún acuerdo general en cuanto a si «hace dolor aquí» o no, en cuanto a cómo se siente *dentro* (como diríamos engañosamente). En ausencia de un acuerdo general en los juicios, es imposible un lenguaje común; y a esto se debe que sea imposible un común lenguaje impersonal del dolor. Pero si —hablando de manera absurda— estamos dispuestos a hacer de nuestro lenguaje del dolor un lenguaje con el que adscribir dolores a personas, entonces disponemos de algo (es decir, el comportamiento de dolor de la gente) que vemos y oímos, a partir de lo cual, en consecuencia, es posible un acuerdo general en los juicios. A causa de ciertos hechos generales de la naturaleza, por lo tanto, el único posible lenguaje común del dolor es el lenguaje en que se adscribe el dolor a aquellos que hablan el lenguaje, siendo el comportamiento de dolor el criterio de su adscripción. Y a causa de *este* hecho resulta necesariamente vacío y sin sentido tanto (a) especular sobre la adscripción del dolor a nadie que no exhiba un comportamiento comparable al de los seres humanos en los respectos pertinentes (es decir, el comportamiento de quienes usan el concepto), como (b) levantar dudas generalizadas sobre las experiencias de dolor de otras personas, o sobre el propio conocimiento que tenemos de esto. A mi juicio, éstas son esencialmente las ideas que Wittgenstein propugna. (Entiende él [142] que, tal y como son las cosas, la posibilidad del juego de lenguaje descansa en que haya expresiones características de dolor.) Pero la forma en que las elabora es, en parte al menos, engañosa. Pues no se sigue de ninguno de estos hechos que «dolor» no sea nombre de una sensación. Por el contrario: es tan sólo a la luz del hecho de que «dolor» es el nombre de una sensación que *estos* hechos se

vuelven inteligibles; mejor aún, que decir que «dolor» es el nombre de una sensación es (o debería ser) comenzar a llamar la atención hacia estos hechos. Podríamos decir: que el dolor es una sensación (o que las sensaciones tienen el estatuto especial que poseen) es un *hecho de la naturaleza* que dicta la lógica de «dolor».

Este esquema es, obviamente, demasiado crudo. Un tratamiento adecuado del tema precisa, antes que nada, de *comparaciones* extensas y detalladas entre los diferentes tipos de experiencia sensible que tenemos.

Pensamientos y palabras (316-394, 427, 501, 540, 633-667, II, xi, págs. 211 y 216-223)

El tratamiento que da Wittgenstein a este tema guarda estrechos vínculos con su explicación del «significar algo con y comprender algo mediante una palabra» y presenta ciertas analogías con la que da del dolor. Habría de tenerse en cuenta, en primer lugar, que Wittgenstein no se ocupa primordialmente de ciertas aplicaciones especializadas de la palabra «pensar» que somos propensos a que se nos vengan a la mente de golpe. A veces comparamos a la persona que piensa con la que actúa; o puede que hablemos de haber pasado una quincena de vacaciones sin haber pensado en nada. Pero Wittgenstein no se centra en particular en los pensamientos de carácter reflexivo. De forma parecida, a veces empleamos la palabra «pensar» en el sentido de «pensar cómo hacer algo», en el de «resolver, o tratar de resolver, un problema», pudiendo ser el problema de un orden tan práctico como se quiera. Pero Wittgenstein no se ocupa de forma específica del pensar que supone la superación de dificultades. Su interés no se limita a ninguno de estos modos de uso. También le interesan los casos más habituales de «tener un pensamiento», «pensar algo», casos en los que puede afirmarse, por ejemplo, que alguien que, no hablando casualmente ni de forma insincera, ha tenido el pensamiento de que *p*, piensa que *p* o ha dicho lo que pensaba. La estrecha relación que existe entre las discusiones de Wittgenstein de «significar algo»

y «pensar» debería quedar clara ahora. Pues si una persona satisface los criterios del significar algo, al emplear una oración de determinada manera (y no siendo insincero al preferirla), entonces satisface también los criterios propios del haber pensado algo y del haber dicho lo que pensaba. Esto por lo que respecta al argumento de que el primero de estos temas incide directamente en el segundo.

Existe una cierta visión de la naturaleza del lenguaje, que una vez llegó a ser común, contra la que se dirigen principalmente los argumentos de Wittgenstein. Pensar o tener un pensamiento es un tipo de evento o de proceso especial que puede acompañar a, y expresarse en, el habla, la escritura o la acción pertinente y que puede darse igualmente en ausencia de éstas. Nadie puede saber nunca cuáles son los pensamientos de los demás de la misma forma en que puede saber cuáles son los propios; pues cada hombre es tan sólo experto en sus propios procesos internos. La contratesis general de Wittgenstein dice lo siguiente. Es verdad que no ha de identificarse la posesión de un pensamiento con ningún proceso de habla, escritura o acción en particular; ni con ninguna forma de habla o imaginaria interna. Pensar no es que acontezca ninguna de estas cosas; y tampoco ninguna otra. Es que acontezcan éstas en un determinado contexto, en ciertas circunstancias. Para ver qué género de contexto, qué género de circunstancias son pertinentes aquí, debemos considerar qué criterios se usan al adscribir pensamientos a las personas. Las acciones de un hombre pueden poner de manifiesto su pensamiento (véase 330), o sus comentarios pueden decirlo; pero si un mono imitara las acciones, o si un loro repitiera las palabras, no deberíamos adscribir el mismo pensamiento ni al mono ni al loro. La diferencia no radica en qué sucedió dentro de ellos, sino en las diferencias con el resto de su comportamiento. Como es de esperar, cuando cuenta sus propios pensamientos, una persona no se aplica a sí misma los criterios de adscripción de pensamientos que aplica a los demás. Pero, cuando afirma que está o que ha estado pensando, tampoco informa de ningún proceso interno concurrente que antecede o siga a su afirmación. Más bien se trata de que adopta, o

de que continúa, una cierta línea de acción lingüística, de la misma forma que podría adoptar o tomar, en otras circunstancias, una cierta línea de acción no lingüística; y, naturalmente, podría «pensárselo mejor» y *cambiar* de línea.

Es muy claro e importante que Wittgenstein no niega la existencia de acontecimientos, observables, como una exclamación o, inobservables, como lo que llamamos una visión repentina, o un habla interna, por referencia a los cuales podemos fechar la presencia de un pensamiento. Más que otra cosa, lo que subraya es el hecho de que estos acontecimientos no deben su significación, o su derecho al título que ostentan, a una naturaleza peculiar o a algún acompañamiento físico, sino a su lugar en un patrón general de acciones y eventos. El concepto de pensar demanda semejante patrón general como escenario para que se den los pensamientos. En esto, que podríamos llamar la hostilidad de Wittgenstein a la doctrina de la inmediatez, se halla seguramente en lo cierto. Otro factor de su forma de entender el pensar que es, creo, considerablemente distinto del anterior, y también más cuestionable, podríamos llamarlo la doctrina de la intimidad.⁸ Es a causa de este factor que hablo de analogías con su tratamiento del dolor. Ilustraré esto a partir de algunas de las cosas que dice sobre el habla interna, es decir, sobre el decirse uno algo a sí mismo en la imaginación. (Subrayaría que su actitud hostil a la doctrina de la intimidad no tiene una especial importancia en relación con el *pensar*. Su aplicación es más general. Sucede simplemente que se la puede ilustrar con claridad mediante algunas de las cosas que Wittgenstein dice en el curso de su discusión del pensar.)

II. xi, págs. 220-223, se ocupa en gran medida del decir o confesar lo que uno «se ha estado diciendo a sí mismo en los propios pensamientos». Wittgenstein dice: (1) que lo que me digo a mí mismo en mis pensamientos está escondido a los demás únicamente en el sentido de que mis pensamientos están escondidos para aquel que no comprende el lenguaje en el que yo hablo en voz alta (págs. 220 y 222); y (2) que cuando le cuento a otro lo que me estaba diciendo a mí mismo, o cuando reco-

8. «Privacy» en el original inglés. (N. del T.)

nozco que él lo ha imaginado bien, no describo lo que pasaba dentro de mí: no cuento lo que estaba pensando después de haber inspeccionado el proceso interno (pág. 222). Ahora bien, me parece a mí que aquí Wittgenstein usa de manera equívoca «lo que me digo a mí mismo»; y que el motivo por el que hace tal cosa es su hostilidad a la idea de algo que no se observa (ve, oye, huele, toca, degusta); y, en particular, a la idea de que lo que no se observa puede en algún sentido reconocerse, describirse o registrarse. La equivocación viene posibilitada por el hecho de que «lo que me estaba diciendo a mí mismo en mis pensamientos» puede significar bien «lo que estaba pensando» bien «las palabras que estaban pasando por mi mente». Ahora bien, es verdad que, al decir lo que yo estaba pensando, no informo de «qué pasaba dentro de mí» (pág. 222). Exactamente de la misma manera no digo qué estoy imaginando cuando examino la imagen que tengo (II, iii). Pero, igualmente, tampoco descubro lo que estoy o he estado pensando al oír mis palabras o mi eco, cuando hablo o pienso en voz alta. En la medida en que esto sea así, el habla audible y el habla interna están al mismo nivel. (Este hecho indica el respecto en que la observación (1), de más arriba, se halla justificada y también el respecto en que es falsa.) También de otra forma están al mismo nivel. Puedo contar lo que me estaba diciendo a mí mismo, no en el sentido de contar lo que estaba pensando, sino en el sentido de informar qué palabras estaban pasando por mi mente. Y aquí «lo que pasó dentro de mí» viene a cuento exactamente igual que proferir «lo que se oyó» en una ocasión en que se me ha pedido, no que aclare lo que signifiqué cuando hablé en voz alta, sino que *repita mis palabras*. Naturalmente, la diferencia entre *estos* dos casos es que no hay, ni puede que haya, comprobante (como no sea la fiabilidad general de mi memoria a corto plazo) de cuáles eran las palabras que pasaban por mi mente, mientras que puede muy bien que haya un comprobante de que repetí correctamente las palabras que había pronunciado en voz alta. Pero sólo un prejuicio contra «lo interno» le llevaría a alguien, fundándose en esta diferencia, a negar la posibilidad del primer tipo de informe. Sólo el mismo prejuicio le llevaría a alguien a negar que a veces pue-

do decir algo que se asemeja a una descripción de mis experiencias de tener imágenes, así como a describir a la gente lo que estoy imaginando. (Tener una imagen confusa y móvil o intermitente no es lo mismo que imaginar que algo es confuso y móvil o intermitente.) Es muy probable que algunos no hayan distinguido entre describir o informar de semejantes experiencias y contar lo que uno está pensando, o describir lo que uno está imaginando. Que un hecho pueda malinterpretarse no es, sin embargo, razón para negarlo. Asimismo, es verdad que cuando describamos experiencias «privadas», «internas» o «escondidas», las descripciones que hacemos de ellas (al igual que las de sus estatutos) son frecuentemente *analógicas*; y las analogías las proporcionan lo que nosotros *observamos* (es decir, oímos, vemos, tocamos, etc.). En sí mismo, esto es un hecho importante. Arroja luz, una vez más, sobre las condiciones necesarias de un lenguaje común. Casi podría decirse que éste es el hecho que Wittgenstein subraya a menudo, frecuentemente de una forma perversa. Pero una descripción no es peor en absoluto por ser analógica, especialmente si no puede ser nada más.⁹ Más aún, algunas analogías son *muy buenas*. En concreto, la analogía entre decirse ciertas palabras a uno mismo y decir las en voz alta es muy buena. (Ni siquiera se puede estar seguro de si se las ha dicho en voz alta o si se las dijo a uno mismo.) La analogía entre las imágenes mentales y las imágenes es, por razones que nos son familiares, menos buena.

Quizá, lo que realmente se percibe en este punto es el viejo horror verificacionista a una exigencia que no pueda ser puesta a prueba. En otros lugares de su tratamiento manifiesta Wittgenstein una aversión, más inteligible, a toda hipótesis o suposición que sea imposible de comprobar (344 y 348-349).

9. Si estuviésemos *muy* deseosos de limar asperezas, *cabría* decir que sólo eran «descripciones» en sentido analógico. Pero me parece que este deseo revelaría un exceso de ansiedad.

Estados mentales e introspección (572-587, II. i, ix, x; también 437 y 465)

Wittgenstein escribe sobre la expectativa, la esperanza, la creencia, los deseos, la pena y el miedo. Como en otros casos, la hostilidad principal apunta a la doctrina de la inmediatez. La expectativa, la esperanza, la pena son formas de la vida humana, cada una de ellas con múltiples variantes. Lo que hace o experimenta en un momento dado el sujeto de estos estados obtiene su significación, su importancia, de su entorno (583-584), su contexto situacional y su comportamiento. Tomados por separado, ninguno de estos eventos podría reclamar para sí tales nombres. La falsedad de la doctrina de la inmediatez se hace de hecho, en algunos de estos casos, mucho más evidente que en los de pensar o comprender. Pues puede decirse de un hombre que espera, cree o siente pena de algo aunque no haya en su mente ningún pensamiento de ese algo. La no inmediatez de los estados nombrados por estas palabras tiene, por consiguiente, carácter *a fortiori*.

Entre los criterios que empleamos en la adscripción de ciertos estados mentales a otra persona, el comportamiento *verbal* del portador de estos estados adquiere una importancia abrumadora. De hecho, Wittgenstein sugiere que una condición necesaria de la adscripción de, por ejemplo, esperanzas, deseos y algunas creencias es que el sujeto conozca un lenguaje con el que *expresarlos* (véase II. i, ix y 650). Su razón es clara. El comportamiento no lingüístico de una persona puede proporcionar, ciertamente, criterios adecuados de atribución de *algunos* estados; pero cuando las descripciones de los estados adquieren un grado de complejidad mayor, puede resultar difícil, si no imposible, imaginar qué género de complicación de los criterios no lingüísticos sería apropiado exigirles a seres incapaces de hablar. («Decimos que un perro tiene miedo de que su amo le pegue; pero no de que tenga miedo de que su amo le pegue mañana».) En las secciones que tratan del pensar Wittgenstein introdujo una restricción análoga y obviamente relacionada con la adscripción de pensamientos. Parece que aquí se debería distinguir entre la tesis de que hay ciertas

clases de estado (por ejemplo, desear o esperar) que no pueden adscribirse ni siquiera en sus formas más simples a seres con la capacidad de expresarlos lingüísticamente; y la tesis más débil de que ciertas clases de estados (desear, creer, esperar) tienen formas más complejas que no pueden ser atribuidas a seres que carezcan de esta capacidad. Hay algo más obvio todavía: la tesis más fuerte debe, según *una* interpretación, ser falsa. Palabras como «desear» y «esperar» nunca podrían llegar a usarse a menos que hubiera *algunas* circunstancias, o una gama de circunstancias, otras que las de ser proferidas, en y por las cuales sea correcto emplearlas. Y puesto que los deseos y esperanzas se adscriben a los demás, estas circunstancias han de incluir *criterios*, han de incluir lo observable. Aquí, los principios generales de Wittgenstein refutan su tesis particular. Es muy probable, no obstante, que pueda yo estar equivocado al atribuir a Wittgenstein la tesis más fuerte en esta forma. Su posición podría ser, más bien, la intermedia, a saber: que es preciso que el sujeto al que se atribuyen los deseos y las esperanzas posea *algunas* capacidades lingüísticas, no la capacidad lingüística específica de la expresión convencional de deseos y esperanzas. Así rectificadas, la doctrina no puede refutarse de la manera indicada, como es de esperar.

