

GILBERT RYLE  
EL CONCEPTO DE LO MENTAL  
(THE CONCEPT OF MIND)

PAIDOS  
BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

Autor: Ryle, Gilbert.

Título: El concepto de lo mental / Gilbert Ryle; versión castellana de Eduardo Rabossi

Publicación: Buenos Aires : Paidós , 1967.

Traducción de: The concept of mind.

(No coincide paginación)

Título del original  
THE CONCEPT OF MIND  
Publicado por  
BARNES & NOBLE, Inc.

Nueva York  
Versión castellana de EDUARDO RABOSI

# Indice

<b>PRESENTACIÓN DE LA BIBLIOTECA.....</b>	<b>6</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>7</b>
<b>EL MITO DE DESCARTES.....</b>	<b>10</b>
(1) <i>LA DOCTRINA OFICIAL.....</i>	<i>10</i>
(2) <i>LO ABSURDO DE LA DOCTRINA OFICIAL.....</i>	<i>14</i>
(3) <i>EL PORQUÉ DEL ERROR CATEGORIAL.....</i>	<i>17</i>
(4) <i>NOTA HISTÓRICA.....</i>	<i>22</i>
<b>II - SABER HACER Y SABER QUE.. . ».....</b>	<b>24</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN.....</i>	<i>24</i>
(2) <i>INTELIGENCIA E INTELLECTO.....</i>	<i>24</i>
(3) <i>SABER HACER Y SABER QUE.....</i>	<i>27</i>
(4) <i>LOS ORÍGENES DE LA LEYENDA INTELLECTUALISTA.....</i>	<i>31</i>
(5) <i>"EN LA CABEZA".....</i>	<i>34</i>
(6) <i>LA VERSIÓN POSITIVA DE SABER HACER.....</i>	<i>39</i>
(7) <i>APTITUDES INTELIGENTES VERSUS HÁBITOS.....</i>	<i>40</i>
(8) <i>EL EJERCICIO DE LA INTELIGENCIA.....</i>	<i>44</i>
(9) <i>COMPRENSIÓN Y COMPRENSIÓN ERRÓNEA.....</i>	<i>50</i>
(10) <i>SOLIPSISMO.....</i>	<i>59</i>
<b>III - LA VOLUNTAD.....</b>	<b>61</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN.....</i>	<i>61</i>
(2) <i>EL MITO DE LAS VOLICIONES.....</i>	<i>61</i>
(3) <i>LA DISTINCIÓN ENTRE VOLUNTARIO E INVOLUNTARIO.....</i>	<i>68</i>
(4) <i>EL LIBRE ALBEDRÍO.....</i>	<i>73</i>
(5) <i>EL ESPECTRO DEL MECANICISMO.....</i>	<i>75</i>
<b>IV - LA EMOTIVIDAD.....</b>	<b>82</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN.....</i>	<i>82</i>
(2) <i>SENTIMIENTOS VERSUS MOTIVACIONES.....</i>	<i>82</i>
(3) <i>PROPENSIONES VERSUS CONMOCIONES.....</i>	<i>92</i>
(4) <i>ESTADOS DE ANIMO.....</i>	<i>98</i>
(5) <i>CONMOCIONES Y SENTIMIENTOS.....</i>	<i>104</i>
(6) <i>GOZAR, Y QUERER.....</i>	<i>107</i>
(7) <i>LOS CRITERIOS PARA LAS MOTIVACIONES.....</i>	<i>110</i>

(8) <i>LAS RAZONES Y CAUSAS DE LAS ACCIONES</i> .....	114
(9) <i>CONCLUSIÓN</i> .....	115
<b>DISPOSICIONES Y ACONTECIMIENTOS</b> .....	<b>117</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN</i> .....	117
(2) <i>LA LÓGICA DE LOS ENUNCIADOS DISPOSICIONALES</i> .....	118
(3) <i>APTITUDES Y TENDENCIAS MENTALES</i> .....	127
(4) <i>ACONTECIMIENTOS MENTALES</i> .....	138
(5) <i>LOGROS</i> .....	153
<b>IV - AUTOCONOCIMIENTO</b> .....	<b>159</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN</i> .....	159
(2) <i>CONCIENCIA</i> .....	161
(3) <i>INTROSPECCIÓN</i> .....	168
(4) <i>AUTOCONOCIMIENTO SIN "ACCESO PRIVILEGIADO"</i> .....	173
(5) <i>"REVELACIÓN" MEDIANTE EL HABLAR ESPONTANEO</i> .....	187
(6) <i>EL YO</i> .....	192
(7) <i>LA EVASIVIDAD SISTEMÁTICA DE "YO"</i> .....	201
<b>VII - SENSACIÓN Y OBSERVACIÓN</b> .....	<b>206</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN</i> .....	206
(2) <i>LAS SENSACIONES</i> .....	208
(3) <i>LA TEORÍA DE LOS DATOS SENSORIALES</i> .....	217
(4) <i>SENSACIÓN Y OBSERVACIÓN</i> .....	229
(5) <i>EL FENOMENISMO</i> .....	241
(6) <i>ALGUNAS REFLEXIONES FINALES</i> .....	246
<b>VIII - LA IMAGINACIÓN</b> .....	<b>252</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN</i> .....	252
(2) <i>VISUALIZAR Y VER</i> .....	253
(3) <i>LA TEORÍA DE LAS RÉPLICAS DE NATURALEZA ESPECIAL</i> .....	255
(4) <i>EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN</i> .....	263
(5) <i>FINGIR</i> .....	265
(6) <i>FINGIR O IMAGINAR</i> .....	271
(7) <i>LA MEMORIA</i> .....	279
<b>IX EL INTELLECTO</b> .....	<b>286</b>
(1) <i>INTRODUCCIÓN</i> .....	286
(2) <i>LA CARACTERIZACIÓN DEL INTELLECTO</i> .....	286
(3) <i>LA CONSTRUCCIÓN, EL DOMINIO Y LA UTILIZACIÓN DE TEORÍAS</i> .....	292
(4) <i>EL USO ADECUADO E INADECUADO DE LOS TÉRMINOS EPISTEMOLÓGICOS</i> .....	298

(5) <i>DICIENDO Y ENSEÑANDO</i> .....	316
(6) <i>LA PRIMACÍA DEL INTELLECTO</i> .....	320
(7) <i>LA EPISTEMOLOGÍA</i> .....	323
<b>X - LA PSICOLOGÍA</b> .....	<b>326</b>
(1) <i>EL PLAN PARA LA PSICOLOGÍA</i> .....	326
(2) <i>EL CONDUCTISMO</i> .....	334

|

## PRESENTACIÓN DE LA BIBLIOTECA

Vivimos una época caracterizada por cambios fundamentales y crisis profundas. Culturas muy diversas se están confrontando e influyendo mutuamente. Graves convulsiones y acontecimientos políticos están alterando el curso de la historia. Nuestras nociones acerca de las responsabilidades humanas, del mentido de nuestras decisiones y valores, están sujetas a constante revisión. Los dogmas y las actitudes religiosas están, en un proceso de profundas modificaciones. La ciencia influye en nuestras concepciones del mundo, la vida y el espíritu. Surgen nuevos métodos para adquirir conocimiento, pero también dudas sobre sus alcances. La tecnología contemporánea configura una verdadera revolución industrial que modifica aspectos económicos y sociales de los grupos humanos.

Al iniciar la BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA, de la Editorial Paidós, deseamos sentirnos testigos conscientes de estos acontecimientos. Las obras que integrarán esta Biblioteca pondrán en evidencia el desarrollo de las corrientes filosóficas actuales y reflejarán la influencia recíproca entre estas corrientes y los sucesos contemporáneos, sin dejar por ello de tener en cuenta las tendencias tradicionales del pensamiento filosófico, para aprehender sus aspectos permanentes y valorar, por comparación, el significado de los cambios.

Y, finalmente, queremos que la perspectiva del pensamiento filosófico no se limite — como ocurre a menudo — al hemisferio norte occidental, sino que abarque regiones del mundo (muy especialmente América latina — nuestro país en particular —) que tienen sus propias tradiciones y desarrollos, y sus problemas peculiares, para contribuir de esta manera a una visión más integral del hombre contemporáneo.

GREGORIO KLIMOVSKY - SAAD CHEDID

## INTRODUCCIÓN

ESTE libro presenta lo que puede llamarse, con algunas reservas, una teoría de la mente.<sup>1</sup> Sin embargo, no ofrece nueva información sobre la mente. Poseemos de ella un rico conocimiento que no se deriva ni es perturbado por las tesis de los filósofos. Las tesis que constituyen este libro no pretenden aumentarlo sino rectificar su geografía lógica.

Maestros y examinadores, magistrados y críticos, historiadores y novelistas, confesores y oficiales, patronos, empleados y socios, padres, amantes, amigos y enemigos: todos saben cómo solucionar los problemas que a diario les plantean el carácter y el intelecto de los individuos que tratan. Pueden ponderar su comportamiento, valorar su progreso, comprender sus palabras y sus actos, descubrir sus motivaciones y entender sus bromas. Si se equivocan, saben cómo corregir sus errores. Pueden influir deliberadamente en ellos por medio de la crítica, del ejemplo, de la enseñanza, del castigo, del soborno, de la burla y de la persuasión, modificando su actitud ulterior conforme a los resultados obtenidos.

Al describir la mente de los demás y al influirla, todos usan, con mayor o menor eficiencia, conceptos relativos a facultades y operaciones mentales. Han aprendido a usar, en situaciones concretas, adjetivos referentes al comportamiento y a lo mental, tales como "cuidadoso", "estúpido", "lógico", "distráido", "ingenioso", "vanidoso", "metódico", "crédulo", "agudo", "dueño de sí mismo", y así siguiendo.

Sin embargo, una cosa es saber aplicar tales conceptos y otra distinta es saber correlacionar unos con otros y con conceptos de otro tipo. La mayoría de la gente puede hablar con sentido empleando conceptos de los que no puede decir nada con sentido; la práctica le ha enseñado cómo manejar conceptos, por lo menos en campos que le son

---

<sup>1</sup> *Mind y mental* son usadas por la mayoría de los epistemólogos ingleses para abarcar la totalidad de la vida consciente, sin excluir lo volitivo y lo emocional. Contrariamente, en español esta exclusión parece ser usual, restringiéndose el significado de "mente" y "mental" a las facultades intelectuales. Recuerde el lector que, en lo sucesivo, ambos términos se deberán entender en su sentido más amplio. [T.]

familiares, pero no a expresar las reglas lógicas que gobiernan su uso. Son como los que saben ir de un lado a otro de su pueblo pero no pueden dibujar o leer un mapa de él y, mucho menos, de la región o del continente a los que pertenece.

Para lograr ciertos fines, es necesario determinar las conexiones lógicas de ciertos conceptos cuyo uso conocemos bien. El intento de llevar a cabo esta tarea en relación con los conceptos referentes a facultades, operaciones y estados mentales ha constituido gran parte del quehacer filosófico. Sus resultados son las teorías del conocimiento, de la lógica, de la ética, de la política y de la estética. Algunas de estas investigaciones han experimentado un progreso parcial considerable, pero —y ésta es, en parte, la tesis del libro— durante los tres siglos últimos, en que ha predominado la ciencia natural, las categorías lógicas que han servido de base para coordinar los conceptos referentes a las facultades y operaciones mentales han sido erróneamente seleccionadas. Uno de los grandes legados filosóficos de Descartes es un mito que continúa distorsionando la geografía lógica del tema.

Un mito no es, por supuesto, una fábula, sino la presentación de hechos que pertenecen a una categoría en términos apropiados para otra. En consecuencia, destruir un mito no es negar los hechos sino ubicarlos adecuadamente. Esto es lo que intento hacer.

Determinar la geografía lógica de los conceptos es poner de manifiesto la lógica de las proposiciones que los contienen, o sea, mostrar qué proposiciones son congruentes o incongruentes con ellas, cuáles se siguen de ellas y de cuáles se infieren. El tipo lógico o categoría al que pertenece un concepto es el conjunto de modos o maneras en que se lo puede usar con legitimidad lógica. En consecuencia, las tesis básicas presentadas en este libro pretenden mostrar por qué ciertos usos de conceptos referentes a facultades y procesos mentales constituyen violaciones a las reglas lógicas. He tratado de usar argumentos *ad absurdum* tanto para rechazar operaciones implícitamente admitidas por el mito cartesiano como para indicar a qué tipos lógicos deben adjudicarse los conceptos investigados. Sin embargo, no estimo impropio utilizar cada tanto argumentos de tipo menos riguroso, en especial cuando parece conveniente suavizar las cosas o "aclimatar" al lector. La filosofía es el esfuerzo por reemplazar hábitos categoriales por una categorización



disciplinada. Un tono conciliador hace menos dolorosos los sufrimientos que produce abandonar hábitos intelectuales inveterados y, si bien no ayuda a ofrecer argumentos rigurosos, debilita la resistencia que puede llegar a oponerse a ellos.

Algunos lectores podrán creer que el tono de este libro es excesivamente polémico, pero quizá los reconforte saber que he sido una víctima más de las presuposiciones contra las que muestro mayor energía. Principalmente, trato de eliminar ciertos desajustes en mi propio sistema. Sólo secundariamente pretendo ayudar a otros teóricos a reconocer nuestra enfermedad común y a obtener algún beneficio de mi tratamiento.

## EL MITO DE DESCARTES

### (1) *LA DOCTRINA OFICIAL*

EXISTE una doctrina sobre la naturaleza y localización de lo mental que prevalece tanto entre los teóricos y aun entre los legos que merece ser considerada la doctrina oficial. La mayoría de los filósofos, psicólogos y religiosos aceptan, con algunas reservas, sus tesis básicas y, aunque les reconocen dificultades teóricas, suponen que ellas pueden ser superadas sin que la arquitectura de la teoría cambie. Se sostendrá aquí que los principios centrales de la doctrina son incorrectos y se contradicen con lo que sabemos acerca de la mente cuando no especulamos sobre ella.

La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirán decir que todo ser humano es un cuerpo y una mente. El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando.

El cuerpo humano está en el espacio, sujeto a las leyes mecánicas que gobiernan a todos los cuerpos espaciales, y sus procesos y estados pueden ser controlados por observadores externos. De este modo, la vida corporal es algo público, como lo es la vida de los animales y reptiles y aun el desarrollo de los árboles, cristales minerales y planetas.

Pero la mente no se encuentra en el espacio ni sus funciones están sujetas a leyes mecánicas. Las operaciones de la mente no son observables y su desarrollo es privado. Sólo yo puedo tener conocimiento directo de los estados y procesos de mi propia mente. En consecuencia, toda persona vive dos historias paralelas: una está formada por lo que le acaece a su cuerpo y la otra por lo que le acaece a su mente. La primera es pública; la segunda, privada. Los eventos que forman la primera historia pertenecen al mundo físico; los de la segunda, al mundo mental.

Se ha discutido si toda persona puede aprehender directamente todos o sólo algunos de los episodios de su propia historia privada, pero, de

acuerdo con la doctrina oficial, es seguro que tiene un conocimiento directo e indiscutible de algunos de ellos. Por medio de la conciencia, autoconciencia e introspección, se informa directa y auténticamente acerca de los estados y operaciones de su mente. Podrá sentirse más o menos insegura respecto de episodios del mundo físico simultáneos o adyacentes, pero nunca de lo que ocupa su mente en un momento dado.

Se acostumbra expresar esta bifurcación en dos vidas y dos mundos, diciendo que las cosas y eventos que pertenecen al mundo físico, incluyendo el propio cuerpo, son externos, mientras que las operaciones de la propia mente son internas. Esta antítesis entre lo interno y lo externo es ofrecida, por supuesto, como una metáfora, dado que al no estar las mentes en el espacio mal podrían estar dentro de algo ni tampoco contener nada en ellas. Pero, a menudo, esto se olvida y es así como encontramos a algunos teóricos especulando cómo es que estímulos cuyas fuentes físicas se hallan a centímetros o a metros de la piel de una persona pueden llegar a generar reacciones mentales dentro de su cráneo o cómo es que decisiones originadas dentro de ella pueden producir movimientos en sus extremidades.