¿Qué decir, en general, de los papeles de las preferencias en primera persona que tratan de los estados mentales? A este respecto, Wittgenstein traza una distinción admirable entre las preferencias en primera persona a las que correctamente puede denominarse informes de los resultados de la introspección, o descripciones de los estados mentales, por una parte, y aquellas otras que sólo por confusión reciben este mismo nombre —y de esta confusión sólo son responsables los filósofos—, por otra. Podemos *sacar conclusiones* acerca de nuestras esperanzas, miedos, expectativas, incluso de nuestras creencias; y al hacer tal cosa nos valemos precisamente de los mismos criterios que usamos cuando sacamos conclusiones acerca de los demás, aunque podamos (o no) gozar de ciertas ventajas en nuestro propio caso. Pero las preferencias en primera persona sobre estados mentales no son comúnmente de esta clase, sino de otra: no conclusiones sobre, sino expresiones de, estados

mentales, que adquieren su lugar (especial) entre los demás criterios que se usan al adscribirlos. Creo que quizá Wittgenstein no concede suficiente peso a la *muy* especial naturaleza de este lugar; que tiende a exagerar un poco el grado en, o la frecuencia con, que las preferencias —podríamos decir— nos son arrancadas. Muy a menudo las usamos de manera notablemente deliberada, y para informar; para mostrar a los demás dónde nos hallamos, qué puede esperarse que hagamos y por qué razones. Y tal cosa puede admitirse sin correr riesgo alguno —es decir, sin tener ni que regresar a la doctrina de las experiencias especiales registradas ni que avanzar hacia el absurdo de que *todas* esas preferencias son *conclusiones* sobre nosotros mismos—, siempre que reconozcamos, cosa que Wittgenstein examina en otro lugar, la naturaleza de nuestras certidumbres acerca de nuestro propio comportamiento deliberado. Una preferencia de «Estoy desconcertado/asombrado/anonadado/confiado/muy contento», etc., puede ser un *acto* social —por lo cual entiendo algo comparable a un saludo cortés, un movimiento para ayudar a alguien, un anuncio de resistencia, etc.—; pero puede tratarse de un episodio de autorrevelación deliberada (compárese esto con exagerar una expresión facial *natural*) o de una explicación del propio comportamiento; puede tratarse simplemente de una *respuesta* desconcertada (asombrada, etc.); o puede que sea una, aunque no *cualquier*, combinación de estas posibilidades. No estoy sugiriendo que Wittgenstein dude de esta diversidad de funciones. Por el contrario, mucho de lo que dice (véase especialmente II. ix sobre «Tengo miedo») tiende a subrayarlo. Es, más bien, que en su ansia por poner énfasis en la diferencia entre la mayoría de los usos de estas oraciones, por un lado, y el de las descripciones basadas en la observación, por otro, tiende quizás a minimizar su faceta de *exhibiciones deliberadas* de estados mentales.

Inmediatamente después de su discusión de «Tengo miedo», Wittgenstein retorna brevemente al análisis de «Tengo dolor» (pág. 198). Estas palabras «pueden ser un grito de lamentación y pueden ser algo más». Parece como si estuviese dispuesto a reconocer aquí que puede ser simplemente un infor-

me de mi sensación. El dolor no es, como la pena, un patrón de vida. Y un informe puede ser *también* una queja; o una petición.

Acciones voluntarias e intención (611-660, II. viii, II. xi, páginas 223-224)

Lo que Wittgenstein dice de estos difíciles temas es inmensamente sugerente e interesante, aunque elusivo e incompleto. Comienza por una brillante y breve explicación (611-620) de la tentación, que sufrimos como resultado de preguntas como «¿Cómo levanta usted el brazo?» y de analogías obvias, de concebir el deseo como un tipo de acto mental del cual son consecuencias los rasgos fenoménicos de nuestras acciones ordinarias. Se trataría de un acto muy especial, pues las obvias dificultades de este modelo nos presionan hasta hacernos concebirlo no como un acto que llevamos a cabo, sino como uno que simplemente acontece: un acto de la voluntad como «algo que únicamente mueve, no como algo que es movido». Entonces, bruscamente, se formula el problema: «¿qué queda del hecho de levantar el brazo si substraigo el hecho de que mi brazo sube?». Esta pregunta se desvanece en otra: «¿Cómo sabe usted (cuando sus ojos están cerrados) que ha levantado el brazo?». La respuesta es: «Lo siento», y esta respuesta es correcta, pero se presta a confusión. Pues sugiere que usted reconoce la sensación especial (las sensaciones cinestésicas) y *puede decir, por el hecho de que las reconoce*, que su acompañamiento constante, el levantamiento del brazo, ha tenido lugar. Y esto es un error. En realidad, en este caso la certeza de haber levantado el brazo es en sí misma un criterio del reconocimiento de la sensación (625). Es importante darse cuenta de que hay dos cosas que *no* está diciendo Wittgenstein. No dice que uno tendría esta certeza en ausencia de cualquier sensación, o ante una sensación inhabitual. No tengo ninguna duda de ello *a causa de* las sensaciones cinestésicas que conozco; pero no es *a partir de* ellas que lo diga (II. viii). Ni tampoco está afirmando que nunca (por ejemplo, si se me estimulara de la forma

adecuada) podría estar equivocado acerca del caso (624). Es ésta una situación en la que sé qué decir, aunque ignore *cómo* llego a ello. A continuación, vuelve a la primera pregunta y sugiere: «El movimiento voluntario se caracteriza por la ausencia de asombro» (628). Como condición *suficiente* —pero ni dice ni niega que la entienda así—, esto no servirá. El tener experiencia de movimientos involuntarios podría hacer que, en ciertas circunstancias, no me sorprenda para nada que se den. La respuesta que sugieren sus propias observaciones acerca del conocer puede ser de mayor utilidad. Los movimientos voluntarios se caracterizan por la certeza de haberlos hecho, la cual ni tiene ni *necesita de* fundamento; aunque puede que tenga y que, en otro sentido, necesite una causa. Sin embargo, dista de estar claro que tengamos aquí una condición suficiente; pues esto mismo parece ser verdad de muchos movimientos forzados o involuntarios de partes del cuerpo. Pero, para los propósitos de la búsqueda de Wittgenstein, no creo que haga falta una condición suficiente. Porque su objetivo, creo, es llevar la luz desde el «conocer lo que uno ha hecho» hasta el «conocer lo que va uno a hacer (o lo que uno intenta)» y el «conocer lo que uno *estaba* haciendo (o lo que uno intentaba)». Pues no hay más razón para suponer que en estos casos necesitamos conocer *cómo* llegamos a saber o a decir, que la que pueda haber en aquel otro. Naturalmente, el anuncio de una presente intención, o el recuerdo de una intención del pasado que quedó sin ejecutar, encuentra ayuda en, o surge con naturalidad de, la circunstancia «en que echa (o ha echado) sus raíces». Pero ni leemos nuestras intenciones en estas circunstancias ni las inferimos de ellas; de igual forma que tampoco decimos qué movimientos de labios hemos hecho a partir del reconocimiento de las sensaciones acompañantes. (Como tampoco informamos o recordamos una experiencia especial cuando anunciamos una intención o volvemos sobre ella. Si se busca, se desvanece [645-646].) La idea es que conocer lo que tenemos la intención de hacer no es más misterioso que conocer lo que vamos a hacer. (Tan a menudo anunciamos intenciones de la forma «Haré...» como de la forma «Tengo la intención...»). Y una persona puede muy bien saber qué va a hacer (*es capaz de*

decir, si se le pide o si fuese deseable por otras razones), y hacerlo, sin que en absoluto se haya hecho a sí misma la pregunta, en realidad sin haber pensado en ella. El propósito —o cuando menos uno— de anunciar intenciones es obvio: otros están interesados por saber qué haremos. Un caso menos obvio es el de recordar y contar una intención que en el pasado quedó sin ejecutar. Una intención puede quedar insatisfecha porque la deseché, por una interrupción o porque alguien se adelantó a ella, etc.; o porque mi acción tuvo un efecto fallido. En ninguno de estos casos informo de otra cosa que no sea lo que sucedió en el momento. (Esto es particularmente claro cuando mi acción de decir puede describirse como un «decir lo que casi hice».) Más bien, exhibo *ahora* una respuesta a la pasada situación; y mi objetivo al hacer esto puede ser el de revelar a mi interlocutor «algo de *mí mismo*, algo que va más allá de lo que aconteció en el momento» (659).

Evidentemente, podría ahondarse en este tema —el del hacer y tener la intención— y llegar a refinamientos y elaboraciones que Wittgenstein, con su inamovible intención crítica, ignora. Sin embargo, raras veces ha sido tratado un tema tan poderosa y sugerentemente en tan pocas páginas.

Ver y ver como (II. xi, págs. 193-214)

Mediante una serie de ejemplos y comentarios, Wittgenstein busca sacar a la luz algunas de las complejidades del concepto de visión. La mayoría de casos que considera son muy especiales; y, por consiguiente, es difícil apreciar cuán lejos alcanzan sus conclusiones. Sus ejemplos resaltan cuando menos la doctrina de los datos puramente sensoriales, de una parte, y nuestra interpretación de ella, por otra, como dos elementos siempre presentes en la percepción visual.

Los casos de los que Wittgenstein escribe son ejemplos de «caer en la cuenta de» (del reparar en) un aspecto». A veces, cuando miramos una cosa, la *ve*mos repentinamente *como* algo distinto a como la veíamos antes, a la par que vemos también que no ha cambiado en forma alguna. Los mejores ejemplos

de esto se encuentran fácilmente en ciertos dibujos esquemáticos o diagramas; pero puede que también, por ejemplo, reconozcamos una cara repentinamente o que apreciemos de golpe su parecido con otra cara. En ninguno de estos casos ha de entenderse que «logramos un enfoque mejor (o diferente)». Por lo tanto, estos casos han de distinguirse tajantemente de aquellos en los que de repente vemos algo porque, por ejemplo, se ha encendido una luz o se ha retirado una pantalla. Se los ha de distinguir, asimismo, de aquellos casos en que un hombre puede *tomar*, digamos, una figura de algo *por* una figura de esto o de aquello, o un dibujo de alguien *por* un dibujo de éste o de aquel otro; y todo ello sin haber pasado por la experiencia de que la figura adquiera repentinamente para él el aspecto de ser de esto o de aquello, ni el dibujo el de ser de éste o de aquel. La diferencia entre el primer caso y estos otros es que cuando una persona *ve* algo *como x* y después *como y*, existe un sentido intachable en el que ese algo le parece a esa persona lo mismo en ambas ocasiones, a saber: que los dibujos que le mostraban ese algo antes y después del cambio serían indistinguibles. La diferencia con respecto a los segundos ejemplos es que cuando una persona cae en la cuenta de un aspecto no sólo está dispuesta a hacer aplicaciones diferentes de lo que *ve*, sino que también lo *ve* de manera diferente, que tiene la «experiencia visual» de un cambio de aspecto.

Wittgenstein toma nota de una ambigüedad de «ver como» que es importante mencionar, ya que subraya el carácter especial de la experiencia que le concierne. Supóngase que tenemos un objeto visualmente ambiguo como el pato-conejo de Wittgenstein, un dibujo que puede verse como dibujo de un pato y también como dibujo de un conejo. Entonces, de un hombre que no haya pasado nunca por la experiencia de un cambio de aspecto, de caer en la cuenta de un aspecto del dibujo, pueden decir, sin embargo, los que sepan de esta ambigüedad visual que él *ve* el dibujo *como* (un dibujo de) un conejo, por ejemplo. Así pues, hay un sentido poco importante en que una persona *ve* algo como algo sin tener la experiencia que le interesa a Wittgenstein. En ningún sentido se dice normalmente de algo que no sea visualmente ambiguo —por ejemplo, un di-

bujo convencional de un león— que se lo «ve como» lo que sea.

¿Por qué tiene para Wittgenstein particular interés semejante experiencia de caer en la cuenta de un aspecto? Su importancia, sugiere, reside en la analogía que guarda con «experimentar el significado de una palabra» (pág. 214). Quizá pueda decirse que cuando caemos en la cuenta de un aspecto de una figura «experimentamos una interpretación de la figura». Tenemos aquí un algo instantáneo, una experiencia visual; pero también es verdad que una condición *lógica* de que tengamos la experiencia es que seamos capaces de hacer tales y cuales aplicaciones de la figura, de reaccionar ante ella de determinadas maneras, de *tomarla* como la vemos (pág. 208). Si hemos de describir correctamente la experiencia, no podemos aislar un «puro elemento visual» en ella y decir que eso y únicamente eso es la experiencia momentánea (véase pág. 193). La única forma de describir la experiencia correctamente es refiriéndonos a algo que no guarde relación con el momento en cuestión. (El hecho de que en un sentido la figura presente exactamente la misma apariencia visual, que no parezca diferente, antes y después de que el aspecto se haga presente le ayuda a Wittgenstein a llamar la atención sobre este punto.) Tenemos aquí, señala Wittgenstein, un concepto modificado de experiencia, de visión.

Wittgenstein se opone esencialmente a la conjunción de tres proposiciones: (1) que tenemos aquí (*a*) un elemento sensorial puro y (*b*) una interpretación (una tendencia a tomar de ciertas maneras lo que vemos); (2) que (*a*) y (*b*) se asocian o conyuntan de forma simple, y (3) que (*a*) a solas es la experiencia visual propiamente dicha. Lo que puede que a primera vista parezca extraño no es su oposición ni el comentario de que tenemos aquí un concepto modificado de experiencia —compáreselo, por ejemplo, con el de dolor—, sino la observación de que estamos ante un concepto modificado de visión (209). Pues con seguridad las experiencias visuales instantáneas, como las que tenemos cuando se enciende una luz y repentinamente vemos la habitación y lo que hay en ella, pueden describirse correctamente sólo por medio de una descripción que implica que poseemos conceptos de ciertos géneros y que, por

tanto, refieren más allá del momento mismo. Así pues, ¿de qué manera queda *modificado* el concepto de visión en el caso especial del ver como? Creo que la *diferencia* entre ambos casos, la que lleva a Wittgenstein a hablar de una modificación del concepto, es que sólo en situaciones como las de encenderse una luz se produce un cambio instantáneo en la forma en que las cosas nos parecen, un cambio de su apariencia visual, y que esa variación no se da cuando el aspecto cambia. Pero si esto es correcto, no resulta muy feliz hablar de una modificación del concepto de visión de un modo que sugiere que un rasgo que comparten el ver y el ver como es sólo peculiar del segundo.

Conclusión

Wittgenstein tiene cosas penetrantes e iluminadoras que decir sobre otros temas: por ejemplo, la identidad y la diferencia de significados, la asignificatividad, la negación, la inducción, los sueños y la memoria. Pero los temas que he seleccionado son los que reciben un tratamiento más extenso. De éstos he intentado resumir y criticar sus principales argumentos y conclusiones, siendo consciente de que mucho del poder, viveza y sutileza con la que presenta estas conclusiones —mediante el ejemplo, el comentario y el epigrama— se pierden así. El único remedio para esto es el estudio del libro mismo.

Con las siguientes citas pueden epitomarse tres elementos cardinales de su pensamiento, según se presentan en este libro:

- (1) «Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida» (19) y «Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir—, son *formas de vida*» (pág. 226).
- (2) «Lo que ocurre ahora tiene significado en ese entorno. El entorno le da importancia» (583).
- (3) «Un “proceso interno” necesita criterios externos» (580).

La primera puede servir para recordarnos una prescripción general a la hora de hacer filosofía: para comprender un concepto, una palabra, póngase la palabra en su contexto lingüís-

tico y toda la preferencia en su contexto social y describase luego, sin prejuicios, lo que se encuentre; y todo ello recordando que cada palabra, cada preferencia, puede figurar en muchos contextos.

La segunda cita epitoma lo que antes llamé la hostilidad a la doctrina de la inmediatez. Guarda analogías con la primera. Así como una palabra obtiene su significación de su contexto de uso, así también aquellos elementos de nuestra experiencia que nos sentimos tentados a aislar —o, no pudiendo hacerlo, a fabricar— y a convertir en los portadores autosuficientes de ciertos nombres, obtienen igualmente su significación de su escenario, de la forma de vida a la que aluden sus títulos.