Aun cuando "interno" y "externo" se entiendan como metáforas, explicar cómo es que la mente y el cuerpo de una persona se influyen mutuamente presenta notorias dificultades teóricas. Lo que la mente desea es ejecutado por las piernas, los brazos y la lengua. Lo que afecta el oído y el ojo tiene relación con lo que la mente percibe. Gestos y sonrisas traicionan nuestros pensamientos y los castigos corporales consiguen <sup>^se supone—</sup> el perfeccionamiento moral. Pero las conexiones efectivas entre los episodios de la historia privada y los de la historia pública siguen tan misteriosas como antes porque, por definición, no pertenecen a ninguna de las dos series. No podrían ser incluidas ni en la autobiografía de la vida interna de una persona ni en la biografía que relatara su vida pública. No pueden ser observadas ni por vía introspectiva ni en experimentos de laboratorio. Constituyen un problema teórico que los fisiólogos pasan a los psicólogos y que éstos devuelven a aquéllos.

Por debajo de esta presentación metafórica que bifurca la vida de una persona, pareciera existir una suposición más profunda y de carácter filosófico. Se presume que hay dos tipos diferentes de existencia. Lo que existe o acaece puede tener el status de la existencia física o bien el status

de la existencia mental. Así como las faces de una moneda son cara o cruz o los seres vivos son varones o mujeres, se supone que hay un tipo de existencia física y un tipo de existencia mental. Estar en el espacio y en el tiempo es una característica necesaria de lo que posee existencia física y estar en el tiempo, pero no en el espacio, es una característica necesaria de lo que posee existencia mental. Aquello que tiene existencia física está compuesto de materia o es resultado de ella. Lo que tiene existencia mental posee conciencia (*consciousness*) o bien es una función de ella.

Se da así una oposición entre mente y materia que, a menudo, se describe de la siguiente manera. Los objetos materiales se encuentran ubicados en un campo común, el "espacio", y lo que acaece a un cuerpo está conectado mecánicamente con lo que les sucede a otros cuerpos ubicados en otras partes del espacio. Pero los hechos mentales acaecen en ámbitos aislados, las "mentes", y no existe conexión causal directa entre lo que le sucede a una mente y lo que le pasa a otra, con excepción, quizá, de la telepatía. La mente de una persona puede afectar la mente de otra únicamente a través del mundo físico. La mente es su propio espacio y cada uno de nosotros vive la vida de un fantasmal Robinson Crusoe. Podemos vernos, oírnos y empujarnos los unos a los otros, pero somos irremediabilmente ciegos, sordos e inoperantes con respecto a la mente de los demás.

¿Qué tipo de conocimiento puede obtenerse de las operaciones de una mente? De acuerdo con la doctrina oficial, toda persona tiene un conocimiento inmejorable de dichas operaciones. Los estados y procesos mentales son (o lo son normalmente) estados y procesos conscientes que no engendran ilusiones ni dan lugar a dudas. Los pensamientos, sentimientos y deseos de una persona, sus percepciones, recuerdos e imágenes son intrínsecamente "fosforescentes"; su existencia y naturaleza son reveladas inevitablemente a su dueño. La vida interior es una corriente de conciencia de tal tipo que sería absurdo pretender que la mente —cuya vida es una corriente— pudiera ignorar lo que le está pasando.

Es cierto que Freud ha aportado recientemente elementos que parecen mostrar que hay canales tributarios a dicha corriente que permanecen ocultos a su dueño. Hay quien actúa guiado por impulsos cuya existencia niega insistentemente: algunos de sus pensamientos difieren de los que está dispuesto a aceptar y algunas de las acciones que cree que desea

realizar no son deseadas efectivamente. Es absorbido por su propia hipocresía e ignora a la perfección hechos de su vida mental que, de acuerdo con la doctrina oficial, deberían serle evidentes. Los sostenedores de esta doctrina argumentan que, de cualquier manera, en circunstancias normales, toda persona puede aprehender directa y auténticamente el estado y operaciones de su propia mente.

Además de otorgarse a toda persona la posesión de estos datos inmediatos de la conciencia, también se supone que es capaz de ejercitar de tiempo en tiempo un tipo especial de percepción: la interna o introspección. Toda persona puede echar una "mirada" (no óptica) a lo que está pasando en su mente. No sólo puede mirar y escudriñar una flor mediante el sentido de la vista y escuchar y discriminar las notas de una campana mediante el sentido del oído; también puede, reflexiva o introspectivamente, observar los episodios corrientes de su vida interna sin el concurso de órganos corporales de los sentidos. También se supone comúnmente que esta autoobservación es inmune a la ilusión, confusión o duda. Los informes de una mente acerca de sus propios estados tienen una certidumbre superior a la mayor que puedan poseer los informes referentes a cuestiones del mundo físico. Las percepciones sensoriales pueden ser erróneas o confusas, pero la autoconciencia e introspección no.

Por otro lado, ninguna persona puede tener acceso directo a los eventos de cualquier tipo que pertenecen a la vida interna de otra. No puede hacer más que inferencias problemáticas del comportamiento realizado por el cuerpo de ésta a los estados mentales que, por analogía con su propia conducta, supone que son indicados por dicho comportamiento. El acceso directo a las operaciones de una mente es un privilegio de ella; a falta de tal acceso privilegiado las operaciones de una mente están inevitablemente ocultas a los demás, porque las supuestas inferencias que van de los movimientos corporales similares a los de uno a las operaciones mentales similares a las propias no pueden ser corroboradas por la observación. Por tal motivo, no es extraño que todo defensor de la teoría oficial encuentre difícil evitar esta consecuencia de su premisa: que no tiene buenas razones para pensar que existen otras mentes además de la suya. Aunque prefiera creer que mentes similares a la propia están unidas a los demás cuerpos humanos, no puede pretender estar en condiciones adecuadas para descubrir sus características individuales o lo que hacen y padecen. La soledad absoluta es el destino inevitable del alma.

Solamente nuestros cuerpos se pueden encontrar.

Como un corolario necesario de este esquema general, se prescribe, implícitamente, una manera especial de construir nuestros conceptos comunes referentes a facultades y operaciones mentales. Los verbos, sustantivos y adjetivos con los que en nuestra vida cotidiana describimos las agudezas, modalidades de carácter y comportamiento de aquellos a quienes tratamos, son entendidos como haciendo referencia a episodios que acaecen en sus historias secretas o bien como significando disposiciones que hacen que tales episodios acaezcan. Cuando se dice que alguien está conociendo, creyendo o suponiendo algo, esperando, temiendo, pretendiendo o evitando algo, proyectando esto o entreteniéndose con aquello, se supone que estos verbos denotan el acaecimiento de modificaciones específicas en lo que, para nosotros, es la corriente oculta de su conciencia. Únicamente su acceso privilegiado a esta corriente, la aprehensión directa o introspección, podría producir el testimonio auténtico de que esos verbos sobre la conducta mental son aplicados correcta o incorrectamente. El espectador, sea maestro, crítico, biógrafo o amigo, nunca puede estar seguro de que sus afirmaciones tengan algún grado de verdad. Sin embargo, debido a que —de hecho— todos sabemos cómo formular tales afirmaciones, en general apropiadas, y cómo corregirlas cuando resultan confusas o erróneas, los filósofos se vieron en la necesidad de construir sus teorías sobre la naturaleza y localización de las mentes. Cayendo en cuenta de que los conceptos referentes al comportamiento y a lo mental se usan con regularidad y efectividad, buscaron determinar su geografía lógica. Pero la que se recomienda oficialmente implica que no podría existir un uso regular y efectivo de esos conceptos en nuestras descripciones y prescripciones referidas a las otras mentes.

## (2) *LO ABSURDO DE LA DOCTRINA OFICIAL*

Tal es, en síntesis, la doctrina oficial. Me referiré a ella, a menudo, con deliberado sentido peyorativo, como "el dogma del Fantasma en la Máquina", que espero poder probar como enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio. No es, meramente, un conjunto de errores. Es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría

lógica (o conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad pertenecen a otra. En consecuencia, el dogma es un mito filosófico. Al tratar de destruir este mito probablemente se considere que estoy negando hechos conocidos de la vida mental de los seres humanos y mi pretensión de que no hago más que rectificar la lógica de los conceptos referentes a la conducta mental probablemente sea rechazada como mero subterfugio.

En primer lugar indicaré, con una serie de ejemplos, lo que significa la frase "error categorial".

A un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los *colleges*, bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Pero luego pregunta: "¿Dónde está la Universidad? He visto dónde viven los miembros de los *colleges*, dónde trabaja el Registrador (*Registrar*), dónde hacen experimentos los científicos, pero aún no he visto la Universidad donde residen y trabajan sus miembros". Se le tiene que explicar, entonces, que la Universidad no es otra institución paralela o una especie de contrapartida de los *colleges*, laboratorios y oficinas. La Universidad es la manera en que todo lo que ha visto se encuentra organizado. Cuando se ven sus edificios y se comprende su coordinación, puede decirse que se ha visto la Universidad. Su error parte de la inocente suposición de que es correcto hablar de la *Christ Church*, la *Bodleian Library*, el *Ashmolean Museum* y de la Universidad, como si "la Universidad" hiciera referencia a un miembro adicional de la clase de la que son miembros los otros elementos. Erróneamente se ha asignado a la Universidad la misma categoría a la que pertenecen aquéllos.

El mismo error lo cometería el niño que observa el paso de una división y que luego de señalársele los batallones, baterías, escuadrones, etc., preguntara cuándo va a desfilarse la división, suponiendo que ésta es una contrapartida de las unidades que ha visto, en parte similar y en parte diferente de ella. Se le mostraría su error diciendo que al ver pasar los batallones, baterías y escuadrones estaba viendo desfilarse la división. El desfile no era efectuado por batallones, baterías, escuadrones y una división, sino por los batallones, baterías y escuadrones *de* una división.

Un ejemplo más. Un extranjero ve por primera vez un partido de fútbol. Aprende cuál es la función de los arqueros, los defensores, los delanteros y

del arbitro y pregunta: "¿No hay nadie en el campo de juego que tenga como función contribuir a la conciencia de equipo? Veo quién ataja, quién defiende y quién ataca, pero no veo a nadie a quien corresponda ejercitar el *sprit de corps*". Nuevamente habría que explicar que está buscando lo que no corresponde. La conciencia de equipo no es una parte del fútbol complementaria de las otras; es, en términos generales, el empeño con que se lleva a cabo cada una de esas funciones, y llevar a cabo una tarea empeñosamente no es ejecutar varias tareas. Por cierto que mostrar la conciencia de equipo no es lo mismo que atajar, o patear, pero tampoco es algo distinto, tal que se pueda decir que el arquero primero ataja y luego muestra conciencia de equipo o que un centro-forward está, en determinado momento, o bien pateando o bien mostrando conciencia de equipo.

Estos ejemplos de errores categoriales tienen una característica común que debe señalarse. Los errores fueron cometidos por personas que no sabían cómo emplear los conceptos *universidad*, *división* y *conciencia de equipo*. Su perplejidad nace de su incapacidad para usar determinadas palabras.

Los errores categoriales teóricamente interesantes son los cometidos por personas capaces de usar conceptos, por lo menos en situaciones que les son familiares, pero que, sin embargo, pueden asignar dichos conceptos a tipos lógicos distintos de aquellos a los que pertenecen. Un ejemplo de error de esta clase sería el siguiente. Un estudiante de ciencias políticas aprende cuáles son las diferencias entre las Constituciones británica, francesa y americana. También, cuáles son las diferencias y relaciones entre el Gabinete, el Parlamento, los Ministerios, los Jueces y la Iglesia de Inglaterra. Pero se siente desconcertado cuando se le pregunta por las relaciones entre la Iglesia, el Ministerio del Interior y la Constitución Inglesa, porque mientras que las dos primeras son instituciones, la última no lo es, en el mismo sentido de la palabra; de modo tal que las relaciones que se afirman o niegan entre la Iglesia y el Ministerio no pueden ser afirmadas o negadas de cualquiera de ellas y de la Constitución Inglesa. "La Constitución Inglesa" no tiene el mismo tipo lógico que "Ministerio del Interior" e "Iglesia de Inglaterra". De manera similar Juan Pérez puede ser pariente, amigo o enemigo de José González, pero no puede serlo del contribuyente medio. En cierto tipo de discusiones, Juan Pérez puede hablar con sentido del contribuyente medio, pero se desconcertará cuando tenga que explicar por qué no lo encuentra en la calle, como suele en-



contrar a José González.

Es importante observar que, mientras el estudiante de ciencias políticas continúe creyendo que la Constitución Inglesa es una contrapartida de otras instituciones, tenderá a describirla como a una institución misteriosamente oculta. En tanto que Juan Pérez siga creyendo que el contribuyente medio es un ciudadano más, se inclinará a pensar que es un ser inmaterial, un fantasma que está en todos lados y en ninguno. El propósito destructivo que persigo con estas consideraciones es mostrar que la teoría de la doble vida tiene origen en un conjunto de profundos errores categoriales. La representación de una persona como si fuera un fantasma misteriosamente oculto en una máquina deriva de este hecho. Debido a que el pensamiento, el sentimiento y los actos de una persona no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, de la química y de la fisiología, se supone que deben ser descriptos en términos análogos. Como el cuerpo humano es una unidad compleja organizada, la mente humana también debe ser una unidad compleja organizada, aunque constituida por elementos y estructura diferentes. Como el cuerpo humano, al igual que cualquier otro trozo de materia, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero (Dios sea loado) de tipo no-mecánico.

### (3) *EL PORQUÉ DEL ERROR CATEGORIAL*

Una de las causas que produjeron el error categorial cartesiano, que todavía tengo que probar que ha sido tal, es la siguiente. Cuando Galileo mostró que su método de investigación científica era apto para proporcionar una teoría mecánica aplicable a todo cuerpo espacial, Descartes se encontró en una situación conflictual. Como hombre de ciencia no podía dejar de apoyar las pretensiones de la mecánica, pero como hombre religioso y de convicciones morales no podía aceptar — como decía Hobbes — la consecuencia de que la naturaleza humana difiere de la de un reloj únicamente en grado de complejidad. Lo mental no podía ser una mera variedad de lo mecánico.

Erróneamente, Descartes y otros filósofos optaron por la siguiente escapatoria. Como el vocabulario acerca de lo mental no puede interpretarse significando el acaecimiento de procesos mecánicos, debemos

entenderlo significando el acaecimiento de procesos no-mecánicos. Dado que las leyes mecánicas explican movimientos en el espacio como efectos de otros movimientos en el espacio, las leyes de lo mental deben explicar las operaciones no espaciales de la mente como efecto de otras operaciones no espaciales. La diferencia entre el comportamiento humano que caracterizamos de inteligente y el que describimos como mecánico, es de causación. Mientras que algunos movimientos de la lengua y de los miembros humanos son efectos de causas mecánicas, el resto debe ser efecto de causas no-mecánicas. Algunos se originan en movimientos de partículas materiales, mientras que otros tienen su principio en operaciones mentales.

De esta manera, las diferencias entre lo físico y lo mental fueron representadas como diferencias existentes dentro del marco común de las categorías de "cosa", "atributo", "estado", "cambio", "causa" y "efecto". Las mentes son cosas, aunque de un tipo distinto de los cuerpos. Los procesos mentales son causas y efectos, pero de tipo diferente al de las causas y efectos de los movimientos corporales. De la misma manera que nuestro visitante esperaba que la Universidad fuera un edificio más, aunque un poco diferente del de un *college*, los que repudiaron el mecanicismo representaron las mentes como centros de procesos causales parecidos a las máquinas pero, al mismo tiempo, considerablemente distintos de ellas. Su teoría fue una hipótesis para-mecánica.

Que este supuesto estaba en la base misma de la doctrina lo demuestra el hecho de que, desde el comienzo, se comprendió que llegar a explicar cómo pueden las mentes influir y ser influidas por los cuerpos, constituye una importante dificultad teórica. ¿Cómo es que un proceso mental, como querer algo, puede causar movimientos de la lengua? ¿Cómo es que un cambio físico en el nervio óptico puede producir, entre otros efectos, la percepción de un destello luminoso? El problema muestra, por sí mismo, el molde lógico en el que Descartes volcó su teoría de la mente. Es el mismo en el que él y Galileo conformaron sus teorías mecánicas. Y aunque adhirió, sin quererlo, al lenguaje de la mecánica, trató de evitar el desastre consiguiente describiendo la mente con un vocabulario puramente negativo. Las operaciones mentales tuvieron que ser descritas negando las características atribuidas a los cuerpos: no están en el espacio, no son movimientos, no son modificaciones de la materia, no son accesibles a la observación pública. Las mentes no son trozos de un mecanismo de

relojería. Son, simplemente, trozos de un no-mecanismo.