La tercera, si bien contiene mucho que es verdadero, contiene también el germen de errores. Epitoma la hostilidad a la doctrina de la intimidad. Los gastados y peligrosos «externo» e «interno» pueden sustituirse por «compartido» y «no compartido». Entonces, lo que es correcto y lo que está equivocado en Wittgenstein salen a la luz con el hallazgo de que un lenguaje común para describir e informar precisa de acuerdo general en los juicios. Así pues, para que una palabra o frase (descriptiva) pertenezca a un lenguaje común, es esencial que *las ocasiones en que sea correcto aplicarla deban proporcionar experiencias compartidas de cierta clase*, clase cuya existencia está vinculada a la corrección en la aplicación de la palabra. Para que las experiencias y la corrección de la aplicación de una palabra tengan que ver las unas con la otra, no es necesario que las primeras sean *criterios* de aplicación de la segunda. Nadie dispone de *criterios* de que algo le parezca rojo a alguien, si bien estamos comúnmente de acuerdo sobre cuándo sucede tal cosa. (Wittgenstein quizá se desencamina aquí al confundir temporalmente los criterios que sancionan que uno aplique una palabra o frase con los criterios que sancionan que uno diga que se la aplica correctamente. Que existe una distinción es claro por otras muchas cosas que dice Wittgenstein. Para *cada* expresión de un lenguaje común —y aquí hablo de usos no analógicos— debe haber, en la práctica común del uso de la expresión, criterios que determinen si un cierto uso es o

no correcto. Esto será así incluso cuando la expresión en cuestión carezca del todo de usos descriptivos. Así pues, la existencia de criterios de corrección del uso de una expresión no implica que usarla adecuadamente sea aplicarla fundándose en ciertos criterios. Wittgenstein estaría de acuerdo en que la implicación no vale *en general*; y en que no hay ninguna razón para pensar que valga en el caso *especial* de los usos descriptivos o informativos de las expresiones. Más aún, podría argüirse independientemente que tampoco aquí *podría ser válida*. Ahora bien, cuando la aplicación de una palabra no se hace sobre la base de experiencias compartibles, Wittgenstein se siente inclinado a decir que no se aplica en absoluto al modo de un informe o de una descripción, sino que se usa de otra forma; que es algo más: algo como una respuesta, cuyo hábito se adquiere después de mediar enseñanza, una acción, una señal, y así sucesivamente. A veces, frecuentemente incluso, esto es cierto: lo es en esos casos en que las experiencias compartibles pertinentes cuentan como criterios en el sentido pleno, *lógico*, de esa palabra. Pero existen otros casos en los cuales no es correcto cuando se lo adopta como regla general. Pues a veces una persona aplica una palabra o una frase, no fundándose en experiencias susceptibles de ser compartidas, sino en experiencias que no lo son; y, *sin embargo*, informa o describe públicamente esas experiencias; y esto puede hacerlo o por la existencia de experiencias compartibles que cuentan como signos —criterios en el sentido débil— de que se han dado las experiencias no compartidas (el caso de «Tengo dolor»), o por la adopción o la invención de modelos analógicos de descripción (por ejemplo, registrando las palabras que pasan por mi mente).¹⁰ A mi juicio, lo que hace que Wittgenstein se confunda aquí es la creencia de que los criterios son siempre esenciales a los informes y las descripciones, creencia que se basa,

10. Naturalmente: (a) la antítesis de «compartido» y «no compartido» que he usado aquí es un recurso taquigráfico que no es más inmune al error que cualquier otro; y (b) no sugiero que represente una división tajante: los saberes, por ejemplo, podrían verse como un caso intermedio, puesto que uno tiene que hacer algo bastante especial para lograr compartirlos en una ocasión dada.

a su vez, en la confusión mencionada más arriba; y en parte al miedo a legitimar ciertas vacilaciones y perplejidades metafísicas. En lo que respecta a éstas, son, si así se quiere, insentidos: pero a su propia manera, no al de otras. Carecen de razón de ser y son irreales, y no hay nada que pueda hacerse con ellas (a menos que se las despoje de su forma y se las use para subrayar ciertos contrastes); lo cual es suficiente condena.

Correctas o equivocadas, las particulares doctrinas de Wittgenstein tienen el mayor interés e importancia. Pero el valor del libro como modelo de método filosófico es todavía mayor. (No me refiero ahora a las idiosincrasias de estilo y forma.) Consolidará la revolución filosófica de la cual, en mayor medida que cualquier otro, su autor es responsable.

IV

YO, MENTE Y CUERPO

Uno de los rasgos característicos de un filósofo realmente grande, si bien no un rasgo necesario, es el de cometer un error realmente grande: es decir, el de dar forma persuasiva y duradera a una de esas concepciones erróneas a las que es propenso el intelecto humano cuando se ocupa de una de las categorías últimas del pensamiento. Así, hoy en día, más de trescientos años después de la muerte de René Descartes, los filósofos siguen pugnando con una de esas concepciones erróneas, una a la que dan el nombre de dualismo cartesiano. No es que todos ellos piensen que la doctrina en cuestión sea errónea. La doctrina tiene sus defensores. En realidad, si no representara una manera de pensar en la mente y el cuerpo que fuese intelectualmente atractiva, no merecería la pena seguir luchando contra ella. Carece de sentido refutar errores que nadie está inclinado a cometer.

En este ensayo quiero poner de manifiesto la fuerza de una de esas maneras de demostrar el —o un— error central del dualismo cartesiano que ha recibido alguna atención en la reciente filosofía inglesa. En primer lugar, necesitamos una formulación razonablemente clara de la posición dualista con la que trabajar.

Parece una idea obvia e indiscutible la de que los géneros de cosas que pueden decirse con verdad acerca de nosotros mismos y de otros seres humanos son muy diversas, que forman un todo dentro del cual se mezclan muchas cosas. Así, podemos adscribir, y de hecho adscribimos, a un solo ser humano cosas tan variopintas como acciones, intenciones, sensaciones, pensamientos, sentimientos, percepciones, recuerdos, posición física, características corporales, habilidades o capa-

tidades, rasgos de carácter y así sucesivamente. En tanto que objeto de discurso, resulta característico de las personas, de los seres humanos, coleccionar predicados de todas estas clases. Sin embargo, un dualista cartesiano es quien sostiene que esta manera de hablar de la gente, aunque conveniente y quizás esencial a efectos prácticos, tiende a ocultar, mejor que a poner de relieve, la naturaleza real del individuo humano. En primer lugar, piensa, deberíamos reconocer que de estos diversos predicados algunos refieren directamente a los estados de conciencia de una persona, algunos refieren directamente a sus condiciones corporales y algunos refieren de un modo más o menos indirecto y complicado a ambas cosas a la vez. Sin embargo, la admisión de esto no es más que un paso en la dirección correcta. No basta con reconocer que una persona posee una naturaleza e historia con dos flancos: un flanco mental y consciente y otro flanco material o corpóreo. Porque en realidad la historia de un ser humano no es la historia de una cosa con dos flancos; es la historia de dos cosas con un único flanco. Una de ellas es un objeto material, un cuerpo; la otra es un objeto inmaterial, un alma, mente, espíritu o conciencia individual. Estas cosas son de clases completamente diferentes, con propiedades y estados totalmente diferentes. Ninguno de los predicados que puede aplicarse con propiedad a los cuerpos (como tener un cierto peso, tamaño o color) se aplica con propiedad a las mentes; y ninguno de los predicados que puede aplicarse con propiedad a la conciencia (como tener un cierto pensamiento o experimentar una determinada sensación) se aplica propiamente a los cuerpos. Durante el lapso de tiempo que dura la vida de un ser humano, estas dos cosas, una de cada clase, se relacionan de una manera peculiarmente íntima. Pero la intimidad de su unión ni disminuye ni cuenta en contra de la esencial independencia de sus naturalezas.*

Ahora bien, si el cartesiano estuviese en lo cierto, parece que debería ser posible en principio establecer cuando menos los perfiles generales de una nueva y más metafísicamente reveladora forma de hablar sobre las personas que la que encontramos conveniente en la práctica. Esta nueva forma de hablar reflejaría, mediante un dualismo de objetos gramaticales o lin-

güísticos, el dualismo de objetos reales o metafísicos que el cartesiano halla unidos en el ser humano. Si reuniésemos todos los enunciados que en nuestra manera habitual de hablar tienen como sujeto gramatical el nombre de una persona, y los analizásemos siguiendo una gramática cartesiana, entonces cada enunciado podría analizarse de tres posibles maneras: o bien el sujeto gramatical del nuevo enunciado sería la designación de un cuerpo o parte de un cuerpo o bien el enunciado original habría de resolverse en dos enunciados separados, uno que trataría de una mente y el otro que lo haría de un cuerpo.

A primera vista, podría parecer que los gérmenes de un estilo «mejorado» o cartesiano de hablar acerca de las personas se encuentra ya presente en el estilo común de hablar sobre éstas. Pues mucho de nuestro habla, que pertenece a este último estilo y mediante el cual atribuimos explícitamente predicados a los cuerpos (o a partes de los cuerpos) de las personas, es perfectamente inteligible; como lo es también mucho del habla con el que adscribimos explícitamente predicados a las mentes e incluso a las conciencias de las personas. Así pues, podría parecer como si nuestros hábitos comunes de pensamiento y habla contuvieran ya un reconocimiento implícito, aunque incompleto, de la verdad del cartesianismo.

Sin embargo, es claro que el cartesiano no tiene suficiente con señalar nuestro hábito de hablar de las mentes y los cuerpos, así como de la gente, como si esto fuese evidencia concluyente de su tesis. La diferencia entre el cartesiano y su oponente es una diferencia de perspectiva sobre la *relación* entre el concepto de persona, de una parte, y el concepto de mente de una persona, de la otra. El anticartesiano propugna que el concepto de mente de una persona tiene un estatuto secundario o dependiente. El concepto fundamental, para él, es el de ser humano, ser hombre, un tipo de cosa a la que puede adscribirse *todas* esas diversas clases que he distinguido. Hablar de la mente de un hombre es sólo una forma de hablar de un hombre, que atiende a ciertos géneros de cosas que son verdaderas de él; de igual forma que no sólo podemos hablar de las *superficies* de las mesas, sino también de las mesas mismas;

y no sólo del *resultado* de un partido de fútbol, sino del partido mismo. Pero reconocemos que el concepto de superficie depende del concepto de objeto material, que el concepto de resultado depende del concepto de juego. De modo parecido, sostiene el anticartesiano, el concepto de mente o conciencia depende del concepto de persona viva.

Sin embargo, el filósofo cartesiano no puede admitir esta dependencia. Debe él defender que la noción de conciencia individual o de mente es perfectamente inteligible con independencia de la noción de persona cuya mente o conciencia individual ella misma sea. No puede admitir que la idea de mente presuponga la de persona; por el contrario, ha de sostener que una *reducción o análisis* dualista de la idea de persona es algo posible o inteligible en principio.

Consideremos más cuidadosamente qué se necesitaría para poder llevar a cabo con éxito una reducción cartesiana. Comencemos por los enunciados cuyos sujetos son designaciones de personas y cuyos predicados son de los diversos géneros mencionados. La tesis cartesiana exige que todos estos enunciados puedan en principio reemplazarse por oraciones cuyos sujetos sean o bien designaciones de mentes (conciencias) o bien designaciones de cuerpos. De aquí que parezca requerir también que los predicados de nuestras oraciones originales deban ser o bien equivalentes ya a predicados relativos a la conciencia o a predicados relativos al cuerpo o bien susceptibles de analizarse en una componente formada por predicados de cuerpos y una componente formada por predicados de conciencias. Más todavía, las oraciones reductivas cartesianas, parece, deben ser genuinamente, y no sólo en apariencia, reductoras. Considérese, por ejemplo, el enunciado de que Juan está escribiendo una carta. «Escribir una carta» parece ser uno de esos predicados que han de escindirse en una componente mental y una componente corporal; pero resultaría insatisfactorio tratar de aislar la componente mental por medio de una oración como «Su mente pasaba por el proceso mental propio de la escritura de una carta». Pues esto permite al anticartesiano decir que el concepto de un proceso mental así depende del concepto de escribir una carta; y que escribir una car-

ta no es esencialmente algo que una mente haga o algo que haga un cuerpo, sino algo que hace una persona.

Parece, entonces, que podría haber dificultades muy considerables en la empresa de llevar a cabo una reducción genuina de los predicados relativos a personas en una componente mental y una componente corporal. Y muchas de estas dificultades se encuentran indicadas muy claramente, dentro de la filosofía británica, en algún trabajo reciente, en especial en el libro del profesor Ryle *El concepto de lo mental*¹ y en la obra póstuma de Wittgenstein *Investigaciones filosóficas*. Sin embargo, creo que, comparativamente hablando, a un cartesiano convencido podría no afectarle este tipo de dificultad. Estaría de acuerdo en que ha habido buenas razones por las que nuestro lenguaje no está equipado, y por las que quizá se ha visto forzado a no estar dotado de los recursos necesarios para una genuina reducción de todos esos predicados a una componente mental y una componente corporal; y mantendría, pese a ello, que era de hecho muy obvio que actividades como las de escribir una carta realmente conllevan procesos mentales y procesos corporales. Y no sería fácil negar que en algún sentido tiene razón en este punto, aunque no en el sentido en que él supone.

Afectaría mucho más al filósofo cartesiano, pienso, una demostración clara de que hay algo erróneo en la idea de reducción cartesiana, no del lado de los predicados, sino del lado de los sujetos. Hemos señalado ya que no le basta al filósofo cartesiano con recurrir al hecho de que hablamos inteligiblemente sobre las mentes de las personas y sobre sus cuerpos. La tesis anticartesiana no es la de que no existan cosas como las mentes, sino la de que el concepto de mente o conciencia individual sólo puede entenderse como algo lógicamente derivado del concepto de persona individual. Es al cartesiano a quien corresponde mostrar que esto no es así, que podemos admitir que la idea de mente individual tiene un sentido perfectamente bueno, sin que con ello hagamos depender esta idea

1. Existe traducción castellana de esta obra, con el título de *El concepto de lo mental*, publicada en 1967 en Buenos Aires por Ediciones Paidós. (N. del T.)

de la de persona individual. Por lo tanto, a primera vista le resulta absurdo al cartesiano, cuando hablamos habitualmente de las mentes o conciencias de las personas, que hagamos tal cosa refiriéndonos a las personas cuyas mentes o conciencias ellas mismas son. Así, si decimos «La conciencia de María se hallaba enteramente ocupada por el pensamiento de qué vestido ponerse», el sujeto gramatical de nuestro enunciado es ciertamente la designación de una mente o conciencia individual. Pero la única forma de tener éxito al designar la conciencia es designando a María; no sólo está *pensando ella* en el vestido, sino que también lo *está llevando*.

Para el cartesiano es fácil enfrentarse a esta dificultad de un modo formal, es decir, poniendo ejemplos de expresiones que designan conciencias y que formalmente no dependen de la designación de personas. Una pauta general para designar el elemento sustituyente podría ser algo como esto: «La conciencia que guarda una relación particularmente íntima con el cuerpo en tal y cual lugar». Otra pauta general podría decir algo como lo siguiente: «La mente que en tal y cual momento se halla ocupada por éstos y aquellos pensamientos y sentimientos». Pero simplemente no sabremos si mediante el uso de estas pautas conseguimos referirnos a una mente de un modo genuinamente independiente del modo en que nos referimos a una persona, hasta que sepamos la respuesta a una pregunta distinta y más importante, a saber: la de qué justifica que usemos la pequeña palabra «la» —que implica que nos referimos a una sola cosa— delante de «mente» o de «conciencia».

Con ello llegamos, por fin, a la dificultad central del cartesianismo. Si hemos de hablar coherentemente de conciencias y mentes individuales, o de individuos de cualquier tipo, hay cuando menos una cosa que hemos de conocer. Debemos conocer la diferencia entre *una* de esas cosas y *dos* de ellas. Debemos saber, por consiguiente, con qué principios hemos de contarlas. Y esto significa, más aún —si se supone que estas cosas pueden durar un período de tiempo—, que hemos de saber cómo identificar la *misma* cosa en momentos de tiempo distintos. En general, no tenemos ni idea de qué es ser un *tal y cual* sin tener alguna idea de qué es *un tal y cual*. Si ignoramos

cómo se aplican las nociones de identidad y diferencia numérica a las conciencias individuales, entonces carecemos realmente de un concepto claro de estas cosas.

Ahora bien, el anticartesiano puede cumplir la exigencia de estar en posesión de un concepto coherente de mente o conciencia individual. Puesto que considera este concepto secundario a, o derivado de, el de persona individual, puede proponer la siguiente regla: *una* persona, *una* conciencia; *la misma* persona, *la misma* conciencia. Su receta para contar mentes individuales es contar personas; para él la identificación de mentes no supone un problema mayor (ni tampoco menor) que el de la identificación de personas. No tiene que fingir que la pregunta por los criterios de identidad personal sea fácil o clara. Pero puede señalar con propiedad que tenemos, y que sabemos la manera de usar, criterios adecuados en casos ordinarios; y que podemos perfectamente discutir, de modo inteligible, cómo han de interpretarse o adaptarse nuestros criterios a los casos extraordinarios que pudiéramos encontrar o imaginar.

¿Cómo se afronta la cuestión desde el punto de vista del filósofo cartesiano? Resulta esencial a su punto de vista que la aplicación de las nociones de identidad y enumerabilidad a almas (conciencias) *no* haya de estar determinada por su aplicación a personas. (La determinación debe correr en la otra dirección.) Pero, entonces, ¿cómo *ha* de determinarse la aplicación de estas nociones a almas o conciencias? Supongamos que hubiese de debatir este problema con un filósofo cartesiano, con el profesor X, por ejemplo. Si hubiese de sugerir que, cuando *el hombre*, el profesor X, habla, hay al mismo tiempo mil almas pensando simultáneamente los pensamientos que expresan sus palabras, que tienen experiencias cualitativamente indistinguibles de las que él, el hombre, afirma tener, ¿cómo me persuadiría de que había tan sólo un alma? (¿Cómo, una vez que la duda hubiese calado, cada una de esas indignadas almas se persuadiría de ser única?) Existe otra dificultad, más familiar, a propósito de la identidad de un alma en un lapso de tiempo. Si el concepto de identidad de alma o conciencia en un lapso de tiempo no deriva, ni depende, del de identidad de

una persona en un lapso de tiempo, entonces ¿cómo se la determina? ¿Qué queremos decir con «la misma conciencia», si no «la conciencia de la misma persona»? Algunos filósofos, como Locke, el empirista británico, solían suponer que cabía una explicación adecuada de la identidad de una conciencia en el tiempo recurriendo tan sólo a la memoria; pero la quiebra de semejantes explicaciones es un lugar común de la crítica filosófica en el que no entraré. Otros filósofos se refieren, o acostumbraban a hacerlo, a un Yo Puro o sustancia inmaterial, como si ello les eximiera de tener alguna idea de lo que *quieren decir* cuando hablan de *la misma alma* entre dos momentos de tiempo. A ellos podría replicárseles, en lo que viene a ser una tosca paráfrasis de Kant, así: si a usted se le permite invocar esa hipótesis a su conveniencia, sin que ello exija que haya de aclarar el principio de su aplicación, nada puede impedirme a mí introducir una hipótesis rival, igualmente sin aclarar, a saber: siempre que usted diga que hay una sustancia espiritual continua, yo diré que hay toda una serie de ellas y que cada una transmite sus estados y la conciencia de sí mismas a su sucesora en la serie, de igual forma que en una serie de bolas elásticas el movimiento se transmite de una a otra.

A grandes rasgos, el dilema es éste: o los conceptos de identidad y diferencia de conciencias humanas individuales derivan de los conceptos de identidad y diferencia de personas individuales (de seres humanos, hombres y mujeres) o no lo hacen. Si derivan, nuestro estilo habitual de hablar de los seres humanos no es ni siquiera en principio reducible de la manera en que el filósofo cartesiano ha de pensar que lo es. Si no derivan y, por tanto, es posible en principio una reducción cartesiana, entonces también ha de ser posible lograr, *por una vía independiente*, que las nociones de identidad y diferencia de conciencias humanas resulten inteligibles. Pero no existe la menor razón para pensar que esto pueda lograrse.

¿Cuál es, entonces, la fuente del engaño? Bueno, no hay duda de que son varias las fuentes. Sin embargo, para mí es particularmente importante una cierta experiencia de mirar hacia nuestro interior, de concentración introspectiva, de la que muchos de nosotros somos capaces y que ciertamente pare-

ce haber sido característica de las propias meditaciones de Descartes. En tales momentos, uno siente la tentación de decir que tiene experiencia directa de uno mismo como ser consciente. Esta forma de hablar puede ser inofensiva. Pero puede ser también el inicio de una ilusión. Veamos cómo puede ser ambas cosas.

Los pronombres personales y demostrativos ordinarios, incluyendo «yo» y «mí», se usan en la comunicación interpersonal habitual para los propósitos de la referencia personal. Si el hablante dice «yo», quienes le escuchan saben de qué hombre o mujer habla. Pero cuando reflexionamos filosóficamente sobre el tipo de experiencia introspectiva que acabo de describir, es muy fácil ser víctimas de una forma de deslumbramiento que no nos permite ver el significado de «yo» y de «mí». Podemos decirnos a nosotros mismos cosas como «Yo soy consciente de *mí mismo* ahora» o «Así es como yo soy ahora», y proferir tales cosas con la convicción de hallarnos expresando un hecho absolutamente indudable. Y quizás entonces comencemos a sentir que no tenemos por qué *explicar* las nociones de identidad y diferencia, en tanto en cuanto se apliquen a almas, pues tenemos *experiencia directa* de su individualidad e identidad, experiencia que se expresaría en comentarios como los anteriores. Y *no* hay duda de que semejantes afirmaciones expresan algún tipo de experiencia. Sin embargo, si se llama la atención sobre tales experiencias —en particular, si decimos que son experiencias de la individualidad e identidad del alma humana—, entonces estamos tratando de nadar y guardar la ropa: tratamos de salvaguardar la inmediatez e indubitabilidad de la experiencia y, al mismo tiempo conservar la fuerza referencial ordinaria de «yo», de la palabra que cada *persona* usa para referirse a sí misma. Nos hacemos trampa a nosotros mismos al retirar el pronombre del juego habitual y seguir pensando al mismo tiempo, de forma ilusoria, que todavía lo estamos usando para jugar el juego habitual. Y tendría que ser fácil que nos apercibiésemos de esto, pues Kant puso al descubierto esta ilusión; sin embargo, como también observó Kant, la ilusión es poderosa. Una manera de reconocerla podría ser la siguiente. Toda la inmediatez y la indubitabilidad

de la experiencia que parece acompañar al uso de «yo» y de «mí» en afirmaciones como las que acabo de citar pueden quedar a salvo a la par que se reformulan las afirmaciones de la forma «*Esto es una experiencia consciente*» o «El alma que tiene esta experiencia es consciente de que tener ella misma *esta experiencia*». Se haría entonces manifiesto dónde quedan los límites de la inmediatez y la indubitabilidad; se haría manifiesto que no hay nada en la experiencia misma que excluya la posibilidad de que haya mil experiencias exactamente similares que tengan lugar en asociación con el mismo cuerpo —por consiguiente, mil almas simultáneamente asociadas a ese cuerpo—; y, asimismo, que nada excluye la sugerencia de que el, o cada, alma que tenga tal experiencia no es sino un miembro evanescente de la serie temporal de la que habló Kant —por consiguiente, mil almas quizás al momento siguiente—. Si esta sugerencia hubiera de rechazarse, habría de hacerse fundándose en razones ajenas a la experiencia misma. Pero el hecho de que esto sea así lo enmascara el uso de «yo» y de «mí», expresiones que, pese a parecer desembarazarse del yugo de los criterios habituales de distinción e identidad de la persona, en realidad los invocan subrepticamente. Pues cuando *una persona dice «yo»*, ahí habla *un hombre identificable*: se le puede *distinguir como uno* por los criterios usuales e *identificarle* mediante los criterios usuales como, quizás, el profesor X, el cartesiano.

El hecho es que un cartesiano y un anticartesiano por igual, así como todo el que desee ser tomado en serio en el tema del alma, desea que su doctrina tenga la consecuencia de que una persona perfectamente común, en el curso de una vida perfectamente común, tenga tan sólo un alma o conciencia que dura todo ese tiempo. Sólo hay una manera de garantizar esta consecuencia, y es haciendo posible que las nociones de singularidad e identidad de almas y conciencias dependan conceptualmente de las de singularidad e identidad de personas. Pero si esto se hace, hemos de rechazar la concepción cartesiana del alma.

Los argumentos que he empleado para poner de relieve la incoherencia central de la doctrina del dualismo cartesiano son

argumentos de carácter parcialmente lógico y parcialmente epistemológico. Dependen esencialmente de las nociones de identidad e identificación de cosas particulares. La importancia de estas nociones, tanto en el respecto presente como en otros, ha sido reconocida recientemente en la filosofía inglesa. Pero, como han mostrado mis referencias a Kant, estos argumentos no son esencialmente novedosos, no más que el reconocimiento de la importancia de esas nociones. En filosofía, cuando menos, el progreso es dialéctico: volvemos a los viejos hallazgos de maneras nuevas y, espero, mejoradas.

LA VALORACIÓN ESTÉTICA Y LA OBRA DE ARTE

Tenemos a nuestra disposición palabras como *valoración, estimación, evaluación, crítica, juicio*. Sin duda, sus sentidos son diferentes, pero no deseo entrar en distingos. En lugar de ello, quiero considerar una forma de distinguir, dentro de la aplicación de cada uno de ellos, diferentes clases de valoración, estimación o juicio. Para algunas de estas clases disponemos de nombres: hablamos de valoración, crítica o juicio moral, lógico o estético. Más a menudo, quizás, hablamos de juzgar una cosa desde tal y cual punto de vista, o por medio de éstos y aquellos cánones, o de enjuiciarla así o asá. Por ejemplo, las cosas pueden juzgarse con cánones militares o financieros, desde el punto de vista del soldado, del fontanero o del economista. Una cosa puede ser vista como una pieza de fontanería, como una inversión, como una obra de arte o como una sala de conciertos. Cuando estamos valorando algo, un X, por ejemplo, no es una redundancia que hagamos que nuestro veredicto venga precedido de una frase como «en tanto que X» y que digamos: «En tanto que X, es bueno, bello, malo». No es redundante porque hay muchos puntos de vista desde los cuales puede ser valorada cualquier cosa; y es un hecho importante que a veces podemos aclarar nuestro punto de vista utilizando el nombre clasificatorio corriente de la cosa y hablando de juzgarla como X que es (siendo «X» ese nombre).

¿Puede decirse algo claro y general que distinga, de entre estos tipos de valoración, al tipo estético? En primer lugar, deberíamos darnos cuenta de que quizá la palabra «estético» tenga normalmente un uso más restringido que el que parece que queremos hacer de ella al formular esa pregunta. Sonaría raro decir: «Realmente no lo juzgaba como una pintura; lo juz-

gaba desde un punto de vista estético estricto». Pero no sonaría raro decir: «Lo juzgaba desde un punto de vista estético estricto; no lo juzgaba realmente *como novela*». A pesar de esto, nos sentimos inclinados, o medio inclinados, a considerar nuestra pregunta como una pregunta relativa a un tipo de valoración que incluye que se juzgue una novela como novela y una pintura como pintura. Si, por otra parte, alguien dijera: «Lo estaba juzgando desde un punto de vista puramente estético; no lo estaba juzgando como partido de fútbol» (o «como contribución a la discusión» o «como pieza de ingeniería»), deberíamos sentirnos menos inclinados a expresar reservas sobre el contraste dado a entender. Por lo tanto, admitimos hallarnos interesados en un tipo de valoración que incluye ciertamente juzgar una pintura en tanto que pintura, y que quizás incluya juzgar una novela como novela, pero que no parece incluir juzgar un partido de fútbol como partido de fútbol, una contribución a una discusión como contribución a una discusión ni una pieza de ingeniería como pieza de ingeniería. Pero aunque nuestro tipo de valoración no parezca incluir estos otros, de ellos puede decirse que incluyen el tipo de valoración que nos ocupa. Y, se diga o no, queremos ciertamente decir que la valoración estética es un tipo de valoración que *podemos* hacer de un partido de fútbol, de una contribución a una discusión y de una pieza de ingeniería. Y entonces surge la pregunta: ¿Existe tal clase de valoración? O, ya que *hay* tantos tipos de cosas como queramos y ya que podemos trazar la línea divisoria donde deseemos, ¿puede decir algo claro y general sobre la naturaleza de este tipo de valoración?

Las razones para responder «No» parecen muy fuertes. ¿Pues en qué dirección hemos de buscar algo claro y general? Las direcciones tradicionales parecen poco prometedoras y los resultados de seguir las ocasionan cierto disgusto. El seguimiento de una de estas direcciones tradicionales consistía en preguntar: ¿Qué hay en común a, y de peculiar en, los objetos de los que hacemos una valoración favorable del género en cuestión? Pero no esperamos una respuesta que sirva de ayuda, porque las cosas y clases de cosas de las que cabe una valoración estética son casi tan dispares como las cosas y clases de

cosas que hay. No son exactamente igual de dispares. Muy rebuscado sería quien dijese que encontraba estéticamente admirables la predicación o la conjunción —aunque he oído decir a un lógico que encontraba la cuantificación estéticamente admirable—. Pero la mayor parte de las cosas que hacemos o con las que nos topamos, sea algo tan concreto como un estanque de azucenas o tan abstracto como una demostración, puede valorarse así.

El seguimiento de otra dirección tradicional consistiría en preguntar: cuando gozamos de algo de lo que hacemos una valoración favorable del género que nos ocupa, ¿qué hay de especial en nuestra respuesta ante, o en nuestra experiencia de, esa cosa? Pero el mirar dentro de nosotros mismos, que es a lo que nos vemos incitados al seguir esta dirección, está fuera de moda por buenas razones. ¿Podemos detectar una experiencia especial que acompañe siempre a este tipo de placer y no a otro? Y si pudiéramos, ¿sería *su* presencia lo que produciría *este* tipo de placer?

Una tercera y más vigorosa línea de búsqueda podría consistir en un examen de los tipos de lenguaje que usamos de forma característica cuando pergeñamos valoraciones de este género. No hay duda de que estos usos del lenguaje suscitan muchas preguntas; sin embargo, las más provechosas parecen tener un alcance menor y restringirse a ámbitos más reducidos que la cuestión general de la distinción entre valoraciones estéticas y valoraciones de otros géneros. A propósito de esta cuestión, la aparente elasticidad y diversidad ilimitadas del vocabulario de la crítica son simplemente desalentadoras.

Así pues, resulta natural ser escépticos ante la posibilidad de una respuesta clara y global a la pregunta general. Y si se nos retase a explicar por qué, sin embargo, seguimos sintiéndonos inclinados a hablar de ese tipo de valoración, el escéptico dispone de una respuesta razonable, una respuesta que consiste, o podría consistir, en algo como lo siguiente. Muchos de los tipos de valoración que hacemos son de tal género que no hay ninguna relación particular entre la valoración favorable de una cosa y el *placer* de dicha cosa. Sin embargo, en lo concerniente a algunas formas de alabar algo, existe una rela-

ción muy estrecha, aunque no invariable, entre estimarlo favorablemente y gozar de ello. Esto es lo que acontece en el caso de la estima estética y del placer estético. Más aún, hay ciertas analogías y contrastes obvios entre diferentes clases de placer. Se puede disfrutar de un juego, de un argumento o de una danza en los que uno tome parte, y decir al final: «Fue un buen juego (un buen argumento, una buena danza)». También puede uno gozar de un juego o una danza que uno observa o de un argumento que uno escucha o lee, y decir al final: «Fue un buen juego (un buen argumento, una buena danza)». Existe una analogía entre los elementos de este segundo grupo de placeres y estimaciones; y existe también una diferencia entre los elementos del segundo grupo y los del primero. En general, puede encontrarse un contraste entre el placer por lo que uno lee, escucha, mira o saborea, de una parte, y el disfrute de las actividades de trabajo, juego y ejercicio en las que toma una parte, de otra; aunque ambos tipos de placer puedan mezclarse. Supongamos que llamamos al primero «placeres del espectador» y al segundo «placeres del participante». El placer estético encuentra, entonces, su lugar entre los placeres del espectador. Pero no es que halle aquí un lugar muy *definido*. Lo que sucede, quizás, es esto otro. Determinados placeres del espectador resultan fácilmente discriminables por apelarse en ellos a un solo sentido; un sentido como, por ejemplo, el de la vista o el del oído. Supóngase que consideramos a éstos los placeres estéticos *par excellence*. Entonces, especialmente cuando se trata de decir qué es lo que disfrutamos de los objetos de los placeres del espectador, todo lo que encontramos son analogías entre muy diferentes objetos de este tipo. Estos vínculos analógicos no unen por igual a todos sus objetos con los objetos del placer estético *par excellence*. Algunos (como las demostraciones de ceba del oso) no guardan ningún vínculo; otros (como el queso, en tanto que objeto de gusto) lo están en muy poca medida; otros más (como las demostraciones matemáticas o los argumentos filosóficos) lo están mediante lazos analógicos que, aunque posiblemente no sean débiles, pueden parecer insignificantes en comparación con aquello por lo que se diferencian; otros aún (como la poesía), por lazos realmente

muy fuertes. Los objetos que no se encuentran directamente conectados al centro pueden estarlo a otros objetos que, a su vez, sí lo estén. La existencia de esta red de analogía genera, entonces, la ilusión de que hay un *género* definido y distintivo de placer; y un *tipo* definido y distintivo de estimación, a saber: la estética. Cuando se nos dice que estamos admirando o gozando de algo desde un punto de vista estético, esto puede significar únicamente que, al especificar qué es lo que gozamos del objeto de nuestro placer del espectador, nos vemos a nosotros mismos situados en una de esas numerosas e indefinidamente prolongables líneas que constituyen la red de analogía. El intento de hallar un significado más definido que éste, el intento de describir la naturaleza o esencia general del placer o la estimación estéticas, ha de ser siempre fútil, ha de acabar siempre en la promoción de una analogía estirada hasta lo imposible y transformada en una teoría, en la manufactura de una experiencia especial o en algún otro error fastidioso.