Representada de esta manera, la mente humana es un fantasma dentro del cuerpo humano, el que –sin embargo– no es una máquina común debido a que algunas de sus operaciones son regidas por esta otra máquina, invisible, inaudible y que obedece a leyes desconocidas por los ingenieros, que existe en él. Nada se sabe, además, sobre la manera en que gobierna a la máquina corporal.

Otro punto decisivo de la doctrina tiene consecuencias similares. Puesto que, de acuerdo con ella, la mente pertenece a la misma categoría que los cuerpos, y éstos están regidos por leyes mecánicas estrictas, se sigue que, de modo similar, está regida por leyes no-mecánicas. El mundo físico es un sistema determinista y, por eso, el mundo mental también tiene que serlo. Los cuerpos no pueden evitar las modificaciones que experimentan y tampoco la mente puede variar el curso que le está prefijado. *Responsabilidad, elección, mérito y demérito* son, en consecuencia, conceptos inaplicables, a menos que se adopte el compromiso de decir que las leyes que rigen los procesos mentales son menos estrictas que las que rigen los procesos físicos. El problema del libre albedrío consistió, entonces, en la posibilidad de reconciliar la hipótesis de que la mente debe ser descrita en términos tomados de las categorías de la mecánica, con el hecho de que la conducta humana –en su manifestación más elevada– no es lo mismo que el funcionamiento de las máquinas.

Es curioso que no se advirtiera que todo este argumento es espurio. Los teóricos supusieron, correctamente, que cualquier hombre normal puede reconocer las diferencias existentes entre expresiones lingüísticas significativas y no significativas o entre comportamiento automático e intencional. Si no fuera así, nada podía salvarse del mecanicismo. Sin embargo, la explicación dada suponía que una persona no puede, en principio, reconocer tales diferencias en las expresiones lingüísticas emitidas por otros cuerpos humanos, debido a la imposibilidad de acceder a sus causas inmateriales. Salvo en el dudoso caso de uno mismo, no puede establecerse la diferencia existente entre un hombre y un robot. Tendría que aceptarse, por ejemplo, que la vida interior de las personas consideradas idiotas o dementes es tan racional como la de cualquier otra porque, quizá, es sólo su comportamiento externo lo que nos decepciona; posiblemente, ni los "idiotas" ni los "locos" son,

realmente, tales. Podría ser, también, que algunas personas consideradas normales fueran, en realidad, idiotas. De acuerdo con la teoría, los observadores externos no podrían nunca llegar a saber cómo es que el comportamiento manifiesto de los demás está relacionado con las facultades y procesos mentales correspondientes, ni tampoco conjeturar —con algún grado de aproximación— si es correcto o incorrecto el uso que hacen de los conceptos referentes a lo mental y a la conducta. En consecuencia, es poco probable o imposible para cualquier ser humano pretender ser cuerdo u obrar consistentemente, dado que le estaría vedada la posibilidad de comparar su propio comportamiento con el de los demás. En síntesis: la caracterización de las personas y de su comportamiento como inteligente, prudente, virtuoso, estúpido, hipócrita o cobarde, no podría nunca llegar a formularse, de modo que el problema de proporcionar una hipótesis causal que sirva de fundamento a tales calificativos no puede surgir jamás. La pregunta "¿cuál es la diferencia entre personas y máquinas?" se planteó debido a que se sabía cómo usar los conceptos referentes a lo mental y a la conducta mucho antes de que se introdujera la nueva hipótesis causal. En consecuencia, esta hipótesis no podía ofrecer los criterios utilizados para su uso ni tampoco podía mejorar su empleo. Distinguimos, hoy, la buena de la mala aritmética, la conducta juiciosa de la alocada, la imaginación fértil de la estéril, de la misma manera como lo hacía Descartes antes y después de haber empezado a especular sobre la compatibilidad de esos criterios con el principio de causación mecánica.

Descartes equivocó la lógica del problema. En vez de preguntar por los criterios en base a los cuales se distingue, de hecho, entre comportamiento inteligente y no inteligente, preguntó: "Dado que el principio de causación mecánica no nos permite establecer la diferencia, ¿qué otro principio causal lo hará?" Descartes se dio cuenta que éste no era un problema perteneciente a la mecánica y supuso que debía pertenecer a alguna contrapartida de ella. A menudo se concibe a la psicología cumpliendo tal función.

Cuando dos términos pertenecen a la misma categoría es posible ponerlos en conjunción. Podemos decir que compramos un guante izquierdo y un guante derecho, pero no que compramos un guante izquierdo, un guante derecho y el par de guantes. "Se va a Europa llena de ilusiones y de

deudas" <sup>2</sup> es una broma basada en lo absurdo que resulta conjugar términos de tipos diferentes. Hubiera sido igualmente ridícula la disyunción "se va a Europa llena de ilusiones o de deudas". El dogma del "fantasma en la máquina" es, justamente, eso. Sostiene que existen cuerpos y mentes, que acaecen procesos físicos y procesos mentales, que los movimientos corporales tienen causas mecánicas y causas mentales. Mi tesis es que éstas y otras conjunciones análogas son absurdas. Debe observarse, sin embargo, que no pretendo que cualquiera de las proposiciones ilegítimamente conjugadas sea absurda en sí misma. No niego, por ejemplo, que acaezcan procesos mentales. Dividir y hacer una broma lo son. Sostengo que la frase "hay procesos mentales" no tiene el mismo significado que la frase "hay procesos físicos" y que, en consecuencia, carece de sentido su conjunción o su disyunción.

Si mi argumento es correcto se siguen algunas consecuencias interesantes. En primer lugar, se diluye la consagrada oposición entre mente y materia, aunque de una manera diferente de cómo se la diluye en las igualmente consagradas reducciones de la materia a la mente o de ésta a aquélla. Mostraré que el contraste entre mente y materia es tan ilegítimo como lo sería el de "se va a Europa llena de ilusiones" y "se va a Europa llena de deudas". Creer que existe una oposición total entre ellas es sostener que ambos términos poseen el mismo tipo lógico.

También se sigue de lo anterior que tanto el idealismo como el materialismo son respuestas a una pregunta impropia. La "reducción" del mundo material a procesos y estados mentales, lo mismo que la "reducción" de estos últimos a estados y procesos físicos, presupone la legitimidad de la disyunción "o bien existen mentes o existen cuerpos (pero no ambos)". Esto sería como decir "o bien compré un guante izquierdo y uno derecho o bien compré el par de guantes (pero no ambos)".

Es perfectamente correcto decir, con cierta "tonada" lógica, que hay mentes y decir, en otra "tonada" lógica, que hay cuerpos. Pero estas expresiones no indican dos tipos diferentes de existencia debido a que

---

<sup>2</sup> He cambiado el ejemplo que usa Ryle ("*She came home in a flood of tears and a sedan-chair*") debido a que, en su traducción al español, no presenta la confusión categorial que ofrece en inglés. [T.]

"existencia" no es una palabra genérica como "coloreado" o "sexuado". Dichas expresiones ofrecen dos sentidos distintos de "existir"; algo así como "crecer" tiene sentidos diferentes en "la marea está creciendo", "las esperanzas están creciendo", y "la edad promedio de mortalidad está creciendo". Si alguien afirmara que hay tres cosas que en este momento están creciendo: la marea, las esperanzas y la edad promedio de mortalidad, su broma no sería muy buena. Sería tan mala o tan buena como decir que existen los números primos, los días miércoles, la opinión pública y los barcos, o que existen las mentes y los cuerpos. En los capítulos siguientes trataré de probar que la doctrina oficial se basa en un conjunto de errores categoriales, mostrando las consecuencias lógicamente absurdas que derivan de ella. Esta exhibición de absurdos tendrá el efecto constructivo de indicar, en parte, la lógica conecta de los conceptos referentes a lo mental y al comportamiento.

#### (4) *NOTA HISTÓRICA*

Sería inexacto sostener que la doctrina oficial se deriva únicamente de las teorías de Descartes o de la expectativa creada por las implicaciones de la mecánica del siglo xvii. La teología de la escolástica y de la Reforma modelaron el intelecto de los científicos, filósofos, clérigos y hombres comunes de su época. Las teorías estoico-agustinianas referentes a la voluntad fueron incorporadas en las doctrinas calvinistas del pecado y la gracia. Las teorías platónicas y aristotélicas sobre el intelecto conformaron las doctrinas ortodoxas de la inmortalidad del alma. Lo que hizo Descartes fue reformular en el nuevo idioma de Galileo las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época. La privaticidad teológica de la conciencia se transformó en privaticidad filosófica; el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo.

No sería justo decir que el mito de los dos mundos no produjo ventajas teóricas. A menudo, cuando los mitos son nuevos, hacen mucho bien a las teorías. Uno de los beneficios obtenidos con el mito para-mecánico fue la eliminación del mito para-político. Hasta entonces, las mentes y sus facultades habían sido descritas apelando a analogías entre superiores y subordinados. Los términos usados eran los de legislar, obedecer, colaborar y rebelarse. Tales términos aún sobreviven en muchas discusiones éticas y epistemológicas. De la misma manera que en la física

el mito de las "fuerzas ocultas" significó un adelanto científico sobre el mito de las "causas finales", el nuevo mito de las operaciones, impulsos y entidades ocultas implicó, para la psicología y la antropología, un adelanto respecto del viejo mito de los dictados, deferencias y desobediencias.

## II - SABER HACER Y SABER QUE.. .»<sup>3</sup>

### (1) INTRODUCCIÓN

EN este capítulo trataré de mostrar que cuando describimos a los demás como ejercitando cualidades mentales, no nos referimos a episodios ocultos que causan sus expresiones lingüísticas y sus actos manifiestos, sino a las expresiones y actos en sí mismos. Por supuesto que hay diferencias — importantes para nuestra investigación— entre describir una acción ejecutada distraídamente y describir la misma acción llevada a cabo con intención, cuidado o astucia. Esas diferencias no residen en la ausencia o presencia de una referencia implícita a alguna acción fantasmal que precede a la acción manifiesta sino — por el contrario— en la ausencia o presencia de ciertos tipos de aserciones verificables de tipo explicativo-predictivo.

### (2) INTELIGENCIA E INTELECTO

Los conceptos relativos a lo mental y al comportamiento, que examino en primer término, pertenecen a la familia de conceptos comúnmente denominada "inteligencia". Éstos son algunos componentes de la familia: "inteligente", "razonable", "cuidadoso", "metódico", "ocurrente", "prudente", "agudo", "lógico", "ingenioso", "exigente", "práctico", "rápido", "astuto", "talentoso", "juicioso" y "escrupuloso".

Cuando una persona posee una inteligencia inferior, se la describe como "estúpida" o con epítetos más específicos como "lerdo", "tonto", "descuidado", "desordenado", "sin imaginación", "imprudente", "torpe", "ilógico", "aburrido", "distraído", "poco exigente", "poco práctico", "lento",

---

<sup>3</sup> El título original del capítulo es *Knowing How and Knowing That*, cuya traducción literal es "Saber Cómo y Saber Qué". La traducción adoptada ("Saber Hacer y Saber Qué. . .") presenta al lector -en un español más flexible- la clave de la distinción que Ryle traza entre dos sentidos diferentes de "saber" (o "conocer") . Además, existe en su favor el siguiente argumento: mientras que *John knowt how to play the piano* es inglés correcto, "Juan sabe como tocar el piano" no es buen español debido a que, cuando "saber" (o "conocer") se usa en ese sentido, se omite "cómo", v. gr., "Juan sabe tocar el piano". En lo que respecta al segundo sentido, los puntos suspensivos que siguen a "saber qué" deben entenderse como un espacio que corresponde llenar con proposiciones. [T.]



"simple", "sin talento" e "insensato".

Es muy importante tener en cuenta, desde ahora, que la estupidez no es la misma cosa ni el mismo tipo de cosa que la ignorancia. No hay incompatibilidad alguna entre estar bien informado y ser tonto, y la habilidad para argumentar y hacer bromas puede ser acompañada por la incapacidad de aprehender hechos.

Parte de la importancia de la distinción entre ser inteligente y poseer conocimiento, reside en el hecho de que tanto los filósofos como el hombre común se inclinan a considerar a las operaciones intelectuales como el centro de la conducta mental. En otras palabras, tienden a definir los conceptos referentes a lo mental y al comportamiento mediante conceptos de cognición. Suponen que la actividad fundamental de la mente consiste en responder problemas y que sus restantes actividades son meras aplicaciones de las verdades así descubiertas, o criticables distracciones en su consideración. La idea de los griegos de que la inmortalidad está reservada a la parte cognoscitiva del alma fue desacreditada, pero no aventada, por el cristianismo.

Cuando hablamos del intelecto o, mejor, de las aptitudes y acciones intelectuales de las personas, nos referimos primordialmente a la clase especial de operaciones que constituye el teorizar. La finalidad de esas operaciones es el conocimiento de proposiciones verdaderas o de hechos.) La matemática y las ciencias naturales son las realizaciones máximas del intelecto humano. Los primeros teóricos especularon acerca de las peculiares excelencias de las ciencias y disciplinas teóricas a cuyo crecimiento habían asistido. Estaban predispuestos a encontrar en la aptitud para teorizar rigurosamente, la superioridad de los hombres sobre los animales, de los pueblos civilizados sobre los bárbaros y, aun, de la mente divina sobre la mente humana. Legaron así la idea de que la propiedad definatoria de la mente se encontraba en la aptitud para el conocimiento de la verdad. Las otras facultades humanas podían ser clasificadas como mentales sólo si se encontraban, de alguna manera, dirigidas a la aprehensión intelectual de proposiciones verdaderas. Ser racional era ser capaz de reconocer verdades y sus conexiones mutuas. En consecuencia, comportarse racionalmente consistía en el control de las inclinaciones no-teóricas por verdades aprehendidas, referentes a la conducción de la vida.

El principal objeto de este capítulo es mostrar que hay muchas actividades que ponen de manifiesto cualidades mentales y que, sin embargo, no son en sí mismas operaciones intelectuales ni efectos de operaciones intelectuales. ¡La práctica inteligente no es hijastra de la teoría. Por el contrario, teorizar es una práctica entre otras, que puede ser llevada a cabo con inteligencia o con estupidez.

Existe otra razón por la que también es importante corregir desde el comienzo mismo, la doctrina intelectualista que trata de definir la inteligencia en términos de aprehensión de verdades, en lugar de caracterizar la aprehensión de verdades en términos de inteligencia. Teorizar es una actividad que la mayoría de las personas puede llevar o lleva a cabo en silencio. Las teorías se construyen articulándolas en oraciones que, muchas veces, no se expresan en voz alta sino que son dichas para sí; los pensamientos se formulan en diagramas y figuras que no siempre se vierten sobre el papel. Se ven con los ojos de la mente. Gran parte de nuestro pensar ordinario se lleva a cabo en un monólogo interno o en un soliloquio silencioso que, a menudo, va acompañado por una función cinematográfica interna, producida por imágenes visuales.

La aptitud para hablarse a uno mismo en silencio, no se adquiere de inmediato ni sin esfuerzo y, para que podamos realizarla, es condición necesaria que hayamos aprendido previamente a hablar en voz alta con inteligencia y que hayamos oído y comprendido a los demás cuando lo hacen. Tener reserva respecto de lo que pensamos es *un* logro muy elaborado. Sólo en la Edad Media la gente aprendió a leer, sin nacerlo en voz alta. De manera similar, los niños aprenden a leer en voz alta antes de aprender a leer callados, y a balbucear en voz alta antes de hacerlo para sí mismos. Sin embargo, muchos teóricos han supuesto que el silencio es una propiedad definitoria del pensamiento. Platón dijo que, al pensar, el alma se habla a sí misma. Pero el silencio, aunque conveniente a veces, no es esencial, como no lo es la restricción del auditorio a un único espectador.

La combinación de las suposiciones de que teorizar es la actividad primaria de la mente y de que es, intrínsecamente, una operación privada, silenciosa o interna, es uno de los fundamentos del dogma del "fantasma en la máquina". La gente tiende a identificar su mente con el "lugar" en el que lleva a cabo sus secretos pensamientos. Supone, además, que hay algo misterioso

respecto de cómo es que nuestros pensamientos se hacen públicos, sin darse cuenta que empleamos artificios especiales para mantenerlos reservados para nosotros.