Quizás este escepticismo esté justificado. Me siento medio inclinado a pensar que lo está. Pero también me siento medio inclinado a pensar que no lo está, es decir, a favorecer una explicación más positiva. Ciertamente, no propugno que esta explicación sea original; tan solo que merece ser reconsiderada de tiempo en tiempo. Porque parece haber un rasgo del juicio estético, repetida pero oscuramente subrayado por quienes han escrito sobre el tema, que podría encerrar la posibilidad de una distinción general; una distinción que no tiene que ver con ningún carácter especial de los objetos de placer estético ni con ninguna experiencia especial de su goce, sino que es más bien una distinción formal o lógica. El rasgo que tengo en mente fue efectivamente subrayado por el profesor Hampshire en un artículo publicado hace algunos años.¹ Él opuso tajantemente dos clases de juicios: los juicios morales relativos a la acción y los juicios críticos relativos al arte. A los primeros resultan esenciales, dijo, reglas y principios generales; para los segundos no resultan pertinentes. Con ello quiso

1. «Logic and Appreciation», *Aesthetics and Language*, bajo la dirección de W. Elton, Oxford, Blackwell, 1954.

decir, creo, que resulta vacío y carente de significado alabar el carácter de un hombre o expresar aprobación moral acerca de uno de sus actos a menos que tengamos razones de un cierto género: de tal género que proporcionar las razones llevaría consigo mencionar, en términos no evaluativos, criterios de excelencia de las personas y de corrección de los actos aplicables en general. Por su parte, los juicios sobre materias estéticas no se hallan unidos así a descripciones no evaluativas de rasgos generales de la cosa que se juzga. Naturalmente, esto no significa que no pueda decirse nada a título de glosa y apoyo de un «Esto es bueno» estético. Sin embargo, o lo que se dice como glosa y apoyo no es no evaluativo, como cuando ampliamos nuestro juicio con el uso de otras palabras valorativas, como «magistral», «brillante», «original», etc., o no es general, sino que consiste esencialmente en una llamada de atención hacia rasgos o partes específicas del objeto alabado o hacia las relaciones recíprocas de estas partes del objeto. Oraciones típicas de Hampshire son éstas: «Los cánones de éxito y fracaso ... son ... internos a la obra [de arte] misma»; «La virtud y la buena conducta son esencialmente repetibles e imitables, en un sentido en que no lo es la obra de arte»; «[El] propósito [del crítico] es orientar a la gente ... a que vea precisamente este objeto único, no a que vea el objeto como uno de una cierta clase, sino como algo individual e irrepetible». Otro escritor de estética, la señorita Macdonald, hizo afirmaciones parecidas en un artículo anterior.² Dijo: «Toda obra de arte es única y quizás, en última instancia, no se la pueda juzgar por otro canon que ella misma». Y también: «Las obras de arte son únicas. Su ejecución no puede repetirse, ni siquiera por el artista».

Los comentarios que he citado, así como los de otros autores que subrayan la individualidad de la obra de arte y el carácter no conceptual de la apreciación estética tienen lo siguiente en común: que parecen ser verdaderos, aunque misteriosos. Uno desearía preguntar *por qué* no es posible disponer en arte de principios generales en ese preciso sentido en que dispone-

2. «Distinctive Features in Criticism of the Arts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. XXIII, 1949.

mos de principios generales en la moral. ¿Por qué no hay criterios de excelencia, descriptivos y generales, en la esfera estética, como los que no sólo hay en la esfera del comportamiento moral sino, parece, en toda otra esfera en la que llevamos a cabo valoraciones? Asimismo, uno quiere preguntar en qué sentido especial es única, individual e irrepetible la obra de arte. Quizá sea una tautología que no haya criterios descriptivos generales de excelencia estética y, si así fuera, ello podría proporcionar las distinciones lógicas que deseamos hacer; pero, en ese caso, la tautología necesita desplegarse algo más. Las dos preguntas: «¿Por qué no hay criterios descriptivos generales de estimación estética?» y «¿En qué sentido es única (individual, irrepetible) la obra de arte?» se hallan íntimamente relacionadas. Deberíamos recordar que los nombres generales que les damos a las cosas aluden a un tipo de valoración; y que los conceptos «obra de arte» y «valoración estética» se hallan lógicamente emparejados y se mueven juntos, en el sentido de que resultaría autocontradictorio hablar de juzgar algo *como obra de arte*, y no ignorarlo desde el punto de vista estético. Así pues, está justificado tratar de aclarar la noción de estimación estética *a través de* la noción de obra de arte, incluso aunque puedan ser objetos de estimación estética cosas que no son obras de arte.

Para ello debo hacer, en primer lugar, una observación sobre el estatuto lógico de las obras de arte. A veces se distingue entre, digamos, pinturas y estatuas, de una parte, y composiciones literarias y musicales, de otra. De las obras de arte del primer grupo se dice que son *particulares* físicos concretos; mientras que las obras de arte del segundo grupo se clasifican lógicamente como *tipos*, como cosas que, no siendo en sí mismas fenómenos físicos particulares, pueden encarnarse en diferentes ocasiones en fenómenos físicos distintos. Una y la misma palabra puede pronunciarse o escribirse diferentes veces, una y la misma bandera (la de la Union Jack) puede ondear simultáneamente en distintos mástiles. Se ha de percibir que las composiciones literarias y musicales individuales mantienen con sus copias o plasmaciones la misma relación que guardan con los tipos de palabra y de bandera sus diferentes plasmaciones en

la voz y en la tela, respectivamente. Ahora bien, naturalmente que hay una distinción genuina entre pinturas y estatuas, por un lado, y las composiciones musicales cuando menos, por el otro; una distinción que explica en parte la forma de una presunta distinción ulterior. Esta otra puede formularse escuetamente diciendo que pinturas y estatuas son esencialmente de tal manera que el original puede ser visto una y otra vez, mientras que las composiciones musicales son esencialmente de tal manera que no es posible gozar de ellas una y otra vez, a no ser que se las reproduzca una y otra vez. Sin embargo, con esto no se apoya la distinción entre la naturaleza particular de las primeras y la naturaleza de tipo de las segundas. Uno se siente tentado, presuntamente, a tratar la distinción de este modo por el hecho meramente contingente de que, a efectos prácticos, somos incapaces de hacer reproducciones de pinturas y estatuas que sean completamente indistinguibles, por inspección sensorial directa, de sus originales. Si esta limitación práctica no existiera,³ los originales de las pinturas y de las obras escultóricas, al igual que los manuscritos originales de los poemas, no tendrían como tales valor sentimental alguno y, quizá, ni siquiera valor técnico-histórico; podría decirse que la misma pintura es vista por gente diferente en lugares diferentes al mismo tiempo, de la misma forma en que ahora decimos que la misma sonata es escuchada en un mismo lugar por personas distintas en momentos diferentes. Por lo tanto, y por lo que respecta a una lógica más profunda, no hay razón para considerar que ningún miembro de una clase de obras de arte sea un particular en lugar de un tipo. Es cierto que todas las obras de arte son individuos; pero son igualmente tipos, y no particulares.

La señorita Macdonald, de la que cité las palabras: «Las obras de arte son únicas. Su ejecución no puede repetirse, ni siquiera por el artista», amplía estas observaciones de esta manera: «En esto, parecen diferir de ciertas otras ejecuciones

3. Hay casos comparables en los que la limitación no se aplica. Habríamos de pensar en las litografías, grabados y bronce además de en las pinturas y en la piedra cincelada.

en las cuales lo que se produce, aun siendo numéricamente distinto, puede ser cualitativamente similar. No es éste un hecho misterioso de las obras de arte, sino que se sigue, creo, del modo en que usamos el término "obra de arte". Ahora bien, si con el enunciado de que las obras de arte no pueden ser numéricamente distintas y cualitativamente idénticas se persigue explicar el sentido especial en que la obra de arte es única —y la oración siguiente parece sugerir que lo es—, entonces es completamente inadecuado. Pues esta afirmación, pese a ser verdadera de las obras de arte, es —para decirlo en términos aproximados— verdadera de cualesquiera tipos y, en realidad, parte de lo que puede decirse al elucidar la naturaleza lógica de un tipo. Las oraciones del español, los circuitos eléctricos, los vehículos a motor, etc., todas estas cosas tienen en común lo siguiente: que si hablamos de los tipos, y no de los ejemplares particulares de esos tipos, entonces no se puede aceptar la existencia de oraciones, circuitos, automóviles que sean numéricamente distintos pero plenamente similares. Por lo tanto, la explicación de la señorita Macdonald, si quiere serlo de la unicidad especial de la obra de arte, no servirá tal y como está.

Quizá, sin embargo, pueda sustituirse su explicación por otra más provechosa, que puede que corresponda a sus intenciones mejor de lo que lo hacen sus palabras. Supóngase que se nos pide que consideremos dos tipos de vehículos a motor o dos tipos de sistemas telegráficos y que los valoramos desde un determinado punto de vista: desde el punto de vista, por ejemplo, de su funcionamiento o de su adecuación a un propósito particular. Es más, supóngase que se nos pide simplemente que los valoremos *como* vehículos a motor o *como* sistemas de telegrafía. Podemos poner en una lista, elaborada en términos no evaluativos, todos y sólo los rasgos de cada uno de ellos que sean pertinentes para este juicio. Un apartado importante al evaluar los sistemas de telegrafía podría ser, por ejemplo, el relativo a su grado de selectividad: no importaría cómo se asegura en cada caso que los sistemas sean altamente selectivos, siempre que las diferencias que pueda haber en los detalles del diseño no concedan a uno una ventaja de la que

carezca el otro. Puede haber diferencias cualitativas entre ambos tipos sin que esas diferencias resulten pertinentes para la clase de estimación que se lleva a cabo, incluso aunque el género de estimación sea el aludido en el nombre clasificatorio corriente de la cosa de que se trate. Esto puede ser verdadero también de las obras de arte, en la medida en que *no* se las estime *como* obras de arte, es decir, desde un punto de vista estético. Si con vistas a un cierto objetivo se busca una imagen de ciertas dimensiones que represente caballos de un modo naturalista, diversas elecciones pueden valer igualmente bien. En comparación con estos ejemplos, parece ser una clara tautología la afirmación de que no podría haber dos obras de arte diferentes que sean indistinguibles en todos los aspectos pertinentes para su estimación *estética*. (Pongo énfasis en que con «respeto pertinente para su estimación estética» no me refiero a nada que posea un nombre evaluativo, sino a algo por mor de lo cual se aplican nombres evaluativos.) Pero podría muy bien haber dos tipos de argumentos, dos tipos de vehículos a motor, dos tipos de oraciones, diferentes que no obstante se parecieran el uno al otro en todos los aspectos pertinentes a efectos de su evaluación lógica, mecánica o gramatical, respectivamente. Para usar una frase de moda, el *criterio de identidad* de una obra de arte es la totalidad de los rasgos que son pertinentes para su estimación estética. Así pues, la obra de arte no tiene meramente la univocidad cualitativa que posee lógicamente cualquier tipo; cuando se la ve como algo sujeto a determinada clase de evaluación —a saber: la clase a la que su nombre alude—, tiene un género más de univocidad. Quizá pueda expresarse la misma idea de esta forma: el único método de describir una obra de arte que sea a la vez enteramente adecuado al propósito de la estimación estética y que no haga uso del lenguaje evaluativo consista en decir «Se trata de esto», y a continuación reproducirla. Pero, naturalmente, no es éste en absoluto un método de *descripción*.

Quizás esto sirva de respuesta, si bien oscuramente todavía, a la pregunta: «¿En qué sentido es única la obra de arte?»; y quizá sirva para andar parte, y nada más que una parte, del camino que hay que seguir para desplegar la presunta tauto-

logía de que no puede haber criterios descriptivos generales de evaluación estética. Ciertamente, no sirve para recorrer más que una parte del camino. Porque, podría decirse, he hablado de *respetos* y de *rasgos* de las obras de arte por mor de los cuales se aplican los nombres evaluativos; e incluso si la totalidad de los rasgos estéticamente pertinentes confieren su identidad a una obra de arte, ¿no pueden los respetos o rasgos individuales, o los conjuntos de ellos, ser compartidos por distintas obras de arte y, consiguientemente, proporcionar una base para un criterio general? A esto, sin embargo, yo debería replicar diciendo que las palabras «rasgo» y «respeto» resultan aquí equívocas, porque nos hacen concebir los rasgos estéticamente pertinentes como *propiedades* y *cualidades* susceptibles de ser compartidas por igual. Hay un sentido en que tales rasgos pueden compartirse: el rasgo que viene ilustrado por el hecho de que un poema puede incorporar o citar una línea de otro poema, y por el hecho de que un poema o una pintura pueden ser *versiones* de otros poemas y pinturas. Pero no hay *propiedades*, con nombres no evaluativos, que confieran valor. Cuando usted llama la atención hacia algún rasgo por mor del cual pueden imponerse términos de evaluación estética, no llama la atención hacia una propiedad que puedan compartir distintas obras de arte, sino hacia un aspecto o parte de una obra individual de arte. Comúnmente se distingue entre individuos (sean tipos o particulares) y propiedades por mor de las cuales llevamos a cabo valoraciones de esos mismos individuos, una distinción que está presuntamente relacionada con las clases de interés que revelan esas valoraciones de los individuos. Pero esta distinción parece quebrarse en el caso de la valoración estética de la obra de arte. Si esto es verdad, se sigue como consecuencia la imposibilidad de que haya criterios descriptivos generales de excelencia estética. (A lo sumo, podríamos considerar cada obra de arte individual en sí misma, en tanto que un tipo, como una regla general de producción de sus propios ejemplares particulares.) Pero, en caso de ser verdad, resulta difícil decir por qué. Podría sugerirse, como más arriba, que la distinción común entre individuos y las propiedades que les confieren valor refleja determinados rasgos de

los intereses y propósitos que se ponen de manifiesto en las valoraciones *no* estéticas; y también que estos rasgos están simplemente ausentes en el género de interés que mostramos cuando efectuamos valoraciones estéticas —tan diferente es la actitud estética de las demás actitudes—. Desarrollar esto con detalle, si fuese posible, resultaría costoso. No propongo que se intente. Pero una forma de comenzar a hacerlo sería, evidentemente, la de dar la vuelta a nuestra cuestión y preguntar, no «¿Por qué se quiebra la distinción entre individuos y las propiedades que les dotan de valor en el caso de la valoración estética de la obra de arte?», sino «¿Por qué desempeña esta distinción el papel que de hecho desempeña en nuestras valoraciones no estéticas?». ¿Por qué se ocupa el moralista de propiedades que pueden compartir distintas acciones particulares, el consejero en gastronomía de propiedades que pueden compartir distintos tipos de comida, los redactores de *Autopista* de distintas propiedades que puedan compartir los vehículos a motor? Cuando menos, estas preguntas nos hacen recordar que el interés estético por un individuo no es un género de interés práctico, no es un interés por lo que pueda o deba hacer él o por lo que podamos hacer con él, ni siquiera un interés por las respuestas específicas (por ejemplo, de excitación o de estupefacción) que produzca en nosotros. (Si fuese éste el género de interés, podría haber de hecho reglas y recetas generales.)

La sugerencia, entonces, es que al escepticismo ante la posibilidad de una explicación general de la naturaleza de la evaluación estética ha de responderse —en caso de hacerlo— sacando partido de un escepticismo justificado acerca de la posibilidad de criterios descriptivos generales de evaluación estética. Por tanto, la peculiaridad de esta forma de evaluar es que, siempre que con el nombre «obras de arte» se imponga a cierta clase de objetos el sello de estar sujetos a ese modo de evaluación, no puede haber miembros, o partes de miembros, de esta clase que sean numéricamente distintos y que compartan todos los rasgos pertinentes para esta clase de evaluación. Más aún, se sugiere que lo que subyace a este hecho es que, en lo que respecta a la obra de arte, la misma idea de una *propiedad* que confiera valor es un error, una aplicación equivocada de

una distinción que no se aplica en absoluto en este ámbito. Esta sugerencia vendría confirmada por el hecho —si es que es un hecho— de que la idea en cuestión podría aplicarse en algunas ocasiones a cosas que no son obras de arte, cosas de las que podemos hacer valoraciones estéticas. Así, parece que dos tipos de vehículos a motor pueden ser estéticamente indistinguibles —no quiero decir que de *igual* mérito, sino idénticos en los aspectos estéticamente pertinentes— y ser, sin embargo, numéricamente dos, por contener, digamos, diferentes rasgos mecánicos; y aquí podría quizá considerarse su *aparencia* una propiedad compartida. La palabra «propiedad» resulta oportuna esta vez, porque individuamos estos objetos, no como obras de arte, sino como tipos de vehículos a motor.