### (3) SABER HACER Y SABER QUE...

Cuando se predicen de una persona epítetos tales como "astuto", "tonto", "prudente" o "imprudente", tal descripción no le atribuye conocimiento o ignorancia de alguna verdad sino la habilidad o inepticia para hacer cierto tipo de cosas. Los teóricos han estado tan ocupados en investigar la naturaleza, origen y validez de las teorías, que han ignorado, en general, la pregunta acerca de qué significa que alguien sabe cómo llevar a cabo ciertas actividades. En la vida ordinaria, por el contrario, y en la tarea específica de enseñar, estamos mucho más interesados en las aptitudes de la gente que en sus repertorios cognoscitivos; con las operaciones, más que con las verdades que aprenden. Aun cuando nos interesan sus virtudes y deficiencias intelectuales nos preocupa menos el conjunto de verdades adquiridas y retenidas que la aptitud para descubrir verdades por sí misma y la habilidad para organizarlas y aprovecharlas una vez descubiertas. A menudo, deploramos que alguien ignore un hecho, únicamente porque deploramos la estupidez de la que es consecuencia tal ignorancia.

Hay ciertos paralelismos y divergencias entre saber *hacer* y saber *qué*... Hablamos de aprender a tocar un instrumento y de aprender que algo es el caso; de averiguar cómo se podan los árboles y de averiguar que hubo un campamento romano en cierto lugar; de olvidarnos cómo se hace un nudo y de olvidarnos que, en alemán, cuchillo se dice *messer*. Podemos admirarnos como... tanto como admiramos que...

Por otra parte, nunca decimos que alguien cree u opina *como* y aunque es correcto preguntar por los fundamentos o razones que hacen que alguien acepte una proposición, tal cuestión no puede plantearse respecto de su habilidad para jugar a las cartas o su prudencia en invertir dinero.

¿Qué está presupuesto en nuestra descripción de los que saben hacer o apreciar bromas, hablar con corrección gramatical, jugar al ajedrez, pescar o discutir? Parte de lo que se quiere significar es que cuando lleva a cabo tales operaciones tiende a ejecutarlas bien, esto es, correctamente, eficientemente,

exitosamente. Su comportamiento alcanza ciertos niveles o satisface determinados criterios.) Pero esto no es suficiente. Un reloj bien regulado marca el tiempo correctamente, y la foca amaestrada del circo ejecuta sus pruebas sin faltas; sin embargo, no decimos que sean "inteligentes". Este título lo reservamos para las personas responsables de sus acciones. Ser inteligente no consiste meramente en satisfacer criterios sino, también, en aplicarlos; en regular las propias acciones y no estar, meramente, bien regulado. La acción de una persona es calificada de cuidadosa o habilidosa si en su ejecución es capaz de detectar y corregir errores, de repetir y mejorar éxitos, de aprovechar el ejemplo de los demás, etc. Aplicaré criterios al actuar críticamente, esto es, al tratar de hacer las cosas correctamente.)

Esto se expresa comúnmente al decir que una acción muestra inteligencia tan sólo si el sujeto piensa en lo que está haciendo mientras lo está haciendo, de modo tal que la acción no se llevaría a cabo tan correctamente si no estuviera pensando en lo que está haciendo. Esta forma popular se toma a veces como evidencia en favor de la leyenda intelectualista. Los que la sostienen están dispuestos a reasimilar saber *hacer* con saber *que...* argumentando que toda actuación inteligente presupone la observancia de reglas o la aplicación de criterios. Se sigue de ello que toda operación considerada inteligente debe ser precedida por un reconocimiento intelectual de esas reglas o criterios, esto es, que el sujeto debe primero reconocer internamente ciertas proposiciones acerca de lo que debe hacer (a veces denominadas "máximas", "imperativos", o "proposiciones regulativas") para comportarse —sólo después— de conformidad con tales dictados. Debe aconsejarse a sí mismo antes de poder actuar. El cocinero debe recitarse a sí mismo las recetas antes de poder cocinar; el héroe debe prestar oído (interno) a algún imperativo moral apropiado antes de lanzarse al agua para salvar al ahogado; el ajedrecista debe repasar en su cabeza todas las reglas y tácticas del juego antes de poder hacer movimientos correctos y hábiles. De acuerdo con esta leyenda, hacer algo pensando en lo que se está haciendo, es hacer dos cosas: tener presentes ciertas proposiciones adecuadas y poner en práctica lo que las mismas indican. Es hacer un poco de teoría y, luego, un poco de acción.

Por cierto que a menudo no sólo reflexionamos antes de actuar sino que lo hacemos para poder actuar correctamente. El ajedrecista puede tomarse su tiempo para planear su jugada antes de hacerla. Sin embargo, la aserción genérica de que toda acción inteligente requiere ser precedida

por la consideración de proposiciones apropiadas no parece plausible, aun cuando pueda concederse que tal consideración sea a menudo rápida y pueda pasar inadvertida al sujeto. Argumentaré que la leyenda intelectualista es falsa y que cuando caracterizamos a una acción de inteligente esto no implica la ejecución de la doble acción de considerar y de ejecutar.

En primer lugar, existen muchos tipos de acciones inteligentes cuyas reglas o criterios no se encuentran formulados. La persona ocurrente es incapaz de responder cuando se le exige que diga las máximas o cánones en base a los que construye y aprecia las bromas. Sabe cómo hacer buenas bromas y cómo desechar las malas, pero no puede dar a los demás ni a sí mismo receta alguna para ello. De tal modo, la práctica del humorismo no es dependiente de su teoría. Los cánones del gusto estético, del tacto social y de la inventiva técnica tampoco son expresados, sin que ello impida el ejercicio inteligente de tales actividades.

(Las reglas del razonar correcto fueron formuladas por vez primera por Aristóteles. Sin embargo, se sabía cómo evitar y detectar falacias antes de aprender sus lecciones, y también, cómo argumentar sin hacer referencia a tales fórmulas, incluyendo al propio Aristóteles. La gente no planea sus argumentos antes de construirlos. Con seguridad que si tuvieran que planear qué pensar antes de hacerlos nadie pensaría porque tal planeamiento no estaría, a su vez, planificado.)

La práctica eficiente precede a la teoría. La aplicación de métodos es producto de la investigación crítica. Fue debido a que Aristóteles detectó que él y los demás razonaban a veces inteligentemente y a veces no, y a que Izaak Walton observó que a veces tenía éxito en la pesca y a veces no, que ambos pudieron brindar a sus discípulos las máximas y preceptos de sus respectivas artes. En consecuencia, es posible llevar a cabo inteligentemente ciertas operaciones sin que sea posible tener en cuenta las proposiciones que determinan cómo ejecutarlas. Algunas acciones inteligentes no están reguladas por el conocimiento previo de los principios que las rigen.

La objeción decisiva a la leyenda intelectualista es la siguiente. La consideración de proporciones es en sí misma una operación que puede ejecutarse de modo más o menos inteligente o torpe. Pero, (si para que

cualquier operación pueda ser ejecutada inteligentemente se requiere la ejecución previa e inteligente de otra operación, es lógicamente imposible romper el círculo.

Consideremos algunos aspectos que dan pie a este regreso, de acuerdo con la leyenda, toda vez que alguien actúa inteligentemente, su acto es precedido y dirigido por otro acto interno que consiste en considerar una proposición normativa apropiada. Pero, ¿qué es lo que hace que tome en cuenta tal proposición apropiada en vez de otra, elegida entre varios miles que no lo son? ¿Por qué el héroe no toma en cuenta una receta de cocina o una regla perteneciente a la lógica formal? Quizá lo haga, pero entonces su proceso intelectual es tonto. La reflexión inteligente sobre el actuar consiste, entre otras cosas, en considerar lo relevante y en dejar de lado lo inapropiado. ¿Debemos decir, entonces, que para que las reflexiones del héroe sobre su acción sean inteligentes, debe primero reflexionar acerca de cómo reflexionar mejor sobre su acto? Este regreso al infinito muestra que la aplicación de un criterio apropiado no implica el acaecimiento de un proceso en el que se considere tal criterio.

Además, suponiendo que para actuar razonablemente deba reflexionar primero sobre la razón de hacerlo así, ¿qué es lo que me lleva a aplicar adecuadamente la razón o máxima en una situación particular? Toda razón o máxima es, inevitablemente, una proposición con cierto grado de generalidad que no puede contener especificaciones que la adecúen a los detalles del hecho particular. Una vez más: puedo ser sensato y no estúpido, y este buen sentido no puede ser el producto del reconocimiento intelectual de un principio general. Un soldado no se transforma en un astuto general por el mero hecho de Compartir los principios de Clausewitz. Debe ser capaz de aplicarlos. (Saber cómo aplicar máximas no puede reducirse ni derivarse de su aceptación).

La suposición absurda de la leyenda intelectualista es, en términos generales, que cualquier tipo de acción hereda el título de inteligente de una operación interna anterior que consiste en planear qué hacer. Muy a menudo planeamos, en efecto, qué hacer. Si somos tontos nuestro plan será tonto y si somos astutos, nuestro plan será astuto. Es posible, también, que planeemos astutamente y actuemos tontamente, burlando los preceptos con la práctica. En consecuencia, de acuerdo con el argumento original, nuestro proceso de planeamiento intelectual hereda su título de

otro proceso interior que consiste en planificar el plan y este proceso puede ser, a su vez, tonto o astuto. El regreso es infinito y reduce al absurdo la teoría de quedara que una operación sea inteligente debe estar dirigida por una operación previa de tipo intelectual. Lo que distingue los actos sensatos de los tontos, no es su parentesco sino su procedimiento. Esto tiene aplicación no sólo para las acciones intelectuales sino también para las prácticas. "Inteligente" no puede definirse en términos de "intelectual", ni "*saber hacer*" en términos de "*saber que...*" "Pensar en lo que estoy haciendo" no connota "pensar en lo que debo hacer y hacerlo". Cuando hago algo inteligentemente, pensando en lo que estoy haciendo, hago una cosa y no dos. Mi actuar presenta una modalidad o proceder especial pero no antecedentes especiales.

#### (4) *LOS ORÍGENES DE LA LEYENDA INTELECTUALISTA*

¿Por qué la gente está fuertemente dispuesta a admitir, pese a su propia experiencia cotidiana, que la realización inteligente de un acto comprende dos procesos, uno que consiste en hacer y otro que consiste en teorizar? Parte de la respuesta es que está aferrada al mito del fantasma en la máquina. Desde que algo es, a menudo, un hecho muscular público se lo considera un mero proceso físico. Dada la antítesis entre "físico" y "mental", se sigue que la acción muscular no puede ser en sí misma una operación mental. Para obtener el calificativo de "habilidoso", "sagaz" o "ingenioso", debe haber una transferencia de otro acto que acaece como contrapartida "en el fantasma" y no "en la máquina". Porque "habilidoso", "sagaz" e "ingenioso" son, ciertamente, predicados mentales.

Es verdad que, cuando caracterizamos el comportamiento público de alguien como ingenioso o prudente, no tomamos en cuenta, únicamente, los movimientos musculares que observamos. Un loro podría decir lo mismo en idéntica situación, sin que por ello le atribuyamos sentido del humor, y un hombre imprudente podría hacer lo mismo que uno prudente, sin que por ello pensemos que lo es. Pero si la misma expresión vocal es un rasgo de humor cuando la emite una persona ingeniosa y un mero ruido cuando lo hace el loro, resulta tentador decir que no adscribimos ingenio a lo que oímos sino a algo que no oímos. Consecuentemente, estamos tentados de decir que lo que hace que una acción audible o visible sea ingeniosa, mientras que otra similar no lo es, es

que la primera fue acompañada por otra acción inaudible e invisible que constituyó el verdadero acto de ingenio. Pero la admisión de que puede haber diferencias no visibles o audibles entre un acto prudente o ingenioso y un acto imprudente o carente de humor, no es admitir que tal diferencia está dada por la ejecución de actos secretos adicionales.

La inteligencia del payaso puede mostrarse en sus tropezones y caídas. Tropezar y caer tal como lo hace la gente torpe, salvo que lo hace adrede, después de muchos ensayos, en el momento preciso, cuando los niños lo pueden ver y de modo tal de no lastimarse. Los espectadores aplauden su habilidad para parecer torpe, pero ese aplauso no va dirigido a una oculta acción realizada "en su cabeza". Lo que admiran es su comportamiento visible, porque es el ejercicio de una habilidad, y no por ser el efecto de causas internas ocultas. Ahora bien, una habilidad no es un acto. En consecuencia, no es algo observable ni tampoco no observable. Llegar a reconocer que una acción es el ejercicio de cierta habilidad, es apreciarla a la luz de un factor que no puede fotografiarse. Pero esto no se debe a que sea un acontecimiento oculto o fantasmal, sino a que no es un acontecimiento. Es una disposición o complejo de disposiciones; y una disposición es un factor de tipo lógico tal que no puede ser visto o no visto, grabado o no grabado. Del mismo modo que el hábito de hablar en voz alta no es en sí mismo alto o calmo, dado que no es el tipo de término de que puede predicarse "alto" o "calmo", o del mismo modo como la propensión a los dolores de cabeza no es, por la misma razón, soportable o no, las habilidades, gustos e inclinaciones que se ejercitan en actos manifiestos o internos no son, en sí mismas, manifiestas o internas, observables o no. La teoría tradicional ha construido erróneamente la distinción de tipos existentes entre disposición y ejercicio, al bifurcar míticamente las causas mentales no observables y sus efectos físicos observables.

Los tropezones y caídas del payaso son productos de su mente porque constituyen sus gracias, pero los tropezones y caídas similares de un hombre torpe no son producto de su mente, debido a que no se realizan a propósito. Tropezar a propósito es, a la vez, un proceso corporal y mental, pero no son dos procesos: el de intentar tropezar y el de tropezar. Sin embargo, el viejo mito no se deja eliminar fácilmente. Pese a todo, estamos tentados a argumentar que, si las cabriolas del payaso muestran atención y sensibilidad respecto de la actitud de los



espectadores, debe producirse en su cabeza una actuación que es la contrapartida de la que realiza en la pista. Si piensa en lo que está haciendo, debe acaecer, detrás de su cara pintada, una operación fantasmal cognitiva que no observamos y que corresponde y controla las contorsiones que vemos. Sin duda que pensar es la actividad básica de la mente, y que es un proceso invisible e inaudible. De modo que, ¿cómo puede ser que la acción visible y audible del payaso sea su propia mente en funcionamiento?

Es necesario hacer una concesión verbal para hacer justicia a esta objeción. {Recientemente se ha dado en usar las palabras "mental" y "mente" con un sentido especial. Se habla de "calcular mentalmente", de "leer en la mente" y de discusiones que acontecen "en la mente". Se dice que un niño "calcula mentalmente" cuando en vez de escribir o decir en voz alta los números, se los dice a sí mismo llevando a cabo sus cálculos en un soliloquio mudo. También se dice que una persona lee en la mente de otra cuando describe correctamente lo que ésta está Diciéndose o representándose en imágenes auditivas o visuales/ Se puede mostrar fácilmente que éstos son usos especiales de "mental" y "mente". Porque un niño que está calculando en voz alta o por escrito puede estar razonando correctamente y organizando su demostración metódicamente por el hecho de que sus cómputos sean públicos en lugar de privados, no dejan de ser una operación intelectual cuidadosamente realizada. Su comportamiento es, en consecuencia, el ejercicio de una facultad mental, en el sentido normal de "mental".

Pero calcular no adquiere, en principio, el rango de verdadero pensamiento cuando el sujeto empieza a hacerlo con los labios cerrados y las manos en los bolsillos. Que los labios estén cerrados no forma parte de la definición de pensamiento. Se puede pensar en voz alta o susurrando. Se puede pensar silenciosamente, aunque con un movimiento de los labios que permita "leer" lo que se piensa. Se puede pensar en silencio y con los labios quietos, cosa que la mayoría de nosotros hemos hecho desde nuestra infancia. Éstas son diferencias basadas en conveniencias sociales y personales, de celeridad y de facilidad. Su necesidad tiene la misma trascendencia para la coherencia, fuerza lógica e idoneidad de las operaciones mentales, que la preferencia de un escritor por usar lápiz en vez de tinta o tinta invisible en lugar de la tinta común. Un sordomudo habla con signos manuales. Quizá, cuando desee mantener ocultos sus pensamientos, haga los signos colocando sus manos detrás o debajo de la mesa. La circunstancia de que los mismos llegaran a ser observados por un curioso no nos llevaría a concluir, ni tampoco a quien los

hace, que no estaba pensando.

El uso especial de "mental" y de "mente" según el cual significan lo que se hace "en la cabeza de uno", no puede alegarse como evidencia en favor del dogma del fantasma en la máquina. No es más que una enfermedad contagiada por éste. Sin duda que la treta técnica de llevar a cabo nuestro pensamiento mediante imágenes verbales en lugar de palabras habladas asegura el carácter secreto de nuestro pensamiento, puesto que las imágenes auditivas de una persona no son vistas u oídas por otra (ni, como veremos, por su titular). Pero este carácter secreto no es el que se atribuye a los episodios que se postulan en el mundo fantasmal. Es, nada más, que la conveniente privacidad que presentan las canciones que suenan en mi cabeza o las cosas que veo con los ojos de mi mente.)

Más aún. El hecho de que alguien se diga cosas a sí mismo, no implica que esté pensando. Puede balbucear en estado febril, o repetir versos hablándose a sí mismo, de manera similar a como puede hablar en voz alta. La distinción entre hablar con sentido y delirar, o entre creer que se está diciendo algo y decirlo, atraviesa la distinción entre hablar en voz alta y hablarse a sí mismo. Lo que hace que una operación verbal sea un ejercicio del intelecto, es independiente de lo que la hace ser pública o privada. Puede ser que la aritmética hecha con lápiz y papel muestre más inteligencia; que la realizada mentalmente, y que las caídas del payaso posean más inteligencia que las que "ve" con los ojos de su mente o "siente" con las piernas de su mente, si tales imágenes de sus piruetas existen; lo que puede ser o no el caso.

#### (5) "EN LA CABEZA"

Es conveniente decir algo acerca del uso corriente de la frase "en la cabeza". Cuando calculo mentalmente es probable que afirme que he tenido "en mi cabeza", y no en el papel, los números con los que he trabajado. Si he estado oyendo una tonada pegadiza o un sonsonete verbal, es probable que me describa a mí mismo como teniendo a la tonada o al sonsonete "dándome vueltas en la cabeza". Es "en la cabeza" donde repaso los nombres de los reyes de Inglaterra, resuelvo anagramas o compongo coplas. ¿Por qué se considera que esta es una metáfora apropiada y expresiva? Porque no hay duda que sea una metáfora. Nadie cree que cuando siente la música en la

cabeza, un cirujano podría extraer una pequeña orquesta de adentro de su cráneo, ni que un médico podría oír una música apagada si aplicara un estetoscopio a él, de la misma manera que puedo escuchar el silbido apagado de mi vecino si apoyo mi oreja en la pared divisoria.)

Se sugiere, a veces, que la frase proviene de ciertas teorías referentes a las relaciones entre el cerebro y los procesos intelectuales. Probablemente de ellas derivan expresiones tales como "devanarse los sesos para resolver un problema", aunque nadie se pueda jactar de haber resuelto un anagrama "en sus sesos". Un escolar puede estar dispuesto a decir que ha resuelto un fácil problema aritmético en su cabeza aunque no necesitó devanarse los sesos para lograrlo. Tampoco se requiere ningún esfuerzo o perspicacia intelectual para tener una música dando vueltas en la cabeza. En oposición, la aritmética hecha con papel y lápiz puede plantear exigencias al cerebro, aunque no se haga "en la cabeza".

Encontramos natural decir de los *ruidos* imaginarios, que se originan "dentro de nuestra cabeza". Tales ruidos son los que nos parece producir y oír. También se piensa que las palabras que imagino decirme a mí mismo y las canciones que imagino tararearme o silbarme suenan en este auditorio corporal. Algunas personas han extendido la frase "en la cabeza" — violentando en parte su significado—, a todos los ruidos imaginarios, usándola, aun, en la descripción de lo que imagino ver. Más tarde volveremos sobre este asunto.

¿Qué es lo que nos tienta a afirmar que lo que nos decimos o tarareamos, lo decimos o tarareamos en nuestra cabeza? En primer lugar la expresión presta un ineludible carácter negativo. Cuando el ruido de las ruedas del tren hace que un sonsonete conocido empiece a dar vueltas en mi cabeza, el ruido es oído por los demás pasajeros, pero el sonsonete no. El traqueteo rítmico llena el vagón, pero mi sonsonete no lo ocupa ni en todo ni en parte. Es tentador decir, entonces, que ocupa otro compartimiento que forma parte de mí. El traqueteo se origina en las ruedas y rieles; mi sonsonete no se origina en orquesta alguna, de modo que también es tentador hacerse cargo de este hecho negativo diciendo que tiene origen en alguna fuente interna. Pero todo esto no explica por qué encuentro natural decir, metafóricamente, que el sonsonete da vueltas en mi cabeza, en vez de hacerlo en mi garganta, pecho o estómago.

(Cuando oigo las palabras que alguien pronuncia o las canciones que toca la

orquesta, comúnmente tengo idea — aunque puedo equivocarme — de dónde vienen los ruidos, y de la distancia a que se encuentra su fuente de origen. Pero cuando oigo las palabras que pronuncio en voz alta, las canciones que canto, los sonidos que produzco al masticar, respirar o toser, la situación es muy diferente, dado que en estos casos los ruidos no provienen de una fuente que está en cierta dirección o a cierta distancia respecto de mí. No tengo que volver mi cabeza para escuchar mejor ni puedo acercar mi oído a la fuente de origen del ruido. Y aunque puedo silenciar o apagar la voz de otros o el sonido de la orquesta tapándome los oídos, este acto, en vez de disminuir la altura y resonancia de mi propia voz, las aumenta. Mis propias palabras, así como los latidos, estornudos, resuellos, etc., no son ruidos provenientes de una fuente más o menos remota. Son producidos en la cabeza y percibidos a través de ella, aunque algunos también se perciban como si vinieran del aire. Si hago ruidos de un tipo agudo y seco, puedo sentir las vibraciones o sacudidas en mi cabeza con el mismo significado de "sentir" en que digo que siento las vibraciones del diapasón que tengo en la mano.

Ahora bien, estos ruidos no están en mi cabeza metafóricamente, sino literalmente. Son ruidos reales, que un médico puede oír con el estetoscopio. Cuando decimos que el estudiante que calcula mentalmente tiene los números en su cabeza y no sobre el papel, el sentido metafórico de la frase está basado en aquel sentido literal. Se puede mostrar fácilmente que los números no los escucha en su cabeza de la misma manera que escucha su propia tos. Porque si silba o grita fuertemente, tapándose al mismo tiempo los oídos, puede ensordecer o quedar con los oídos zumbando. Pero si al calcular mentalmente alguien se "dice" los números a sí mismo, como si fuera con una voz aguda, no se produce ni se oye tal voz aguda. Meramente, se imagina la producción y el oír de los ruidos, y el chillido imaginado no es un chillido ni tampoco un susurro. La afirmación de que los números están en su cabeza, como la de que el sonsonete está en la mía, es una manera expresiva de subrayar el hecho de que la imaginación de experiencias auditivas es vivida. Se entiende que la frase "en la cabeza" debe ir dentro de comillas, como va el verbo "ver" en expresiones tales como "Estoy «viendo» el suceso, aunque acaeció hace cuarenta años". Si realmente estamos haciendo lo que imaginamos hacer, como oírnos decir cosas o tararear, entonces esos ruidos estarían en nuestra cabeza en el sentido literal de la expresión. Sin embargo, dado que no estamos produciendo ni oyendo ruidos sino sólo antojándonos que lo hacemos, cuando decimos que los números y las canciones que

imaginamos producir nosotros mismos, están en "nuestra cabeza", lo hacemos en el tono de voz reservado para expresar cosas que no deben ser tomadas literalmente.

He dicho que existe cierta tendencia a extender el uso de "en la cabeza" incluyendo no solamente los ruidos imaginados, producidos en la cabeza, sino también los ruidos imaginados en general y también las visiones imaginarias. Sospecho que esta tendencia, si es que existe, tiene origen en un conjunto de hechos familiares. Podemos dejar de ver cerrando los ojos o tapándolos con las manos. Nuestros labios son el escudo de nuestra lengua. Podemos usar los dedos para taponar los oídos o la nariz. De manera que lo que podemos ver, oír, gustar y oler, puede ser excluido usando estos telones. Pero lo que veo con los ojos de mi mente no se excluye cuando cierro mis ojos. A veces, "veo" de manera más vivida cuando lo hago así. Es posible que tenga que abrir mis ojos para desechar la visión horrible del accidente callejero de ayer. Todo esto nos tienta a que describamos la diferencia entre visiones imaginarias y reales, diciendo que mientras que los objetos de estas últimas están del lado externo del telón, los de las primeras están del lado interno. Aquéllas están fuera de mi cabeza; éstas, dentro de ella. Este aspecto necesita alguna elaboración.

La vista y el oído son sentidos-de-distancia (*distance-senses*), mientras que el tacto, el gusto y el olfato no lo son. Es decir, cuando usamos ordinariamente los verbos "ver", "oír", "observar", "escuchar", "espíar" "oír a medias", etc., lo "visto" u "oído" son cosas que están a cierta distancia de nosotros. Oímos que un tren pasa hacia el sur y vemos un planeta en el cielo. De ahí que encontremos dificultades al hablar de las manchas que flotan "ante el ojo". Porque, aunque las vemos, no están fuera de nosotros. Pero no se habla de tocar o gustar cosas a la distancia, y si se nos pregunta por la distancia y dirección en las que se halla una cosa, no puede contestarse "Permítame oler o gustar". Por supuesto que podemos buscar algo mediante el tacto, pero cuando descubrimos, de esta manera, dónde se encuentra la llave de luz, descubrimos en realidad dónde se encuentra la punta de nuestros dedos. El objeto manipulado está donde está la mano, pero el objeto visto u oído no se encuentra, normalmente, donde están el ojo o el oído.

De modo que (cuando deseamos destacar el hecho de que algo no es visto u oído realmente, sino que sólo es imaginado como visto u oído, tendemos a poner de manifiesto su carácter imaginario negando la distancia, y, de modo

impropio aunque conveniente, lo hacemos afirmando una cercanía metafórica. "No afuera, sino aquí; no fuera del telón, y real, sino de este lado, de él, e irreal", "no una realidad externa sino un fantasma interno", Carecemos de recursos lingüísticos para describir aquello que imaginamos que tocamos, olemos o gustamos. El pasajero de un barco siente en sus pies y pantorrillas que la cubierta se mueve, y cuando desembarca todavía "siente" en ellas el bamboleo del piso. Y como su sensación kinestésica no incluye el sentido-de-distancia no puede calificar como ilusorias las sensaciones de sus piernas diciendo que el bamboleo está en sus extremidades y no en la calle, debido a que el bamboleo que experimentó en el barco fue igualmente sentido en aquéllas. No podría haber dicho "Siento que el lado del barco se bambolea". Tampoco podría describir el bamboleo ilusorio del pavimento como "sentido en su cabeza" sino, únicamente, como "sentido en sus piernas".

En consecuencia, sugiero que se cree que la frase "en la cabeza" es, en primer lugar, una metáfora adecuada y expresiva para los ruidos imaginados autoproducidos, y, en segundo lugar, para cualquier ruido y visión imaginaria, debido a que en este último caso la afirmación de su carácter se construye en base a la negación de la distancia mediante la afirmación de una cercanía metafórica. Esta cercanía es relativa no tanto en lo que hace a los órganos de la vista y del oído, sino en cuanto a los lugares en que se coloca el telón. Es un hecho verbal interesante que a veces se use "mental" y "meramente mental" como sinónimos de "imaginario".

Que esta excursión por el campo de la filología sea correcta o no, no tiene mayor importancia para mi tesis general. Sirve para llamar la atención sobre el tipo de cosas que decimos que están "en la cabeza", o sea, palabras, canciones y, quizá, visiones imaginarias. Cuando se usa la frase "en la mente", se expresa, de una manera poco genuina, lo que comúnmente expresamos con el uso metafórico, pero menos equívoco, de "en la cabeza". La frase "en la mente" puede y debe ser omitida porque su uso habitúa a la idea de que la mente es un extraño "lugar" ocupado por fantasmas de una condición especial. El objeto de este libro es, en parte, mostrar que las cualidades de la mente no acaecen, salvo *per accidens*, "en la cabeza", en el sentido ordinario de la frase, y las ^que lo hacen no tienen ninguna prioridad sobre las que no lo hacen.

## (6) *LA VERSIÓN POSITIVA DE SABER HACER*

Espero haber mostrado que el ejercicio práctico de la inteligencia no puede ser analizado en términos de una operación en serie que consiste en considerar prescripciones para luego ejecutarlas. Hemos examinado, también, algunas de las razones que han llevado a los teóricos a adoptar esa forma de análisis.

Pero si comportarse inteligentemente es hacer una sola cosa y no dos, y consiste en aplicar criterios durante la realización de dicho comportamiento, queda por mostrar cómo es que este factor caracteriza las operaciones que consideramos habilidosas, prudentes, de buen gusto, o lógicas. No es necesario que existan diferencias visibles o audibles entre un acto realizado con habilidad y otro que es producto de mero hábito o de un momento de distracción. Un loro puede parlotear "Sócrates es mortal" después que alguien ha expresado las premisas de las que se concluye. Un niño puede resolver maquinalmente un problema de multiplicación mientras piensa en el fútbol, ofreciendo la misma respuesta correcta que otro niño ofrece mientras piensa en lo que está haciendo. Pese a ello, no decimos que el loro sea "lógico" ni que el niño desatento haya trabajado realmente el problema.

Consideremos, en primer término, el caso de un niño que está aprendiendo a jugar al ajedrez. Podría ser que, por accidente, efectuara una jugada con el rey, permitida por las reglas, antes de haber oído hablar de éstas. Este hecho no implica que conozca la regla correspondiente. Tampoco es necesario que un espectador pueda descubrir en el comportamiento del niño ninguna nota visible que muestre que la jugada ha sido casual o con conocimiento de las reglas. Sin embargo, el niño empieza a aprender a jugar y esto presupone, generalmente, que ha sido instruido en las reglas del juego. Es probable que las aprenda de memoria y que pueda decirlas si se lo piden. Es probable, también, que en las primeras partidas tenga que repetir las reglas en voz alta o para sí, y preguntar cómo debe aplicar ésta o aquélla en determinada situación. Pero muy pronto comenzará a seguir las reglas sin pensar en ellas, haciendo los movimientos permitidos y evitando los prohibidos. Además, se dará cuenta cuándo el adversario las viola, protestando por ello. Pero ya no se dirá a sí mismo ni a los demás las fórmulas que determinan lo que está prohibido o permitido. Hacer una cosa y evitar la otra se ha tornado habitual en él. Es posible que en esta etapa haya perdido la aptitud inicial de expresar las reglas. Si se le pidiera que enseñara el juego a otro, podría

ser que hubiera olvidado el contenido de las reglas y mostrara al principiante cómo se juega, haciendo él las movidas correctas y criticando las incorrectas de aquél.

Pero podría ser posible que un niño aprendiera a jugar al ajedrez sin oír hablar de reglas en ningún momento. Observando los movimientos hechos por otros jugadores y advirtiendo cuáles son permitidos y cuáles no, podría adquirir el arte de jugar correctamente sin llegar a ser capaz de exponer las prescripciones que definen "correcto" e "incorrecto". Las reglas de la mancha y de la escondida, y las reglas elementales de la gramática y de la lógica, son aprendidas de esta manera. Aprendemos a *hacer* mediante la práctica, ayudados por la crítica y el ejemplo, aunque a menudo sin recibir lección alguna sobre la teoría.

Debe observarse que, si todo lo que el niño puede hacer es recitar correctamente las reglas, no puede decirse que sepa jugar. Para ello debe ser capaz de efectuar los movimientos adecuados. Pero, en cambio, se dice que sabe jugar si efectúa los movimientos permitidos, evita los prohibidos y protesta por los de su adversario, aunque no pueda decir cuáles son las reglas. Muestra que sabe jugar en los movimientos que efectúa y admite, y en aquellos que evita y critica. En tanto que observe las reglas, no nos interesa que no las pueda formular. Es lo que hace frente al tablero y no en su cabeza o con su lengua, lo que muestra sí conoce o no las reglas, en el sentido de poder aplicarlas. De modo similar, un profesor extranjero que domine la teoría gramatical del inglés, podría no saber hablar inglés tan bien como un niño inglés.