Finalmente, puede ayudar a aclarar un poco más la idea principal el que comparemos lo que he llamado *rasgos* estéticamente pertinentes de la obra de arte con diferentes clases de lo que indudablemente puede llamarse propiedades comparables de la obra de arte. En primer lugar, tenemos esas características cuyos nombres no son no evaluativos, pero que incorporan ya un juicio evaluativo. Así, diferentes obras de arte pueden parecerse entre sí bajo las modalidades que señalamos con palabras como *ingeniosa*, *delicada*, *económica* y demás, hasta desembocar en el inmenso vocabulario de la alabanza y la crítica, en tan gran medida figurativo. Y, como es de esperar, puede que las obras compartan *estas* cualidades sin que unas citen pasajes de otras o sin que ni siquiera pertenezcan a la misma forma. Después, tenemos propiedades técnicas: ser un contrapunto, hallarse escrito en hexámetros, tener rima consonante, etcétera. Pero no es por mor de estos rasgos *como tales* que se imponen nombres estéticamente evaluativos. Hay también nombres para los tipos de respuesta que las obras tienden a provocar: *estimulante*, *tranquilizadora*, etc. (A este respecto, el comportamiento de estas palabras es, naturalmente, característico: no se las usa como lo haría un médico al hablar de drogas.) Hablando en general, hay nombres de estilos, que se aplican también a diferentes formas: barroco, clásico, gótico. Pero nombrar un estilo no es hacer una evaluación estética ni proporcionar una base suficiente para evaluar una muestra

individual del estilo. Así que, entonces, los objetos susceptibles primordialmente de valoración estética poseen muchas propiedades que pueden compartir: hay muchas maneras de ver en ellas parecidos generales. Sin embargo, cuando las nombramos, no nombramos, en términos no evaluativos, esos precisos rasgos por mor de los cuales enjuicamos estéticamente a los portadores individuales de tales propiedades. Pues cabe que los nombres de las propiedades generales que comparten sean ellos mismos evaluativos; pero cabe también que —en caso de no serlo—, cuando los aplicamos, dejemos a nuestros interlocutores en la oscuridad acerca de cómo han de evaluarse las obras individuales a las que los términos se aplican.

VI

¿NO ES NUNCA LA EXISTENCIA UN PREDICADO?

El objetivo que persigo en este ensayo es muy modesto. Quiero discutir la doctrina de que la existencia no es un predicado, y hacerlo en relación con dos clases de preferencias. A primera vista, parecerá que la discusión de ambos géneros de casos está en armonía con esa doctrina. Sin embargo, al final trataré de mostrar, no ciertamente para *confutar* la doctrina, sino para desestabilizarla en alguna medida, que ha de entenderse de una manera ligeramente menos simple de lo que podríamos estar inclinados a suponer.

Comienzo considerando preferencias habladas o escritas de oraciones que contienen nombres singulares de personajes míticos o de ficción, tal y como aparecen efectivamente cuando se narran cuentos o se relatan mitos. Al iniciar su discusión haré determinados supuestos a propósito de una clase diferente de preferencias, a saber: aquellas en las que se hacen referencias identificadoras a individuos de la historia real. Daré por entendido que la existencia de los individuos referidos en tales preferencias, mejor que afirmarse implícitamente, se presupone cuando se las lleva a cabo.

Evidentemente, cuando se usan nombres de personajes míticos o de ficción en las clases de preferencias que he mencionado —es decir, al contar el relato o al narrar el mito— no se lleva a cabo con éxito ninguna referencia identificadora a particulares históricos, a dioses o a hombres reales. Y, sin embargo, los predicados que se adjuntan a tales nombres pueden ser, parece, precisamente de los mismos géneros generales que los que se adjuntan a las designaciones de personas que aparecen en enunciados verdaderos o falsos, en los que se hacen referencias identificadoras a éstas. Hubo un tiempo en que algu-

nos filósofos sintieron la necesidad de analizar las oraciones que contienen esos nombres de ficción o de personajes míticos como si fuesen informes literalmente verdaderos o falsos de cosas que podían encontrarse en ciertos libros. Aparte de escollos tan obvios como el hecho de que esta forma de análisis apenas si podría aplicarse a las oraciones en que aparecen por vez primera los nombres de personajes ficticios, ahora podemos apercibirnos muy bien de que semejante programa de análisis no era nada realista. Menos realista todavía sería una explicación de esas oraciones que decretase que todas son falsas por el hecho de implicar afirmaciones de existencia falsas; o una que les negase valor de verdad por el fracaso referencial de sus términos singulares. (Podemos negarles incluso a algunos de ellos, o a todos conjuntamente, un valor de verdad; pero no por *esta* razón.)

Lo que hace que cualquier explicación minuciosa de estos géneros de oraciones parezca poco realista es el reconocimiento de que, en el caso de las oraciones que contienen tales nombres, nos encontramos ante típicos usos del lenguaje que son considerablemente *diferentes* de los usos involucrados en el importante negocio de consignar, o de tratar de consignar, hechos empíricos. Estos usos son plurales en número y diversidad, pero podemos decir que muchos de ellos se agrupan alrededor de la noción central de narrar o de relatar un cuento. Las formas lingüísticas de estos usos del lenguaje, en su totalidad, reciben su conformidad de los usos de la consignación de hechos; y las *funciones* lingüísticas de estos usos se reproducen, como si dijésemos, a la manera propia del relato, dentro de los usos narrativos. Una de las funciones que ahí se reproducen es la de la identificar la referencia, que se lleva a cabo frecuente, aunque no únicamente, con el uso de nombres; sólo que, naturalmente, la referencia se hace a los personajes del relato, no a las personas del mundo real. Donde exista referencia identificadora, existirán también presuposiciones existenciales; sólo que, como es natural, las presuposiciones existenciales, como todo lo demás en este ámbito del discurso, están gobernadas por una rúbrica que no tiene voz: «*en este relato*». Como es de esperar, no estoy diciendo nada nuevo con esto,

sino esbozando simplemente un recordatorio general y muy especial. En líneas generales, no es deseable tratar las oraciones que responden a una manera de usar el lenguaje como si encarnasen intentos —literalmente fallidos o tortuosamente logrados— de usarlo de otra forma. En especial, no hay razón para negar que los usos de narrar cuentos pueden tener su propio estilo de identificar la referencia; ni que los nombres de personajes de ficción pueden simplemente usarse para referir, a la manera propia del relato, a personajes de ficción.

Sin embargo, cuando decimos «Don Quijote es un personaje de ficción» no hay duda de que no estamos usando «Don Quijote» para referirnos a un personaje de ficción. Si nos regimos por lo que es *propio de la modalidad del relato*, que Don Quijote sea un personaje de un relato no forma parte de la historia de Don Quijote. Como tampoco es parte de la leyenda del rey Arturo que el rey Arturo sea un rey legendario. En general, tenemos aquí un conjunto de usos de nombres que no parecen prestarse fácilmente al tratamiento que acabo de sugerir. Los lógicos, con su parsimonia característica a la hora de poner ejemplos, se han circunscrito en general a la frase «no existió» —o, mejor, a la menos probable «no existe»— y han concentrado en ella, y en sus compañeras de función «existe» y «existió», toda su atención. El rey Alfredo existió, el rey Arturo no; Bucéfalo existe, Pegaso no. Así como no podemos decir de las formas negativas, que los nombres se usan, dentro de la modalidad propia del relato, para llevar a cabo referencias identificadoras a personajes de ficción, tampoco podemos decir de las formas afirmativas que los nombres se usan, dentro de la modalidad propia del discurso fáctico ordinario, para efectuar referencias identificadoras a caballos o a hombres. La referencia identificadora que se haga dentro de la modalidad del relato lleva consigo una presuposición característica de éste, opuesta a una presuposición factual, existencial. La referencia identificadora que se haga en uno de los juegos de lenguaje del discurso fáctico lleva consigo una presuposición existencial fáctica, opuesta a la que es característica del relato. Cuando, como sucede en mis ejemplos, al nombre le sigue una afirmación o una negación sustancial y seria de existencia fáctica,

no podemos, si hemos de ser coherentes, adjudicar al nombre cualquiera de estos dos papeles. Consiguientemente, si hemos de ser coherentes, no podemos entender que «existe» funciona de forma predicativa, *pero dependiendo de cuál de estos dos papeles tenga el nombre*.

A este respecto hay, podría uno decir, dos tipos de solución clásica, dos modelos clásicos de interpretación de nuestras oraciones. Para la oración «el rey Arturo nunca existió», un modelo lo proporciona la oración «No hay ningún rey británico que responda, ni siquiera de forma aproximada, a las descripciones asociadas al nombre "Arturo" en la leyenda arturiana». El segundo modelo nos da algo como: «El concepto "rey Arturo" carece de ejemplos». (Puede introducirse variaciones en el segundo modelo.) El primer modelo reemplaza «existe» por un cuantificador y el nombre por un término general complejo en la «proposición predicativa». ¹ El segundo modelo nos ofrece un término singular definido en «posición referencial», ² pero un término que refiere a un concepto, no a un personaje; y reemplaza «existe» por, o lo entiende como, una expresión predicativa que significa una propiedad de conceptos, a saber: la de tener ejemplos.

¿Hemos de aceptar tales modelos (o aceptarlos para *todos* esos casos)? El ejercicio que propongo es el de preguntar si no podríamos hallar otro modelo que preserve el papel predicativo de «existe» *sin* adjudicar a la expresión que sirve de sujeto el de alguna forma ingrato papel de término singular que refiere a un concepto. Quizá, se trate de un ejercicio ligeramente pedante (o escolástico), pero parece haber sustancia en él. *The Philosophical Review* ha dedicado recientemente un artículo ³ a negar que pueda hacerse semejante cosa en tales casos. Sea como fuere, nunca está de más hurgar en un dogma.

Mi aproximación al problema es oblicua: mi interés se centra, para empezar, en la segunda clase de preferencias. Por el

1. El término es de Quine.

2. El término es de Quine.

3. W. Alston, «The Ontological Argument Revisited», *The Philosophical Review*, vol. LXIX, 1960.

momento, hemos de olvidarnos de los términos singulares definidos. Las presuposiciones existenciales no se agotan con ellos. Adaptando con libertad la discusión que hizo G. E. Moore del ejemplo de los tigres domesticados, ⁴ deseo ahora hacerles recordar algunas cosas que él señaló y otras que no. Las oraciones

Todos los	}	tigre(s) domesticado(s) gruñe(n)
La mayoría de los		
Muchos		
Algunos		
Unos cuantos		
Ningún		
Al menos un		

son todas irreprochables. Pero si reemplazamos en cada oración la palabra «gruñe(n)» por la palabra «existe(n)», se alcanza un curioso resultado. Todas las oraciones que así se obtienen, *excepto las dos primeras*, parecen perfectas, o cuando menos razonablemente, naturales; por su parte, las dos primeras suenan extremadamente raras. Y este resultado guarda relación con el resultado de otra prueba en la cual «todos los» y «la mayoría de los» parecen comportarse de forma diferente a como lo hacen los otros adjetivos cuantificadores —como podemos llamarlos— de nuestra lista. Las siguientes oraciones parecen todas lisa y llanamente satisfactorias y naturales:

Hay	}	tigres domesticados
muchos		
algunos		
un cuantos		
No hay ningún tigre domesticado		
Hay al menos un tigre domesticado,		

mientras que las oraciones

Hay todos los tigres domesticados
Hay la mayoría de los tigres domesticados

4. «Is Existence a Predicate? II», *Proceedings of the Aristotelian Society*, supl. vol. XV, 1936.

No parecen tener sentido en absoluto *dentro de esta serie*. Para que tengan sentido, parece que habría que interpretar sustituir «hay» por una frase muy diferente de la que escuetamente encabeza las oraciones de la primera lista; habríamos de sustituir «hay» por algo como «ahí están».⁵

La explicación de estos hechos parece ser la siguiente. Supóngase que la existencia de tigres domesticados sea algo que conocen, en lo que creen o que están dispuestos a asumir las distintas partes que protagonizan una situación de habla; como mínimo, algo que cree un hablante y que asume que sus interlocutores están dispuestos a asumir también. Entonces puede hacerse la pregunta de en qué medida y proporción, por ejemplo, comparten los tigres domesticados los hábitos de los tigres ordinarios. ¿Gruñen también, por ejemplo? La respuesta puede ser que todos lo hacen; o que lo hacen algunos, o unos cuantos, y así sucesivamente. Las oraciones incluidas en la primera lista valen como respuestas a la pregunta. Incluso en el caso de no servir realmente de respuestas, precisan de un trasfondo parecido de creencias o supuestos. Se da aquí un paralelismo (debilitado y parcial) con el uso de expresiones singulares que tienen la función de identificar la referencia. Podemos expresar ese paralelismo diciendo que la forma más natural de interpretar las oraciones en cuestión es la de pensar que afirman, *de los miembros de una clase cuya existencia se presupone*, que todos, muchos, algunos o unos cuantos *de ellos* exhiben una cierta característica. Por abreviar, hablemos de la *clase presupuesta* para referirnos a la *clase cuyos miembros se presupone que existen*. Pues bien, los adjetivos cuantificadores, tal y como se usan en mi primera lista de oraciones, indican, aunque en algunos casos lo hagan de una forma realmente muy tosca, cuán lejos está dispuesto a llegar el hablante al adscribir una cierta característica a los miembros de la clase presupuesta.

5. El texto original saca partido en este punto del hecho de que el adverbio *there* es parte de la forma verbal *there is/are*. Por ello, el autor no habla —literalmente— de reemplazar «hay» por «ahí están», sino de interpretar *there* como un adverbio de lugar. (N. del T.)

En las oraciones existenciales, por otra parte, los adjetivos cuantificadores funcionan de manera diferente —cuando funcionan—. Existe una diferencia entre, por un lado, indicar (aproximadamente) cuán grande es la proporción de los miembros una clase presupuesta de los que uno estaría dispuesto a afirmar que poseen una cierta característica y, por otro lado, indicar (aproximadamente) cuán grande es la proporción de los miembros de una clase no presupuesta de los que uno estaría dispuesto a afirmar que poseen esa característica. Pues es en esta diferencia en donde radica la razón por la cual algunos de los adjetivos cuantificadores pueden usarse para ambas labores, mientras que algunos sólo valen para una.

La diferencia podría ilustrarse gráficamente.

(1) Habiendo dibujado un círculo para representar una clase presupuesta, representé a continuación la adscripción de una propiedad a una parte de sus miembros sombreando una porción de ese área. Con vistas al *primero de estos* usos, las instrucciones por las que se regirían los adjetivos cuantificadores serían aproximadamente éstas. (La vaguedad de alguna de las instrucciones reproduce la vaguedad de las palabras.)

Para «ningún»	déjese el círculo sin sombrear
Para «al menos un»	dibújese un palote
Para «unos cuantos»	dibújense unos cuantos palotes en un área pequeña
Para «algunos»	sombréese un área bastante mayor
Para «muchos»	sombréese un área considerable
Para «la mayoría»	sombréese un área mayor que la mitad del total
Para «todos los»	sombréese la totalidad del área

(2) Por otra parte, en lo referente al caso existencial, comenzamos sin que haya círculo alguno previamente dibujado. En lugar de ello, hemos de dibujar uno (¡o abstenernos de dibujarlo!). Por lo que se refiere a *este* uso, existen instrucciones (usualmente vagas) de empleo para algunos adjetivos cuantificadores. Así, podríamos decir:

- Para «ningún» absténgase de dibujar un círculo
 Para «al menos un» dibújese un círculo tan pequeño como pueda
 Para «unos cuantos» dibuje un círculo que sea una cuantas veces mayor que el área del círculo más pequeño que pueda dibujar
 Para «algunos» dibuje un círculo que sea algo mayor
 Para «muchos» dibuje un círculo de tamaño considerable

Sin embargo, no hay forma humana de proseguir la serie hasta lograr representaciones de «la mayoría» y «todos los». Para éstos hemos de tener ya un círculo, mientras que para los restantes esto no parece necesario.

Este método de representación gráfica carece, naturalmente, de importancia en sí mismo. Es tan sólo *un* método de sacar a relucir —incluso puede que exagerando ligeramente la cosa— la diferencia entre los dos desempeños que llevan a cabo los adjetivos cuantificadores en ambos tipos de casos; un método que permite que veamos claramente que, y por qué, todos ellos pueden realizar uno de estos trabajos, mientras que algunos sólo pueden desarrollar el otro. Nos ayuda a darnos cuenta de qué relación guarda la anomalía, o la ausencia de anomalía, de las oraciones con adjetivos cuantificadores con la doctrina de que la existencia no es un predicado. O, más exactamente, con la doctrina (1) de que, no pudiéndose negar que la forma verbal «existe(n)» sea un predicado en el sentido de la gramática, no es, o no representa, sin embargo, un predicado en el sentido lógico o funcional de la palabra; y (2) de que los sujetos gramaticales de este verbo no son verdaderos sujetos lógicos. Moore nunca consignó realmente *cuál* era la relación entre las oraciones de sus ejemplos y esta doctrina. Pero si la esencia de la predicación es la de adscribir algo a un, algunos, ningún o todos los miembros de una clase —presuponiéndose la existencia del individuo o de los miembros de la clase (o habiendo sido *previamente* afirmada o implicada)—, entonces la relación puede ser apreciada. La doctrina parece seguirse de inmediato, y las oraciones puestas de ejemplos sir-

ven simplemente para arrojar, podría decirse, Moore luz sobre ella.⁶ A partir de estas oraciones y de los comentarios llevados a cabo a propósito suyo, podemos elaborar una prueba y captar su fundamento. La prueba procederá del siguiente modo. Dados un sujeto gramatical y un predicado, es condición necesaria de que se los considere, respectivamente, sujeto y predicado *lógicos* que, en caso de que el sujeto gramatical admita venir precedido por *uno* de los adjetivos cuantificadores, entonces habría de admitir que le preceda cualquiera de ellos (y añadir a ello, cuando sea necesario, un cambio del singular al plural o a la inversa).

Por ahora disponemos de una teoría simple y clara. Veamos ahora si podemos ponerla en aprietos. Considérese el siguiente ejemplo. Entro en una habitación en la que está teniendo lugar una discusión. Oigo lo que parecen ser nombres de personas que están siendo usados de forma espontánea y predicados que se utilizan en conjunción con esos nombres. Rápidamente llego a la conclusión de que la discusión versa primordialmente sobre personajes de ficción. Oigo los nombres de Anna, Pierre, Emma y Julien Sorel y reconozco que los personajes y los incidentes a los que se alude pertenecen a los relatos apropiados. Ocasionalmente, los hablantes se refieren a sí mismos también. Uno dice que, de hallarse en su situación, ella no habría hecho lo que hizo Anna, si bien su marido habría hecho lo que Pierre, por ejemplo, hizo en la suya. Sin embargo, se pronuncian muchos otros nombres que, por lo que sé, no puedo *situar* en sus correspondientes historias. La Anna de Tolstoy se compara con otra Ana, y el Pierre de Tolstoy con un cierto Pedro, y soy incapaz de identificar a estos últimos. En este momento intervengo y digo: «Sé quiénes son Anna y Pierre, Emma y Julien; pero, ¿a qué relatos pertenecen los demás?». Y entonces recibo una contestación inesperada: «No pertenecen a ningún relato. *La mayoría de las personas* (o personajes) de los que estábamos hablando *existen* en realidad».

6. Siguiendo literalmente el juego de palabras del autor, en virtud de la proximidad fonética y gráfica entre las palabras *more* —más— y «Moore» —el filósofo—. (N. del T.)

Otro ejemplo. Un niño pide mirar un libro, un ejemplar del Diccionario Clásico; se lo tiendo y le digo: «Una buena proporción de los personajes de los que ahí se habla son míticos; pero *la mayoría de ellos existieron*». (O a la inversa.)

¿Qué hemos de decir de la prueba propuesta en vista de estos ejemplos? ¿Hemos de decir que los ejemplos muestran simplemente que la prueba propuesta proporciona únicamente una condición necesaria, aunque no suficiente, de que algo sea un sujeto o un predicado genuino? Podríamos, pero ¿deberíamos? ¿Por qué tendríamos que decir que lo único que hacen los ejemplos es llamar nuestra atención hacia ciertos casos en los que el verbo *se usa* como un predicado? Alguien podría objetar: «Esto no servirá de nada. El atractivo de la prueba estriba en el hecho de que respondía a algo. Lo *importante* de ella es que, cuando se puede emplear con comodidad los adjetivos “la mayoría” y “todos los”, es característico que se los use de una cierta forma: en concreto, de un modo que presupone la existencia de los miembros de la clase-sujeto. Todo el interés radicaba —¿no es verdad?— en que se está ante un sujeto y un predicado genuinos justo cuando se presupone la existencia. Pero un caso en que la existencia se *afirme* explícitamente no es un caso en que la existencia se *presuponga*. Y, sin embargo, en los casos que usted puso de ejemplos la existencia se afirma explícitamente. Por tanto, simplemente no puede reconocer un uso predicativo de “*existe*” sin renunciar de modo implícito al fundamento mismo de la prueba».

La respuesta a esta objeción es que es confusa. Es posible retener el principio de que cuando se usan adjetivos cuantificadores del modo en que se usa «la mayoría» —pero no «algunos»—, la clase-sujeto es una clase presupuesta. Únicamente debemos pararnos a considerar cuál es esta clase. En el caso que estamos considerando, es la clase de *los personajes de los cuales se habla*. Y la peculiaridad de semejante clase es que puede ser, y en este caso realmente es, radicalmente heterogénea; es incluso, si se permite la expresión, ontológica o metafísicamente heterogénea. Al usar «*existe*» ahora, estamos diciendo realmente que la mayoría de los miembros de esta clase heterogénea pertenecen a una de sus subclases, y no a otra u

otras. ¿Por qué no habríamos de decir, entonces, que «*existe*» funciona aquí realmente como un predicado, y que igualmente lo harían «ficticio», «legendario», «mítico», «imaginario», «inventado», por una parte, y «real» o «histórico», por otra?

Ahora bien, si podemos hacer que este truco funcione con algunas oraciones cuyos sujetos admiten adjetivos cuantificadores, ¿podemos también conseguir que funcione con oraciones cuyos sujetos sean términos singulares definidos? Creo que a veces sí que podemos. No está en nuestras manos, naturalmente, lograr que funcione de la misma manera; *siguiendo* la ruta de los adjetivos cuantificadores. Pero sí que lo está si tomamos en cuenta el mismo principio subyacente. El rey Alfredo existió, el rey Arturo no existió. Hemos de atender tan sólo a los nombres que sirven para identificar, dentro de la clase *heterogénea* de los personajes reales de los que hablamos —una clase que abarca tanto a los reyes reales como a los legendarios—, al particular miembro de esa clase que haga al caso. Después, hemos de tomar en consideración el predicado que sirve para adscribir ese individuo particular a la subclase apropiada. Así pues, «*existe*» se muestra como un predicado y no como un predicado de un concepto; pero como un predicado de algunos, pero no de otros, miembros de la clase heterogénea. Según este modelo, no es la existencia histórica de un rey real con determinadas características igualmente reales, o la existencia legendaria de un rey legendario con determinadas características legendarias lo que se presupone siempre que se usa un nombre, sino más bien la existencia-histórica-o-legendaria de un rey real-o-legendario con determinadas características reales-o-legendarias.

Pero ahora, podríamos preguntar, ¿tenemos algo más que una teoría, elaborándose a sí misma en el vacío, que no alcanza a tocar los hechos? ¿Hay alguna razón para decir, en un caso verdadero de uso de un término singular definido junto con «*existe*» o «no existe», que *este* modelo proporciona la forma correcta de entender lo que se dice, frente a las propias de los otros modelos que mencioné? Bueno, al menos nos sentimos más inclinados a decir esto en algunos que en otros: a decirlo, por ejemplo, en los casos en los que el término singular apa-

rece en contextos como los de mis ejemplos. O también en el caso de un niño que, teniendo repleta la cabeza de nombres y cuentos, pregunta: «¿Existió el rey Alfredo? ¿Existió el rey Arturo? ¿Existió Jesús? ¿Existe Dios?». En este caso, todas estas preguntas y —si fuésemos comprensivos— las respuestas que le diésemos podrían entenderse del siguiente modo. Sin duda, hay ocasiones en las que el modelo no encaja en absoluto con los hechos. Pero también podríamos preguntarnos si estamos obligados en cada caso a *comparar* los modelos —las explicaciones teóricas— entre sí. ¿Debemos suponer que al menos un y a lo sumo un modelo encajará en cada caso con los hechos? Me siento inclinado a pensar que, de suponer tal cosa, tomaríamos nuestros modelos demasiado en serio y tendríamos en excesivamente poca consideración las placenteras mudanzas del pensar.

VII SOBRE LA COMPRESIÓN DE LA ESTRUCTURA DE NUESTRO LENGUAJE

Las oraciones que describen acciones pueden modificarse adverbialmente de tal manera que una proposición expresada por una oración así modificada implica cualquier proposición que se obtenga privando a la primera de algunos o todos sus modificadores. Diversas teorías tratan en la actualidad de explicar nuestra comprensión de la estructura de estas implicaciones. En general, se da un contraste entre una teoría —como la del profesor Davidson¹— que explique estas relaciones por referencia a estructuras lógicas, bien conocidas, que se consideran subyacentes a las formas superficiales de las oraciones de acción, y cualquier teoría que encuentre una explicación más próxima a la superficie del lenguaje corriente apelando a una sintaxis básica más complicada que la está dispuesto a aceptar un teórico davidsoniano. Una teoría del segundo género podría merecer el nombre de «Teoría Adverbial». De hecho, fingiré que disponemos de una teoría particular de esta segunda clase —y la denominaré *la* Explicación Adverbial—, para compararla con la Explicación Davidsoniana.

Este contraste entre teorías apunta obviamente a una cuestión de considerable profundidad y generalidad: una cuestión que no sólo tiene que ver con el análisis davidsoniano de las oraciones de acción, sino con el de cualquier teoría que persiga dar cuenta en general de cómo es que comprendemos dife-

1. Véase en particular «The Logical Form of Action Sentences», en *The Logic of Decision and Action*, comp. por N. Rescher, Univ. of Pittsburgh Press, 1967. (Reimpreso en D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford. Clarendon Press, 1980.) (*N. del T.*)

rentes tipos de oraciones y captamos diferentes tipos de relación lógica; y que haga tal cosa recurriendo a una estructura lógica subyacente que difiere de manera más o menos acusada de la forma gramatical de las oraciones en cuestión. Si se reivindica una explicación así, debemos seguramente tomarla en serio y preguntar qué conlleva, no limitándonos a asumir que la respuesta a esta pregunta sea obvia o que la conozcamos perfectamente bien. Porque no es en absoluto obvia y, cuando realmente la examinamos, parece encerrar un gran misterio —o, de forma alternativa, parece que hace afirmaciones altamente implausibles o difícilmente verificables.

Así pues, ¿qué es exactamente lo que tal reivindicación supone? (Llamaré a esto «la reivindicación explicativa».) Tratemos de obtener una respuesta comparando este tipo de reivindicación con algo mucho más modesto. Un filósofo señala primero la bien conocida semántica de un lenguaje que tenga la estructura gramatical del cálculo de predicados. A continuación, apunta que cuantificando sobre acciones, etc., podemos ensamblar las oraciones de acción de Davidson; y, asimismo, que nuestra comprensión de las relaciones lógicas entre estas oraciones se explica por el modo en que captamos la semántica de cualquier lenguaje que exhiba la estructura gramatical que estas oraciones poseen de forma manifiesta. Finalmente, señala que podemos ver muy bien que nuestras habituales oraciones de acción son equivalentes a las de Davidson; es decir, que dado un par cualquiera de oraciones de acción, O_1 y O_2 , tales que O_1 implica O_2 —y esta relación es un ejemplo de la clase que nos interesa—, podemos ensamblar un par de oraciones davidsonianas, OD_1 y OD_2 , tales que OD_1 es equivalente a O_1 , OD_2 es equivalente a O_2 y OD_1 implica OD_2 ; y apostilla que nuestra captación de esta relación implicadora (es decir, de la implicación de OD_2 por OD_1) se explica por nuestra captación de la semántica de cualquier lenguaje que posea la estructura gramatical del cálculo de predicados.

No hay duda de que éstas son cosas interesantes de señalar, y no tema de disputa. Sin embargo, el limitarse a apuntarlas nos deja muy lejos todavía de haber reivindicado que estos hechos *expliquen* la implicación de O_2 por O_1 . Esta rei-

vindicación se expresa diciendo (1) que las oraciones de la forma de OD_1 y OD_2 exhiben la verdadera estructura subyacente de las oraciones de la forma de O_1 y O_2 , y (2) que por ser esto así comprendemos las relaciones lógicas entre las oraciones de la forma de O_1 y O_2 . Todavía no sabemos qué significa esto. Signifique lo que signifique, compárese con otra afirmación modesta: la de que, si nuestras oraciones de acción ordinarias tuvieran la forma manifiesta de las oraciones del tipo OD, nuestra captación de sus relaciones lógicas (o de aquellas del género que habitualmente nos interesa) se comprendería y explicaría fácilmente precisamente por ser un caso (o clase) particular (de casos) de nuestra captación general de la semántica de cualquier lenguaje que tenga la estructura gramatical del cálculo de predicados. Este ansioso condicional no tiene, sin embargo, ninguna pretensión de explicar nuestra comprensión de las relaciones lógicas entre las oraciones de acción, tal y como nos las encontramos.

¿No podría consistir, quizá, la reivindicación explicativa en esto: que es *porque* captamos o vemos que nuestras oraciones de acción habituales *son* equivalentes a oraciones OD (con *su* bien conocida semántica) por lo que tenemos una comprensión general de las relaciones lógicas entre esas oraciones? Ahora bien, esta interpretación de la reivindicación explicativa puede interpretarse de más de una manera. De hecho, creo yo que es esto lo que sucede; y creo que, de acuerdo con una forma de entenderla, se halla expuesta a un tipo de reacción o desafío al que no se halla expuesta cuando se la entiende de otro modo. Teniendo en cuenta, en primer lugar, reacciones de este tipo, podemos más tarde llegar a estar en mejor disposición de apreciar que la reivindicación podría interpretarse de un modo que no la exponga a aquellas reacciones.

Consideremos entonces, en primer lugar, una reacción muy impaciente. ¿Cuál es la evidencia, podría preguntarse, en la que descansa el punto de vista en cuestión? Seguramente, toda la evidencia disponible ha de ser contraria. Pues los hablantes corrientes del lenguaje entienden las oraciones de acción y captan sus relaciones lógicas muy bien, aunque jamás se les haya

ocurrido pensar en las oraciones OD; y cuando se les habla por vez primera de estos objetos tan poco familiares, ha de invertirse algún tiempo en darles explicaciones antes de que alcancen a comprenderlas y, por ende, antes de que vean las equivalencias en cuestión. Así pues, el que captemos la equivalencia de nuestras oraciones de acción ordinarias con oraciones OD no es ni siquiera una condición, y mucho menos todavía una condición explicativa o un fundamento que subyazga al hecho de que comprendamos las relaciones lógicas que mantienen nuestras oraciones ordinarias. Puede decirse que esta interpretación de la reivindicación es excesivamente cruda; que esta reivindicación hace referencia a capacidades generales subyacentes y que es sólo porque poseemos la *capacidad* de ver la equivalencia de nuestras oraciones de acción ordinarias con oraciones OD —cuando estas segundas se nos presentan y explican— por lo que tenemos la comprensión general que tenemos de las relaciones lógicas existentes entre nuestras oraciones de acción ordinarias. Para esto, sin embargo, el impaciente dispone de una réplica obvia. Naturalmente que puede esperarse que esta capacidad y esta comprensión vayan juntas; porque si ambas formas de oración son de hecho equivalentes y si las comprendemos las dos, puede esperarse que apreciemos su equivalencia. El que no hagamos tal cosa cuenta en contra de que hayamos comprendido verdaderamente o bien la una o bien la otra. Pero con ello sigue sin haberse aportado en absoluto razón alguna para apelar a una capacidad (la de apreciar las equivalencias, que en general no está presente en la medida en que no se detecta) que explique que estamos en posesión de la otra (la capacidad generalmente presente de captar las relaciones lógicas que se dan entre nuestras oraciones de acción ordinarias). De forma igualmente plausible, de hecho más plausible todavía, podría invocarse la habitual comprensión que tenemos de la gramática lógica de las oraciones de acción ordinaria para explicar nuestra capacidad de apreciar la posibilidad de sus equivalentes davidsonianos.