#### (7) *APTITUDES INTELIGENTES VERSUS HÁBITOS*<sup>4</sup>

La aptitud para aplicar reglas es un resultado de la práctica. En consecuencia, es tentador argumentar que las aptitudes y habilidades son nada más que hábitos. Por cierto que son disposiciones adquiridas, pero de ello no se sigue que sean meros hábitos. Los hábitos son un tipo, aunque no el único, de disposiciones adquiridas. Más adelante trataré de mostrar que la suposición de que todas ellas son meros hábitos, oscurece distinciones que

---

<sup>4</sup> \* "Aptitudes inteligentes" debe entenderse como "aptitudes que muestran inteligencia o son susceptibles de ser calificadas de inteligentes". [T.]



son de vital importancia en la investigación de estos temas.

La aptitud para obtener maquinalmente la solución correcta de problemas de multiplicar difiere, en ciertos aspectos importantes, de la aptitud para resolverlos calculando. Cuando decimos que alguien hace algo por puro hábito, queremos significar que lo hace automáticamente, sin tener conciencia de que lo está haciendo. No muestra cautela o sentido crítico. Pasado el período de los primeros pasos, caminamos sin preocuparnos por los escalones. Pero el montañés que camina a oscuras y con fuerte viento sobre rocas cubiertas de hielo, no mueve sus miembros por mero hábito; piensa en lo que hace, está preparado para cualquier emergencia, ahorra esfuerzos, prueba antes de avanzar; en síntesis: camina con cierto grado de habilidad y juicio. Si comete un error no está dispuesto a repetirlo, y si descubre una maniobra nueva, continuará utilizándola y mejorándola. Simultáneamente, camina y se enseña a sí mismo cómo nacerlo en condiciones semejantes. Es de la esencia de la acción meramente habitual, ser una réplica de las anteriores. Es de la esencia de la acción inteligente, ser modificada por las que la preceden. El sujeto está siempre aprendiendo.

La distinción entre hábitos y aptitudes inteligentes puede ser ilustrada haciendo referencia a la distinción paralela que puede trazarse entre los métodos utilizados para inculcarlas. Los hábitos se crean por mera rutina; las aptitudes inteligentes, mediante el adiestramiento. La mera rutina (o condicionamiento) consiste en imponer repeticiones. El recluta aprende a presentar armas, al repetir los mismos movimientos infinidad de veces. El niño aprende el alfabeto o las tablas de multiplicar de manera similar, hasta que sus respuestas al estímulo son automáticas, hasta que puede "hacerlas aun en sueños", como se dice de manera sugerente. Por otra parte, *el* adiestramiento, aunque supone el condicionamiento del sujeto, no es sólo eso. Implica el estímulo, mediante la crítica y el ejemplo, de la propia opinión del pupilo. Se trata de aprender a hacer cosas pensando en lo que se está haciendo, de modo que cada acto ejecutado es en sí mismo una, nueva lección que ayuda a mejorar la acción. El soldado que aprendió por mera rutina a presentar armas correctamente, debe ser adiestrado para que pueda tirar al blanco o leer mapas con destreza. La mera rutina deja de lado la inteligencia, el entrenamiento la desarrolla. No se supone que el soldado pueda ser capaz de leer mapas "en sueños".

Existe otra diferencia importante entre hábitos y aptitudes inteligentes, pero

para exponerla es necesario decir previamente unas pocas palabras sobre la lógica de los conceptos disposicionales.

Cuando decimos que el vidrio es frágil o que el azúcar es soluble, usamos conceptos disposicionales cuya fuerza lógica es la siguiente. La fragilidad del vidrio no consiste en el hecho de que en un momento dado se haga pedazos. Puede ser frágil sin que se haya roto. Decir que es frágil, significa que si alguna vez es, o ha sido, golpeado o forzado, se hará o se ha hecho añicos. Decir que el azúcar es soluble, significa que si se la sumerge en agua se disuelve o se disolvería.

El enunciado por el que se adscribe a algo una propiedad disposicional tiene mucho en común, aunque no todo, con el enunciado que incluye (subsume) algo en una ley. Poseer una propiedad disposicional no consiste en encontrarse en un estado particular o experimentar determinado cambio. Es ser susceptible de encontrarse en un estado particular o cíe experimentar un cambio cuando se realiza determinada condición.) Lo mismo puede afirmarse de disposiciones específicamente humanas como son las cualidades de carácter. Ser un fumador no implica que en éste o aquel instante esté fumando, sino que soy propenso a fumar cuando no estoy comiendo, durmiendo, leyendo, atendiendo un funeral, o cuando ha transcurrido algún tiempo después del último cigarrillo.

Atenerse a los modelos simples, tales como la fragilidad del vidrio o el hábito de fumar, es útil cuando se trata de comenzar a discutir el tema de las disposiciones. Al describirlos es fácil mostrar las proposiciones hipotéticas implícitas en la adscripción de las propiedades disposicionales. Ser frágil es estar sujeto a la posibilidad de hacerse pedazos en tales y cuales condiciones; ser fumador, es estar dispuesto a cargar, encender y "gozar" una pipa en tales y cuales condiciones. Éstas son disposiciones simples cuya actualización es prácticamente uniforme.

Pero, aunque la consideración de estos modelos simples de disposiciones es inicialmente útil, lleva a suposiciones erróneas en una etapa posterior. /Hay muchas disposiciones cuya actualización puede presentar una amplia y quizá ilimitada variedad de formas. Muchos conceptos disposicionales son conceptos determinables. Cuando decimos que un objeto es duro, no significamos, únicamente, que podría resistir la deformación. Queremos decir, también, que produciría un sonido agudo si se lo golpeará, que los

objetos elásticos rebotarían al chocar con él, etc. Si deseáramos desarrollar lo que está implícito en la descripción de un animal como gregario, deberíamos presentar, de manera similar, una serie infinita de proposiciones hipotéticas diferentes.

Ahora bien, las disposiciones de alto nivel de las personas, a las que esta investigación está dedicada en gran parte, no son –en general– simples, sino disposiciones cuyo ejercicio es indefinidamente heterogéneo. Cuando Jane Austen quiso mostrar el tipo especial de orgullo que caracteriza a la heroína de *Orgullo y Prejuicio*, tuvo que presentar sus actos, palabras, pensamientos y sentimientos en mil situaciones diferentes. No hay un tipo de acción o reacción modelo tal que Jane Austen pudiera decir "el tipo de orgullo de mi heroína era su tendencia a hacer esto, cualquiera fuera la situación en que se encontrara".

(Los epistemólogos, entre otros, caen a menudo en la trampa de suponer que las disposiciones poseen actualizaciones uniformes. Cuando reconocen, por ejemplo, que los verbos "conocer" y "creer" se usan disposicionalmente, suponen que, en consecuencia, debe existir un proceso intelectual único en el que se actualizan esas disposiciones cognoscitivas. Tergiversando el testimonio de la experiencia, postulan, por ejemplo, que el que cree que la Tierra es redonda debe pasar, de tanto en tanto, por cierto estado cognoscitivo que consiste en "juzgar" o reafirmar internamente con un sentimiento de seguridad: "la Tierra es redonda". Por cierto que la gente no repite enunciados de esta manera, y aunque lo hiciera, sabiendo que lo hace, podríamos declararnos insatisfechos respecto de su creencia sobre la redondez de la Tierra, a menos que la viéramos –además de inferir, imaginar, decir ciertas cosas y hacer otras, recién entonces admitiríamos que cree que la Tierra es redonda, aunque tuviéramos la mejor de las razones para pensar que nunca ha repetido internamente el enunciado original. Por más que un patinador insista en que el hielo se quebrará, solamente mostrará su temor de que tal cosa ocurra si se mantiene junto al borde del lago, evita que sus niños vayan al centro de él, cuida de los elementos de salvataje, o reflexiona constantemente sobre lo que ocurriría si el hielo se rompiera.)

## (8) EL EJERCICIO DE LA INTELIGENCIA

Hemos dicho que para juzgar que el comportamiento de alguien no es inteligente, debemos mirar, en cierta manera, más allá del comportamiento mismo. No existe una acción particular manifiesta o interna que no pueda haber sido ejecutada, accidental o "mecánicamente", por un loro, un idiota, un sonámbulo, o por alguien en estado de pánico, de distracción o de delirio. Pero al ir más allá del comportamiento mismo no estamos tratando de aprehender un comportamiento oculto que es contrapartida del primero, y que acaece en un escenario secreto de la vida interna del sujeto. Consideramos las aptitudes e inclinaciones de las cuales su comportamiento es una actualización. No buscamos causas (y a *fortiori* causas ocultas) sino aptitudes, habilidades, hábitos, propensiones e inclinaciones. Vemos, por ejemplo, que un soldado acierta en el blanco. ¿Fue por suerte o por habilidad? Si fue habilidad entonces volverá a dar en el blanco o cerca de él, aunque el viento sea más fuerte, cambie la distancia o se mueva el blanco.

Si el segundo tiro se desvía, es probable que el tercero, cuarto y quinto tiros den más cerca del blanco. El tirador tratará de contener su respiración antes de apretar el gatillo, tal como lo hizo en la primera oportunidad, aconsejará a su vecino sobre las modificaciones que hay que hacer teniendo en cuenta la refracción, el viento, etc. El tiro al blanco es un complejo de habilidades, y el problema de si dar en el blanco es resultado de la suerte o de ser un buen tirador, es el problema de si tiene o no habilidad. Y la tiene si ha tirado con cuidado y control de sí mismo, atendiendo a las condiciones particulares y recordando las instrucciones recibidas.

Deben tomarse en cuenta otras cosas además de su éxito inicial: los tiros siguientes, su rendimiento anterior, sus explicaciones o excusas, sus consejos y una pléyade de elementos adicionales. No hay tal cosa como un único signo que muestre que alguien sabe tirar, aunque un conjunto modesto de comportamientos heterogéneos es suficiente, en general, para establecer, fuera de toda duda, si es o no un buen tirador. Solamente entonces puede decidirse si dio en el blanco por casualidad o por habilidad.

Supongamos que un borracho realiza, en una partida de ajedrez, una jugada que perturba el plan de su adversario. Los espectadores concordarán que ello se debió a la casualidad, si en la mayoría de las jugadas anteriores

violó las reglas del juego, o no mostró ningún planteo táctico, si no repitió la misma jugada ante una situación similar, si no aplaudió una jugada parecida hecha por otro jugador en una situación semejante, o si no puede explicar por qué hizo tal cosa, o describir el peligro que corrió su rey.

Su problema no es el de si acaecen o no procesos fantasmales sino el de la verdad o falsedad de determinadas proposiciones condicionales y de su aplicación particular. Porque, a grandes rasgos, la mente no es el tema propio de conjuntos de proposiciones categóricas no verificables sino de conjuntos de proposiciones hipotéticas y semihipotéticas. La diferencia entre una persona normal y un idiota no reside en que la primera es, en realidad, dos personas y éste una sola, sino en que la persona normal puede hacer un conjunto de cosas que el idiota no puede realizar. Y "poder" y "no poder" son palabras modales. Por supuesto que al describir las jugadas hechas por el jugador borracho y el sobrio, o los ruidos emitidos por el idiota y el hombre normal, no solamente usamos las expresiones "podría" y "debería", sino también "hizo", "no hizo". La jugada del jugador borracho fue hecha atolondradamente, mientras que el hombre normal estaba cuidando lo que decía. En el capítulo v trataré de mostrar que la diferencia fundamental entre expresiones tales como "lo hizo atolondradamente" y "lo hizo a propósito", que dan cuenta de acaecimientos, no debe elucidarse como una diferencia entre descripciones de acontecimientos simples y compuestos, sino de otra manera.

Saber *hacer* no es, por lo tanto, una disposición simple, como un reflejo o un hábito. Su actualización comprende la observancia de reglas o cánones o la aplicación de criterios, pero no consiste en una sucesión de actos de aceptación de máximas teóricas que se llevan luego a la práctica. Más aún. Su actualización puede ser manifiesta o no, las acciones pueden ser reales o imaginadas, las palabras pueden ser dichas en voz alta o internamente, los cuadros pueden estar pintados sobre tela o pueden estar expuestos sólo ante los *ojos* de la mente. También puede ser una amalgama de ambos tipos.

La descripción de lo que ocurre cuando una persona razona con inteligencia puede ilustrar lo dicho. Hay una razón especial para elegir este ejemplo, dado que tanto se ha hablado de la racionalidad del hombre; y parte, aunque sólo parte, de lo que se entiende por "racional" es "ser capaz de razonar correctamente".

En primer lugar, no tiene mayor importancia que consideremos que el sujeto razona para sí o en voz alta, abogando, quizá, ante una corte imaginaria o real. Los criterios que van a permitir decidir si sus argumentos son correctos, claros, relevantes y bien organizados, son los mismos, tanto para el razonamiento llevado a cabo en silencio, como para el expresado en voz alta o por escrito. El razonamiento hecho en silencio presenta las ventajas de ser relativamente rápido, socialmente inocuo y secreto. El que es hecho en voz alta o por escrito, presenta la ventaja de ser menos impetuoso, aunque se encuentra sujeto a las críticas de la audiencia o del lector. Pero en ambos casos las cualidades intelectuales que están en juego son las mismas, con la salvedad de que, para razonar en un soliloquio silencioso, se requiere una preparación especial.

En segundo lugar, aunque algunos pasos del razonamiento pueden ser tan trillados que se resuelvan automáticamente, es muy probable que el resto nunca haya sido construido con anterioridad. El sujeto se encuentra con nuevas objeciones, interpreta nuevas evidencias y establece conexiones entre elementos de la situación que no han sido coordinados previamente. En síntesis, debe innovar y cuando hay innovación no se actúa por hábito. No se repiten pasos trillados. La circunstancia de que actúe sin precedentes no es lo único que muestra que está pensando en lo que hace. También lo pone de manifiesto el hecho de estar dispuesto a modificar la expresión de algunos puntos oscuros o de cuidarse de las ambigüedades y de buscar la oportunidad de explotarlas en su favor, de evitar basarse en inferencias fácilmente refutables, estando alerta para responder a las objeciones y manteniendo la conducción del curso general de la discusión para alcanzar la nota final. Se mostrará, más adelante, que palabras tales como "estar alerta", "estar en guardia", "tener cuidado", "estar prevenido", y "decidido", son semidisposicionales o semiepisódicas. Pero ello no significa el acaecimiento simultáneo de actos internos adicionales, ni tampoco meras aptitudes y tendencias para llevar a cabo nuevas operaciones si éstas fueran necesarias, sino algo intermedio. La persona que maneja con cuidado, no está imaginando o considerando, en cada momento, las incontables contingencias que pueden surgir inesperadamente, ni tampoco está meramente calificada para reconocer y resolver cada una de las que llegaran a producirse. No ha previsto el cruce de un animal despavorido y, sin embargo, no deja de estar preparada para ello. Su rapidez para encarar las emergencias que acaezcan se pondrá de manifiesto en sus actos. Pero también se muestra en la forma de manejar, cuando no ocurre nada extraordinario.

Por encima de todas las características propias de las operaciones implícitas en el razonamiento inteligente, se encuentra la característica esencial de razonar lógicamente, esto es, evitar cometer falacias y tratar de producir pruebas e inferencias válidas que sean pertinentes para el caso en cuestión. Las reglas lógicas son observadas igual que lo son las del estilo, la estrategia forense, la etiqueta profesional, etc. Es probable que se observen las reglas lógicas sin pensar en ellas o sin citar las fórmulas de Aristóteles para sí o para los demás. Se aplica en la práctica, lo que Aristóteles abstraigo en su teoría referente a tales prácticas. Se razona siguiendo un método correcto, pero sin considerar prescripciones metodológicas. Cuando se razona con cuidado, las reglas se transforman en una manera de pensar. No son rótulos a los que se debe adaptar el pensamiento. En una palabra la operación se lleva a cabo eficientemente, y actuar con eficiencia no es llevar a cabo dos operaciones. Es llevar a cabo una sola operación de determinada manera o estilo. La descripción de este *modus operandi* debe hacerse en términos semidisposicionales o semiepisódicos como "alerta", "cuidadoso", "crítico", "ingenioso", "lógico", etcétera.

Con algunas modificaciones apropiadas, lo que es verdad del razonar con inteligencia, es verdad de las demás operaciones inteligentes. El boxeador, el cirujano, el poeta, el vendedor, aplican criterios especiales en la realización de sus respectivas tareas, o porque desean hacer las cosas bien. No son considerados inteligentes, hábiles, inspirados o astutos por la manera en que toman en cuenta, si es que lo hacen, las prescripciones que determinan cómo llevar a cabo sus especialidades, sino por las maneras en que las realizan. La inteligencia del boxeador se decide a la luz de su forma de pelear y no por el hecho de que planea o no su ataque antes de llevarlo a cabo. Si se detiene a meditar en el "ring" será considerado un boxeador inferior, aunque se lo reconozca quizá como un teórico o crítico brillante. La inteligencia para boxear se exhibe al dar y parar golpes y no al aceptar o rechazar proposiciones referentes a ellos. Del mismo modo, la habilidad para razonar se muestra en la construcción de argumentos válidos y en la detección de falacias, y no en la admisión de las fórmulas de los lógicos. La habilidad del cirujano no se ubica en su boca, cuando emite verdades sobre su arte, sino en sus manos, cuando ejecutan los movimientos correctos.

Todo esto no significa negar o menospreciar el valor de las operaciones intelectuales sino, únicamente, negar que la ejecución de acciones inteligentes

implique la ejecución adicional de operaciones intelectuales. Más adelante (en el capítulo ix), se mostrará que aun las mañas más elementales requieren capacidad intelectual. La aptitud para actuar conforme a reglas supone la comprensión de éstas. De modo que para adquirir estas aptitudes se requiere poseer alguna aptitud proposicional. Pero de ello no se infiere que la actualización de estas aptitudes deba ser acompañada por la actualización de aptitudes proposicionales. Si no hubiera sido capaz de comprender las lecciones recibidas, no podría haber aprendido a nadar estilo pecho, pero no es necesario que las recite, cuando nado en ese estilo.

Una persona con poco o ningún conocimiento de medicina, no podría ser un buen cirujano, pero ser un buen cirujano no es lo mismo que conocer medicina. Tampoco es un mero producto de ésta. Sin duda que el cirujano debe haber adquirido muchas verdades mediante el adiestramiento o por sus propias inducciones y observaciones, pero también debe haber adquirido mediante la práctica un gran número de aptitudes. Aun en los casos en que la práctica eficiente es el resultado de la aplicación deliberada de prescripciones, la inteligencia que se emplea al ponerlas en práctica no es idéntica a la empleada para aprehenderlas intelectualmente. No es contradictorio, ni siquiera paradójico, que digamos que alguien no hace lo que predica. Han existido críticos literarios capaces y originales que han formulado, en una prosa deleznable, excelentes cánones para escribir en buena prosa. Otros críticos han expresado en una prosa brillante las teorías más estúpidas acerca de las características del buen escribir.

El argumento central elaborado en este capítulo posee considerable importancia. Es un ataque de flanco contra el error categorial implícito en el dogma del fantasma en la máquina. Tanto los teóricos como el hombre de la calle, aceptan inconscientemente el dogma, e interpretan los adjetivos que permiten caracterizar el comportamiento como ingenioso, inteligente, metódico, cuidadoso, ocurrente, etc.; haciendo referencia al acaecimiento de procesos especiales en el flujo oculto de la conciencia, que funcionan como presagios fantasmales o causas ocultas del comportamiento así caracterizado. Postulan que el verdadero titular de la inteligencia adscrita al acto manifiesto, es una acción fantasmal interna y creen que, de esta manera, explican por qué el acto manifiesto es una manifestación de la inteligencia. El acto manifiesto es el efecto de un acto mental, aunque evitan plantear la pregunta inmediata: ¿Qué es lo que hace que los actos mentales que se postulan sean manifestaciones de inteligencia y no de deficiencia mental?



En oposición a este dogma, sostengo que al describir las operaciones mentales de una persona no estamos describiendo un segundo conjunto de operaciones espectrales. Describimos determinadas fases de nuestra vida, esto es, los modos en los que esa conducta se lleva a cabo, estas acciones se "explican" al incluirlas en proposiciones hipotéticas o semihipotéticas y no al inferirlas de causas ocultas. La explicación no es del tipo "el vidrio se rompió porque fue golpeado por una piedra", sino, aproximadamente, del tipo "el vidrio se rompió, cuando la piedra lo golpeó, porque era frágil". No plantea diferencia teórica alguna, que los comportamientos que valoramos sean operaciones realizadas en silencio en nuestra mente, como cuando, después de haber sido adiestrados en ello, teorizamos, componemos coplas o resolvemos anagramas. La diferencia es grande en la práctica, porque no pueden calificarse las operaciones que el sujeto guarda para sí exitosamente.

Cuando alguien habla en voz alta, ata nudos, se desmaya o esculpe, los actos que observamos son, en sí mismos, lo que se está haciendo con inteligencia, aunque los conceptos en términos de los cuales un físico o un fisiólogo descubrirán tales actos no agotan los que usan los discípulos o sus maestros para juzgar su lógica, estilo o técnica. El sujeto es activo, corporal y mentalmente, aunque no simultáneamente en dos "lugares" distintos o con dos "máquinas" diferentes. Hay una única actividad que requiere y es susceptible de más de un tipo de descripción. Así como no hay diferencias fisiológicas o aerodinámicas entre un pájaro que "vuela hacia el sur" y otro que "migra", aunque haya una gran diferencia biológica entre ambas descripciones, no se necesita que existan diferencias físicas o fisiológicas entre un hombre que delira y otro que habla con sentido, aunque sean enormes las diferencias retóricas y lógicas.

El enunciado "la mente es su propio lugar" ("*the mind is its own place*") no es verdadero, como podrían llegar a interpretar muchos teóricos, debido a que la mente no es, siquiera, un "lugar" metafórico. Su lugar está en el tablero de ajedrez, en el púlpito, en el escritorio del estudioso, en el estrado del juez, en el asiento del conductor de camiones, en el estudio y en la cancha de fútbol. En estos lugares la gente trabaja y juega, torpe o inteligentemente. "Mente" no es el nombre de otra persona que trabaja y se divierte detrás de una pantalla impenetrable. Tampoco es el nombre de otro lugar en el que se trabaja y juega, ni el de una herramienta adicional que sirve para trabajar o un instrumento que sirve para jugar.

## (9) *COMPRENSIÓN Y COMPRENSIÓN ERRÓNEA*

Se ha sostenido hasta ahora que, cuando caracterizamos a la gente mediante predicados mentales, no llevamos a cabo inferencias no comprobables a partir de procesos fantasmales que acaecen en una corriente de la conciencia a la que no tenemos acceso, sino que describimos los modos en que tales personas llevan a cabo su comportamiento público. Es verdad que vamos más allá de lo que hacen y dicen, pero este ir más allá no es ir detrás, en el sentido de formular inferencias a partir de causas ocultas. Vamos más allá en el sentido de considerar, en primer término, los poderes e inclinaciones de las que tales acciones son actualizaciones. Este tema requiere un tratamiento más extenso. El que no es capaz de jugar al ajedrez, puede, sin embargo, observar partidas de ajedrez. Verá los mismos movimientos que quien conoce el juego, aunque no podrá hacer lo que hace éste: apreciar la torpeza o la destreza de los jugadores. ¿Qué diferencia hay entre observar, meramente, un comportamiento, y comprender lo que se observa? Tomando otro ejemplo, ¿cuál es la diferencia entre oír lo que alguien dice y entender lo que se oye decir?

Quienes abogan por la leyenda de la doble vida responderán que comprender las jugadas del jugador de ajedrez consiste en inferir las operaciones no observables que acaecen en su ámbito privado a partir de las jugadas realizadas sobre el tablero. El proceso de inferencia es similar al que efectuamos cuando inferimos el manipuleo de las palancas en la cabina de señales, a partir de los movimientos visibles de las señales del ferrocarril. Esta respuesta promete algo que nunca puede llegar a cumplirse. Puesto que, de acuerdo con la teoría, nadie tiene acceso a la mente de otro, cosa que ocurre con la cabina de señales, no hay manera posible de establecer las correlaciones necesarias entre los movimientos públicos y sus contrapartidas causales ocultas. Además, la analogía con la cabina de señales se diluye en otro aspecto. Es fácil describir las conexiones entre las palancas y las señales. Los principios mecánicos de la palanca y el comportamiento de los metales nos son familiares. Sabemos cómo trabajan los mecanismos que están en la cabina de señales, cómo lo hacen las señales y cómo los dos se encuentran mecánicamente asociados. Pero los que creen en la leyenda del fantasma en la máquina admiten que nadie conoce, todavía, las leyes que rigen las

supuestas operaciones de la mente; y las interacciones que se postulan entre ellas y los movimientos de la mano, se reconocen como totalmente misteriosas. Como tales interacciones no gozan ni del status de lo mental ni del de lo físico, se supone que no obedecen ni a las leyes conocidas de la física ni a las leyes que se han descubierto en psicología.

Se seguiría de esto que nadie ha llegado a comprender en lo más mínimo lo que ha dicho o hecho otra persona. Leemos las palabras que escribió Euclides y tenemos conocimiento de lo que hizo Napoleón, pero no tenemos idea de lo que pasaba en su mente. Tampoco la tienen los espectadores de un torneo de ajedrez o de un partido de fútbol respecto de lo que intentan hacer los jugadores.

Esto es tremendamente absurdo. Cualquiera que sepa jugar al ajedrez comprende muy bien lo que los otros jugadores hacen, y un breve estudio de la geometría permite a cualquier estudiante seguir los razonamientos de Euclides. No es necesario que esta comprensión se base en leyes psicológicas aún no establecidas. Seguir las jugadas de un jugador de ajedrez no es practicar algo que se parezca ni remotamente al diagnóstico psicológico. Si se supone que una persona puede comprender las palabras o acciones de los demás sólo si ha efectuado inferencias causales de acuerdo con leyes psicológicas, se seguiría la curiosa consecuencia de que si algún psicólogo hubiera descubierto tales leyes no podría haberlas transmitido a los demás; porque *ex hypothesi*, nadie podría seguir su exposición puesto que, para ello, tendría que inferir los pensamientos del expositor a partir de sus palabras, de conformidad con tales leyes expuestas.

Nadie se siente muy feliz ante la idea de que para que alguien pueda comprender lo que otro dice o hace, deba efectuar inferencias similares a las que hace el que busca una napa de agua, que infiere la existencia de ésta en base al movimiento de la aguja de su aparato. Por eso se formula, a veces, el agregado de que como todos tenemos conocimiento de las correlaciones entre nuestras experiencias privadas y los actos manifiestos, podemos comprender el comportamiento de los demás, atribuyéndoles correlación similar. Comprender es, aún, una forma de adivinanza psicológica, aunque reforzada por las analogías basadas en observaciones directas de la correlación de la vida interna y externa del que adivina. Este aditamento no elimina, sin embargo, la dificultad.

Más adelante se mostrará que la valoración que una persona hace de sus propios comportamientos es similar a su valoración del comportamiento de los demás, pero por ahora es suficiente decir que aunque- alguien gozara de una facultad privilegiada para adscribir los conceptos referidos a lo mental y al comportamiento, a su propia conducta, su argumentación analógica respecto del comportamiento de los demás sería totalmente falaz.

Si alguien ha inspeccionado cierto número de señales ferroviarias y de casillas de señales, puede formular una inferencia probable de los movimientos de palancas no observados a partir de los movimientos de las señales. Pero si ha visto solamente una casilla de señales, desconociendo la similitud posible entre ellas, su inferencia será lamentablemente débil, porque consistirá en una generalización muy amplia fundada en un único caso. Una señal es muy similar a otra, tanto en su aspecto como en sus movimientos, de modo que la inferencia de la similitud existente entre los mecanismos que guardan las casillas de señales tiene algún peso; el aspecto de los actos de la gente –en cambio–, difiere notablemente, de manera que la atribución de similitud entre los procesos/internos sería, de hecho, contraria a la evidencia.

En consecuencia, la comprensión de los actos y palabras de una persona no es una especie de adivinación problemática, de procesos ocultos. La comprensión existe, pero la adivinación no es una parte de mi tesis general, que tales procesos ocultos son míticos, dado que no existe nada que pueda ser objeto del diagnóstico que se postula. Pero por el momento, es suficiente probar que, aunque existieran, nadie podría efectuar inferencias probables respecto de su acaecimiento en la vida interna de los demás.

Si esa comprensión no consiste en inferir o adivinar los precursores internos del comportamiento externo, ¿qué es, entonces? Si no requiere el dominio de la teoría psicológica y la habilidad de aplicarla, ¿qué conocimiento requiere? Hemos visto que el espectador que no puede jugar al ajedrez tampoco puede seguir el juego de otros. Quien no puede leer o hablar sueco, no puede comprender lo que se dice o escribe en sueco. Y no podrá seguir y retener los argumentos de otros, quien tenga una facultad de razonamiento débil. Comprender, es una forma de saber *hacer*.

El conocimiento necesario para llegar a comprender actuaciones inteligentes de determinado tipo, es cierto grado de aptitud en comportamientos de esa clase. Los críticos calificados en literatura, técnica experimental, o bordado, deben saber, al menos, escribir, realizar experimentos, o coser. Que hayan aprendido o no algo de psicología, interesa tanto como que hayan aprendido química, neurología o economía. Tales estudios pueden ayudar a apreciar, ocasionalmente, lo que se critica, pero es condición necesaria para ello, tener algún dominio del arte o procedimiento cuyos ejemplos se van a juzgar. Para poder apreciar las bromas de otro, debemos poseer sentido del humor y, además, el tipo de sentido del humor del que esas bromas son actualización.

Por supuesto que ejecutar inteligentemente una operación no es lo mismo que seguir su ejecución inteligente. El sujeto hace; el espectador sólo contempla. Pero las reglas que el agente observa y los criterios que aplica son los mismos que guían los aplausos y mofas del espectador. No es necesario que el comentarista de la filosofía de Platón posea una gran originalidad filosófica, pero sus comentarios carecerán de todo valor si es incapaz de apreciar la fuerza, etapas o motivaciones de un argumento filosófico. Si puede apreciarlos, entonces sabe cómo hacer parte de lo que Platón sabía hacer.

Si poseo la aptitud de juzgar el comportamiento de alguien, estaré tan alerta para detectar sus errores y embrollos, como él; lo mismo ocurrirá cuando advierta que algo ha ocurrido por mera suerte. Aprendo con la actividad del otro, lo mismo que él. Ejecución y comprensión son meras ejercitaciones diferentes del conocimiento de "mañas" del mismo tipo. Saber atar nudos se manifiesta no sólo en los actos de atar y en la corrección de errores, sino también en imaginar atarlos correctamente, en enseñarlos a los demás, en criticar los movimientos incorrectos o torpes, en determinar qué error produjo un resultado incorrecto, en pronosticar qué va a resultar de los errores que se observan y así indefinidamente. Las palabras "comprender" y "seguir", designan algunas de las ejercitaciones del saber *hacer* que llevamos a cabo sin tener, por ejemplo, ningún trozo de soga en la mano.

Parece inútil señalar, nuevamente, que todo esto no implica que el espectador o el lector, al seguir lo que se hace o escribe, efectúe inferencias analógicas que van de sus propios procesos internos a los procesos

internos del autor de los actos o escritos. No es necesario que se imagine, aunque lo podría hacer, que se encuentra en lugar del autor. Aprehende lo que éste hace, en base a los mismos elementos, con la diferencia de que el espectador descubre lo que el autor inventa. El autor "dirige" y el espectador lo sigue, pero el sendero es el mismo. Tampoco requiere esta tesis sobre la comprensión, postular misteriosas "simpatías fulminantes" entre almas gemelas. La aptitud de los jugadores de ajedrez para seguir mutuamente sus jugadas no depende del hecho de que sus corazones latan al unísono —cosa dudosa si son adversarios—, sino de su habilidad o interés en el juego, y de la familiaridad con las tácticas de juego del otro.