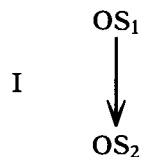
Dejemos de momento a un lado todas estas reacciones impacientes y consideremos lo que parece ser una dificultad más sutil. Supongamos que nuestra comprensión de las relaciones

lógicas pertinentes entre las oraciones de acción ordinarias —denominémoslas oraciones OS: la «S» de «superficial»— depende de alguna manera del hecho de que, en un sentido todavía por aclarar, las entendemos de manera que son para nosotros equivalentes a las correspondientes oraciones OS; y que nuestra comprensión de las relaciones lógicas que se dan entre ellas se explica por la semántica del cálculo de predicados. Entonces nos encontramos en las manos otro problema de explicación, a saber: el problema de explicar nuestra captación general de las relaciones lógicas de implicación recíproca entre oraciones OS y las correspondientes oraciones OD. Evidentemente, no puede recurrirse a la semántica del cálculo de predicados para resolver *este* problema. Es igualmente evidente que no resultará satisfactorio apelar a una captación intuitiva de estas equivalencias. Pues si lo fuese, tampoco habría habido problema alguno al principio, y podríamos haber apelado simplemente a una captación intuitiva de las relaciones lógicas entre las oraciones OS.

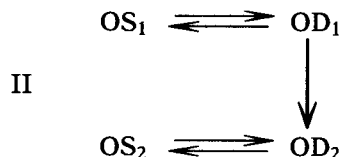
¿Cómo podría responderse a esta objeción? Imagino que del modo siguiente. Existe un conjunto reducido de lo que podría llamarse reglas de transformación o de traducción, de acuerdo con las cuales es posible mostrar que cualquier oración OS deriva de la correspondiente oración OD; y mostrar también que cualquier oración OD puede ser obtenida a partir de la correspondiente oración OS. El hecho de que el hablante corriente del lenguaje entienda una oración OS de manera que para él es equivalente a la correspondiente oración OD ha de explicarse acreditándole un conocimiento «tácito» o «implícito» de estas reglas. Su conocimiento de estas reglas debe suponerse que es parte de su adquisición del lenguaje. Atribúyasele tanto el conocimiento de estas reglas como la captación de la semántica del cálculo de predicados, y la tarea de explicar lo que había de explicarse se habrá completado.

Dije que la objeción a la que puede responderse de esta manera era una objeción más sutil, menos impaciente. Pero uno se dará cuenta de que en realidad conduce a una formulación más detallada y cuidadosa de la reacción impaciente. Disponemos de una teoría que se propone explicar nuestra cap-

tación habitual de un conjunto de relaciones lógicas que podríamos representar de la siguiente forma:



La teoría procede a atribuirnos un conocimiento de conjuntos de reglas y relaciones que podríamos representar de esta manera:



en donde las flechas horizontales representan nuestras reglas de traducción o transformación y las flechas verticales representan las relaciones que resultan de la semántica del cálculo de predicados, que conocemos bien. La teoría declara, entonces, que nuestro conocimiento del sistema I viene explicado por nuestro conocimiento del sistema II.

La objeción simple es que las oraciones OD del sistema II son en su mayor parte objetos relativamente poco familiares y que, atendiendo a la evidencia del comportamiento verbal, muchos hablantes comunes del lenguaje corriente muestran un dominio perfectamente acreditado del sistema I, pero que precisarían de alguna instrucción antes de saber desenvolverse en el sistema II; por lo tanto, no es posible que el conocimiento del sistema II sea una condición, y no hablemos entonces de que constituya una explicación, del conocimiento del sistema I. Si se dice que esto es malinterpretar la noción de «conocimiento» de un sistema, y que lo que se quiere dar a entender es un conocimiento implícito cuya existencia es claramente consistente con los hechos que se acaban de men-

cionar, la réplica debe ser que la reivindicación se ha convertido en este momento en algo misterioso e inverificable. En caso de insistir ahora en que la reivindicación no es en absoluto inverificable, que parte de lo que se quiere decir con ella es simplemente que nadie podría mostrar competencia alguna en el sistema I a menos que sea capaz de aprender el sistema II —es decir, de aprender a efectuar las traducciones e inferencias del sistema II—, entonces ha de concederse que esta reivindicación, o parte de ella, es cuando menos plausible. Pero la reivindicación ulterior de que el conocimiento *efectivo* del sistema I se *explica* por el conocimiento *potencial* del sistema II sigue siendo un misterio y continúa careciendo de respaldo.

He aquí, entonces, una diferencia profunda y seguramente importante, dentro de la teoría semántico-sintáctica general de las oraciones de acción entre una explicación como la presunta explicación adverbial —que se centra en la estructura superficial de las oraciones— y la explicación davidsoniana —que apela a una estructura subyacente que difiere más o menos radicalmente de la gramática superficial de estas oraciones—. Una explicación de esta segunda clase, parece, tiene que hacer frente a un cierto tipo de desafío, uno que tiene que ver con qué es exactamente lo que propugna y cómo se verifica. Una explicación de la primera clase no debe hacer frente a este tipo de desafío, aunque puede que deba confrontar otros. Con esto no digo que semejante desafío, cuando haya de hacerse frente, no pueda ser superado. Ni niego que la comprensión teórica que tenemos de cómo captamos la estructura semántico-sintáctica de las oraciones de una determinada clase pueda verse asistida por la producción de paráfrasis o de oraciones más o menos equivalentes, aunque de una estructura gramatical distinta, incluso cuando no se esté en condiciones de sostener que estas segundas manifiestan la verdadera o subyacente estructura de la primera.² Sin embargo, el contraste

2. El comentario, naturalmente, tampoco roza o choca con las actividades de los teóricos del lenguaje que no pretenden contribuir en forma alguna a la explicación de nuestra comprensión de las estructuras de nuestros lenguajes. Por ejemplo, si usted se ocupa simplemente de especificar un conjunto de clasificaciones y reglas que generen las estructuras reconocidas en

que he dibujado lleva consigo implicaciones de importancia para aquellos a quienes concierna la semántica sistemática de los lenguajes naturales: aquellos que se ocupen —cito a Davidson— de «poner al descubierto de una forma perspicua y general la comprensión de la gramática lógica, que todos tenemos, que constituye [parte de] el dominio de nuestra lengua nativa». Realmente, resta atractivos a cualquier programa, como el programa general de Davidson, el que se comprometa de antemano a explicar nuestra captación de todas las relaciones semánticas verdaderamente estructurales en términos de un conjunto muy restringido de estructuras subyacentes, a saber: las del cálculo de predicados. Más bien, ese contraste estimula el uso de una gama más amplia de categorías (más específicas) que meramente las de nombre individual, variable individual y predicado en nuestras explicaciones; y también de más ideas de géneros de combinación que las de predicación simple, composición oracional y cuantificación.

Si éste es en realidad el modo de proceder, es inútil lamentarse del hecho. Evidentemente, puede que sea natural obrar así, en la medida en que la gramática lógica del cálculo de predicados se alza ante nosotros, articulada con claridad y siendo un modelo de nitidez e inteligibilidad.³ Si nos desprendemos de él, ¿qué directrices nos quedan, como no sea una sensación vaga de cuáles son las categorías y las combinaciones fundamentales de nuestro pensamiento y nuestro discurso? Pero las cosas no están tan mal como esto podría indicar. En el grado de éxito que consigamos al elaborar una teoría plausible tenemos elementos para contrastar esa sensación de qué es o deja de ser apropiado: y son elementos de contrastación que lingüistas y psicólogos pueden asociarse para darnos.

un lenguaje dado, puede proceder como encuentre más conveniente y económico. O si, como en el caso de Quine, su interés consiste en aducir estructuras que resulten atractivas por su claridad y economía, su labor con las estructuras ordinarias puede no consistir en otra cosa que en presentar, cuando sienta la necesidad de ello, alternativas inteligibles que satisfagan sus ideales de claridad.

3. Siempre que se admita, claro está, que comprendemos la «combinación básica» de la predicación; pero, ¿la comprendemos?

¿Pero no es posible, después de todo, que esta doctrina del desafío, el que se le hace a la teoría de la estructura subyacente y que el davidsoniano no logra superar, descansa en un error? Si existe una posibilidad de que esto sea así, entonces es importante investigarla. Es más, creo que *ése* puede ser el caso.

Considérese de nuevo una de nuestras maneras de formular la reivindicación explicativa. Dice: es *porque* entendemos nuestras oraciones de acción ordinarias de manera que para nosotros son equivalentes a oraciones OD (con su bien conocida semántica) por lo que tenemos la comprensión general que de hecho tenemos de las relaciones lógicas entre esas oraciones. Ahora bien, cabe observar que esta formulación es ambigua. Se la *puede* interpretar, tal y como se hizo, como si propugnara que nuestra comprensión de las oraciones de acción ordinarias depende de, y se explica por, el hecho de tener el conocimiento o el dominio, en algún sentido, de las reglas de traducción que conectan las oraciones OS con las OD, etc.; y, así entendida, es a lo sumo implausible y totalmente misteriosa en el peor de los casos. Pero se la puede interpretar de modo diferente. Podría entenderse de manera que implicara, más bien, que la diferencia entre la disposición formal de las partes en una oración OS y la disposición formal de las partes en una oración OD es, en un sentido, una diferencia muy superficial; en el sentido de que la diferencia que hay entre indicar cuál es el sujeto y cuál el objeto de un verbo transitivo siguiendo el orden de palabras, como en inglés, o por inflexión de casos, como en latín, es de algún modo una diferencia superficial. En este segundo caso, lo que resulta fundamental es que, en cualquier lenguaje que contenga dos predicados diádicos no simétricos, debe haber algún recurso para indicar el orden de los dos elementos de un par ordenado. No importa cuál sea el recurso: comprenderemos las formas relacionadas únicamente en la medida en que comprendamos que es esto precisamente lo que les sucede. (Sólo los filósofos, o los lógicos, expresarían de esta manera la condición de nuestra comprensión; sin embargo, aunque técnica, es una descripción general perfectamente correcta de la condición bajo la que comprendemos tales formas.)

Si esta comparación es buena, se verá que hay un sentido en que no podemos comprender en absoluto nuestras oraciones OS sin que las entendamos de manera que son para nosotros equivalentes a oraciones OD. No es que las oraciones OD nos hayan aparecido en sueños: el sentido está más próximo a ese en que podría decirse de un hombre que él no entiende «Bruto es más sabio que César» a menos que capte su equivalencia con *Caesare Brutus sapientior*. Y la idea será que entender la gramática lógica de las oraciones OS es ver que las uniones formales de que constan indican ciertas combinaciones de elementos semánticos: precisamente las combinaciones de esos elementos que se indican, por medio de distintas uniones formales, en las correspondientes oraciones OD. Nuestro hablante común satisface esta condición *directamente*: no hemos de atribuirle el conocimiento de reglas de traducción y demás —el conocimiento del sistema II— en mayor medida que aquella en que hayamos de atribuirle al hombre que entiende «Bruto es más sabio que César» la capacidad de escribir la oración en el estilo propio de la notación lógica, o en latín.

Por lo tanto, las oraciones OS y las correspondientes o equivalentes oraciones OD se parecen en el hecho de indicar, en cada caso por medio de distintas uniones formales, precisamente las mismas combinaciones de precisamente los mismos elementos. Más aún, en cada caso hacen tal cosa —y es así como se supera el desafío— directamente por igual, aunque no de un modo igualmente perspicuo. La diferencia entre una oración OS y su equivalente OD —y es ésta la razón por la que se concede un papel a las oraciones OD— es que los elementos en cuestión y sus modos de combinación sencillamente quedan *representados con mayor claridad* en las uniones formales que se emplean en las oraciones OS. A efectos prácticos, las diferencias no importan. Cada forma de indicar cuáles son los elementos que se combinan y de qué modo lo hacen puede ser tan buena como otra; y, de hecho, lo que en un sentido sería el peor de los modos puede acabar siendo el mejor, es decir, el que más economiza el esfuerzo. Pero la forma OD es preferible a efectos teóricos, por las razones acabadas de dar. Examinando las oraciones OD podemos ver directamente cómo se cuida el cálculo

lo de predicados de la semántica, de la gramática lógica, de nuestras oraciones de acción. Esto no se hace obvio mirando las formas corrientes, aunque ese cálculo se *cuide* de su semántica de la misma manera.

(Ahora que no existe peligro de error, podemos reintroducir el sistema II, las reglas de traducción y todo lo demás. No hemos de concebir todo ello como algo que el hablante común ha aprendido en el sentido ordinario de la palabra, ni tampoco en ninguno extraordinario. Es sólo una forma tortuosa, aunque útil a efectos teóricos, de representar el hecho de que el hablante capta directamente que las oraciones OS indican esas precisas combinaciones de esos precisos elementos, aunque sea de una manera teóricamente tan poco perspicua.)

Creo que esta defensa o reinterpretación supera el desafío al que se enfrentaba hasta el momento, en el sentido de que la teoría, conforme ahora se la presenta, no se halla expuesta a ese desafío. Por hipótesis, disponemos de una explicación alternativa (la Adverbial) de los elementos y modos de combinación involucrados, una teoría según la cual las uniones formales de las oraciones OS, tal y como son, no representan en absoluto esos elementos y combinaciones de forma perspicua. ¿Y por qué habrían de hacerlo? Es verdad, la Explicación Adverbial tiene que explicar algo, a saber: la posibilidad de formas OD equivalentes, aunque estructuralmente distintas. Este problema puede resolverse con la ayuda de una teoría de la nominalización y de la subsiguiente predicación, una teoría que cuadre con la sensación irreflexiva de que las formas que figuran en las oraciones OD son formas gramaticalmente derivadas. En la interpretación presente, la explicación davidsoniana tiene, por otro lado, que encarar un problema que parece mucho menos tratable: el problema de explicar la llamativa falta de perspicuidad de nuestras oraciones de acción ordinarias. Quien defienda dogmáticamente la posición de Davidson puede quizá permitirse el lujo de tomar este problema a la ligera: está ahí, pero no tiene por qué preocuparnos en exceso. Sin embargo, para quien adopte la posición sin dogmatismo, quien esté dispuesto a contemplar la posibilidad de una teoría de semántica estructural que no se confine *a priori* den-

tro de estos reducidos límites, hay aquí razones de seria preocupación.

Pero, llegados a este punto, comenzaría a ganar terreno otra incómoda impresión. Puede comenzar a parecer como si toda la cuestión fuese irreal. Porque da la impresión de que se aclararía si hubiera algo a lo que apelar, algo ajeno a las formas del lenguaje mismo, para decidir cuáles son las categorías básicas de elementos semánticos y sus modos de combinarse. Parece como si quisiéramos preguntar: si se *dejan a un lado las formas de lenguaje* —sean naturales o artificiales—, ¿es el elemento semántico subyacente que expresa «besar» (o «matar» o «golpear») apto para formar parte de combinaciones predicativas como predicado diádico (de agentes y objetos), como predicado triádico (de acciones, agentes y objetos) o como predicado monádico (de acciones) al que usualmente acompañaría, en conjunción, un predicado triádico (de acciones, agentes y objetos)? Y esto resultaría absurdo.

Pero la situación no es tan mala en realidad; por dos razones:

(1) La pregunta general relativa a las categorías semánticas y a los modos de combinación es ésta: dado un lenguaje natural como el nuestro —y dada la comprensión que tenemos de él—, ¿cuál es la teoría más simple y *realista* de (a) sus categorías semánticas y modos de combinación, y (b) de las uniones formales que permitan expresar los segundos, que abarque los hechos? No es realmente un problema que tenga que ver con «dejar a un lado las formas de lenguaje». Tal y como las encontramos, las formas de lenguaje deben tenerse presentes, naturalmente, cuando valoremos nuestras teorías por su plausibilidad, simplicidad y realismo. Es aquí precisamente donde la explicación davidsoniana se topa con dificultades, con uno u otro de los desafíos mencionados más arriba.

(2) La segunda razón es que *es* posible traer a colación en este tema consideraciones extrasintácticas, consideraciones externas a la filosofía del lenguaje, aunque propias a la filosofía en general. Los propios argumentos de Davidson, que pertenecen a la filosofía de la acción —y que pueden ser rebatidos con facilidad—, son un ejemplo de esto. Y también la parte con-

traria puede aducir sus propios argumentos. Así pues, podría argüirse que lo que subyace al hecho gramatical de que en general las acciones y los eventos (cuando son acontecimientos que les pasan a las cosas) se muestran normalmente como individuos, como resultado de la nominalización, es que las acciones y los eventos dependen para sus condiciones de identidad de las sustancias; y, a su vez, lo que subyace a esto son hechos más generales relativos a nuestra existencia, orientación en, y conocimiento de, un mundo objetivo.