La afirmación de que la aptitud para apreciar un comportamiento es del mismo tipo que la aptitud para ejecutarlo, permite ilustrar un tema anteriormente expuesto: que las aptitudes inteligentes no son disposiciones simples sino disposiciones que permiten una amplia gama de actualizaciones más o menos disímiles. Sin embargo, es necesario formular dos reservas. En primer lugar, la aptitud para ejecutar y apreciar un acto no presupone necesariamente la habilidad para formular críticas o lecciones. Un grumete puede atar nudos complejos y determinar si alguien lo está haciendo bien o mal, con destreza o torpemente. Pero es probable que sea incapaz de realizar la difícil tarea de decir, en palabras, cómo deben hacerse los nudos. Segundo, la aptitud para apreciar un comportamiento no presupone el mismo grado de competencia que requiere la aptitud para ejecutarlo. No se necesita ser un genio para apreciar genialidades, y un excelente crítico teatral puede no interesarse por ser actor o escritor. Sí la aptitud para comprender ciertos actos requiriera la aptitud para realizarlos, no habría maestros ni alumnos. A los alumnos les enseñan a hacer cosas, personas que saben cómo hacerlas mejor que ellos. Los *Elementos* de Euclides no son un libro prohibido ni un "libro abierto" para el estudiante.

Algunos filósofos, que han tratado de explicar cómo es que los historiadores, investigadores y críticos literarios pueden llegar a comprender las acciones y palabras de los personajes que estudian, han aprehendido un aspecto de nuestra explicación de la comprensión. Al admitir sin reservas el dogma del "fantasma en la máquina" se hallaron perplejos frente a las pretensiones de los historiadores de interpretar las acciones y palabras de los personajes históricos como expresiones de sus

pensamientos, sentimientos e intenciones. Si las mentes son impenetrables las unas a las otras, ¿cómo pueden los historiadores penetrar en la mente de sus héroes? Si tal penetración es imposible, deben ser inútiles los trabajos de esos investigadores, críticos e historiadores. Podrán descubrir los signos, pero nunca llegarán a interpretarlos como efectos de operaciones que acaecen en recintos eternamente sellados.

Esos filósofos han propuesto la siguiente solución a su problema espurio. Aunque no puedo observar las operaciones de la mente de otro, o de Platón, sino únicamente el comportamiento externo y las palabras escritas que, considero, son la "expresión" externa de esas operaciones internas, sin embargo, puedo – con cierto esfuerzo y práctica – representar en mi propio teatro privado las operaciones que originarían naturalmente tales acciones y palabras. Puedo tener pensamientos privados que podrían ser expresados por las oraciones que el propio Platón escribió. Puedo, de hecho o imaginariamente, tener voliciones propias que originan o podrían originar acciones como las que he visto realizar a otro. Colocándome en la misma disposición mental que hace que actúe como otro, o escriba como Platón, puedo imputarles disposiciones mentales similares. Si tal imputación es correcta, entonces, al saber cómo es la disposición mental que resulta en esas acciones y palabras, puedo saber cómo se encontraría Platón al escribir sus *Diálogos* o cómo es otro al tratar de hacer un nudo. Al protagonizar las acciones externas, revivo las experiencias privadas. De alguna manera, el estudioso de Platón hace de sí mismo un segundo Platón; una suerte de nuevo autor de sus *Diálogos*. Solamente así los puede comprender.

Lamentablemente, esta tentativa de imitar los procesos mentales de Platón nunca puede lograr un éxito total. Después de todo soy un estudioso de Platón que vive en el siglo xx, cosa que él nunca fue. Mi cultura, estudios, lenguaje, hábitos e intereses, son distintos de los suyos, y esto afecta la fidelidad de la imitación de su disposición mental y, por consiguiente, el éxito de mi tentativa de comprenderlo. Podría argüirse que, dado el caso, es lo mejor que puedo hacer; que toda comprensión es imperfecta; que únicamente si fuera Platón podría llegar a comprenderlo en realidad.

Los que sostienen una teoría de este tipo agregan otros "consuelos teóricos". Aunque las mentes son inaccesibles entre sí, puede decirse que están en

armonía las unas con las otras aunque, lamentablemente, sin saberlo. Aunque no puedo compartir literalmente las experiencias de otro, puede ser, sin embargo, que algunas de nuestras experiencias "suenen" juntas, y aunque no podamos darnos cuenta de que ése es el caso, casi estaríamos frente a una verdadera comunión. En las situaciones más afortunadas nos pareceríamos a dos sordos incurables que cantan la misma canción al unísono. No es necesario detenernos en tales "agregados" a una teoría radicalmente falsa.

Porque éste es otro fracaso teórico del intento de escapar a un dilema completamente mítico. Supe que comprender debería consistir en contemplar las operaciones incognoscibles de fantasmas aislados, y trata de dar solución al problema diciendo que, a falta de tal conocimiento, puedo salir del paso contemplando mis propias operaciones fantasmales que se externalizan en "expresiones" públicas similares a las de las personas cuyo comportamiento trato de comprender. Esto implica una suposición adicional insostenible, pero interesante: a acciones y palabras manifiestas similares, corresponden procesos internos similares. Esta suposición no es verificable, de acuerdo con la misma teoría. También implica impropriamente que del hecho de que me acaezcan procesos internos debo reconocerlos en lo que son, perfectamente; es decir, que no puedo interpretar mal ni sentirme perplejo por nada de lo que pase en la corriente de mi propia conciencia. En pocas palabras: la teoría es una variante de la idea de que la comprensión consiste en una adivinación causal problemática, pero reforzada por un débil fundamento analógico.

Lo que hace que la teoría sea digna de discusión, es el hecho de que evita, en parte, equiparar la comprensión con el diagnóstico psicológico, es decir, con inferencias causales que van del comportamiento manifiesto a procesos mentales, de conformidad con leyes que los psicólogos aún deben descubrir. Evita esta equiparación mediante una suposición infundada pero que toca casi la verdad. Supone que las cualidades de las mentes humanas se ven reflejadas en las cosas que se dicen y hacen públicamente. Por eso es que están en la buena senda los historiadores y críticos que estudian los estilos y procedimientos de la actividad literaria y práctica. La desgracia es, de acuerdo con la teoría, que esta posibilidad termina con el abismo que separa lo "físico" de lo "mental" y lo "externo" de lo "interno". El dilema habría desaparecido si se hubiera visto que el estilo y el procedimiento de la actividad de la gente *son* las formas de



operar de su mente y no meros reflejos imperfectos de procesos secretos que, se supone, constituyen las operaciones de ésta. Así, se habría vindicado automáticamente la pretensión de historiadores y estudiosos, de ser capaces de comprender, en principio, lo que sus sujetos hicieron y escribieron. No son ellos, precisamente, los que han estado estudiando sombras.

El comportamiento inteligente manifiesto no es signo de operaciones mentales; tales operaciones son dicho comportamiento. Boswell describió la mente de Johnson cuando relató cómo escribía, hablaba, comía, se agitaba y enojaba. Por supuesto que su descripción fue incompleta, dado que Johnson mantuvo cuidadosamente para sí algunos pensamientos, y debe haber tenido muchos sueños, ensueños y soliloquios mudos, de los que sólo él podría haber dejado testimonio y que únicamente James Joyce hubiera deseado testimoniar.

Antes de terminar esta investigación sobre la comprensión, debe decirse algo sobre la comprensión parcial, verídica o errónea.

Ya se ha llamado la atención sobre algunos paralelismos y diferencias existentes entre el concepto de saber *que*. . . y el saber *hacer*. Debe advertirse ahora una diferencia adicional. Nunca decimos que alguien tiene conocimiento parcial de un hecho o de una verdad, excepto en el sentido especial de tener conocimiento de parte de un conjunto de hechos o verdades. Podemos decir que un niño sabe parcialmente cuántos condados tiene Inglaterra, si sabe el nombre de algunos y no el de otros. Pero no podría decirse que sabe parcialmente que Sussex es un condado de Inglaterra. O conoce este hecho o no lo conoce. Por otra parte es correcto y normal decir que alguien sabe hacer algo en parte, esto es, que posee una aptitud particular en un grado limitado. El aficionado al ajedrez sabe jugar bien, pero un campeón sabe hacerlo mejor, aunque tenga mucho que aprender.

Esto se aplica, como es de esperar, a la comprensión. Un jugador común de ajedrez puede seguir, en parte, las tácticas y estrategia de un campeón. Quizá luego de mucho estudio podrá comprender perfectamente las tácticas usadas por éste en determinadas partidas. Pero nunca podrá anticipar cómo actuará el campeón en el próximo campeonato y nunca será tan rápido o estará tan seguro como él cuando interpreta o, quizá,

explica las jugadas.

Aprender a hacer algo o mejorar aptitudes, no es aprender que algo es el caso, o adquirir información. Las verdades se transmiten, la forma de proceder se inculca. Éste es un proceso gradual, mientras que la transmisión de verdades es relativamente breve. Tiene sentido preguntar en qué momento alguien supo que algo era el caso, pero no lo tiene preguntar en qué momento alguien adquirió una habilidad. "Estar entrenado parcialmente" es una frase con significado; "Saber a medias algo" no lo es. Adiestrar, es el arte de proponer a alguien problemas que todavía no puede solucionar, pero que en adelante será capaz de hacerlo.

La noción de "comprensión errónea" no plantea dificultades teóricas generales. Cuando las tácticas de un jugador de naipes son mal interpeladas por sus adversarios, la maniobra que creen prever es una maniobra posible del juego, aunque no la rea}/Solamente quien conoce el juego puede interpretar el pase como parte de la ejecución de cierta táctica. La comprensión errónea es accesoria del saber *hacer*. Únicamente puede usar mal una expresión del ruso el que tiene, como mínimo, un dominio parcial de dicho idioma. Los errores son actualizaciones de aptitudes.

La comprensión errónea no se debe exclusivamente a la inexperiencia o descuido del espectador. A veces se debe al descuido o a la astucia del sujeto a quien se observa. A veces ambos desarrollan toda la habilidad requerida, pero ocurre que los actos realizados o las palabras dichas, pueden ser parte de dos o más intentos diferentes. Los diez primeros movimientos que se hacen para atar un nudo pueden ser los mismos que se requieren para atar otro; el conjunto de premisas adecuadas para una conclusión puede ser adecuado para establecer otra. La interpretación errónea del espectador puede suponer, en tal caso, agudeza y fundamento, sólo que es prematuro. El arte de estafar explota esta posibilidad.

Es obvio que cuando la comprensión errónea es posible, también lo es la comprensión verídica. Sería absurdo sugerir que, quizá, siempre interpretamos mal todo comportamiento que observamos; no podríamos hacerlo, excepto al aprender a interpretar, que es un proceso que supone aprender a no interpretar mal. Las interpretaciones erróneas pueden, en principio, corregirse, y en esto reside, en parte, el valor de toda controversia.

## (10) SOLIPSISMO

Los filósofos contemporáneos se han explayado a sus anchas al tratar el problema de nuestro conocimiento de otras mentes. Inmersos en el dogma del "fantasma en la máquina", han descubierto que es imposible descubrir una evidencia lógicamente satisfactoria que asegure a una persona la existencia de otras mentes, además de la propia. Puedo ver qué hace el cuerpo de otro, pero no puedo observar lo que hace su mente. Y toda pretensión de inferir qué hace la mente a partir de lo que hace el cuerpo se derrumba debido a que las premisas de tal inferencia son inadecuadas o incognoscibles.

Ahora podemos ver una salida a esta supuesta dificultad. Descubro que existen otras mentes al comprender lo que los otros dicen y hacen. Al entender lo que otro dice, juzgar sus bromas, darme cuenta de sus estratagemas en un juego, seguir el curso de su argumentación, oírlo criticar la mía, no estoy haciendo inferencias respecto de las operaciones de su mente, sino que las estoy siguiendo. Por supuesto que no estoy meramente oyendo los ruidos que hace o viendo los movimientos que realiza. Comprendo lo que oigo y veo. Pero esta comprensión no resulta de hacer inferencias de causas ocultas sino de apreciar cómo se llevan a cabo las operaciones. Descubrir que la mayoría de la gente tiene una mente (aunque los idiotas y los recién nacidos no la tengan), consiste simplemente en descubrir que es capaz y está dispuesta a hacer ciertos tipos de cosas. Este descubrimiento lo hacemos observando los tipos de cosas que hace. Por supuesto que no descubrimos meramente que existen otras mentes. Descubrimos también las cualidades del intelecto y del carácter de los demás. De hecho, estamos acostumbrados a tratar estas cuestiones específicas antes de que podamos entender proposiciones generales como que mengano posee una mente o que existen otras mentes aparte de la nuestra. Antes de que podamos aprehender la proposición de que los gatos son objetos materiales o de que la materia existe, sabemos que las piedras son duras y las esponjas, muelles, que los gatitos son tibios y movedizos y las papas frías e inertes.

Por supuesto que existen algunas cosas acerca de los demás que puedo determinar únicamente, o mejor, si me son dichas por él. El oculista tiene

que preguntar a su paciente qué letras ve con su ojo izquierdo o su ojo derecho y con qué claridad. El médico tiene que preguntar cuál es la zona dolorida y qué tipo de dolor es. El psicoanalista tiene que interrogar a su paciente sobre sus sueños y fantasías. Si alguien no divulga el contenido de su soliloquio silencioso, o lo imagina, carecemos de otro medio seguro para descubrir qué se está diciendo a sí mismo o qué está imaginando. Pero la secuencia de sensaciones e imágenes no es el único nivel en el que se muestran el ingenio y carácter de los demás. Con excepción de los locos, tal secuencia no es más que una pequeña parcela de terreno. Observando el comportamiento público —del que lo que se dice y se escribe es lo más importante—, descubro muchas más cosas de las que pretendería saber respecto de las aptitudes, intereses, gustos, rechazos, métodos y convicciones de los demás. Cómo se llevan a cabo esos actos de imaginación, incluyendo los monólogos imaginarios, constituye una cuestión subsidiaria.

### III - LA VOLUNTAD

#### (1) INTRODUCCIÓN

LA mayoría de los conceptos referentes a lo mental y a la conducta que examinamos en este libro, son familiares y de uso cotidiano. Sabemos cómo explicarlos y entendemos a los demás cuando los usan. Lo que está en discusión no es cómo usarlos sino cómo clasificarlos; en qué categorías ubicarlos.

El concepto de voluntad presenta un caso distinto. No lo usamos en nuestra vida diaria y, en consecuencia, no sabemos cómo usarlo, ni tampoco aprendemos –prácticamente– cómo usarlo o cuándo es usado mal. Para descubrir cómo se lo utiliza debemos estudiar determinadas teorías. Por supuesto que del hecho de que sea un concepto técnico no se sigue que sea inútil. "Ionización" y "fuera de juego" son conceptos técnicos legítimos y útiles. "Flogisto" y "espíritus animales" fueron conceptos técnicos aunque carecen ya de utilidad.

Espero poder mostrar que el concepto de voluntad pertenece a este último grupo.

#### (2) EL MITO DE LAS VOLICIONES

Durante largo tiempo se ha considerado como un axioma indiscutible que la mente es, en un sentido importante, tripartita, esto es, que existen tres clases últimas de procesos mentales. Se nos dice, a menudo, que la mente o espíritu tiene tres partes: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad. Con mayor solemnidad se afirma, a veces, que las funciones de la mente o del alma presentan tres modos irreductibles: el cognoscitivo, el emotivo y el volitivo (*conative*). Este dogma tradicional no sólo no es autoevidente sino que es una mezcla tal de confusiones y de inferencias falsas, que es mejor dejar de lado toda tentativa de remodelarlo. Sería mejor considerarlo como una curiosidad teórica.

Sin embargo, el objeto principal de este capítulo no consiste en discutir

esta teoría trinitaria de la mente, sino en destruir uno de sus ingredientes. Espero refutar la idea de que existe una "facultad u órgano" inmaterial que corresponde a lo que en la teoría se considera la voluntad y, consiguientemente, que existan procesos u operaciones que correspondan a lo que en ella se denomina "voliciones". Debe quedar bien claro, desde el comienzo, que esta refutación no invalida las distinciones que trazamos entre acciones voluntarias e involuntarias y entre personas voluntariosas y personas sin voluntad. Emancipar estas ideas de una hipótesis absurda, las hará más claras. Se ha sostenido que las voliciones son actos especiales u operaciones mentales, mediante las cuales la mente lleva sus ideas a la práctica. Pienso en cierto estado de cosas que deseo acaezca en el mundo físico, pero como pensar y desear carecen de fuerza ejecutiva se requiere la intervención de un proceso mental que la posea. De modo que llevo a cabo un acto volitivo que, de alguna manera, pone mis músculos en acción. Y solamente cuando se ha producido un movimiento corporal como consecuencia de ello, se me puede elogiar o culpar por lo que mi mano o mi lengua han hecho.

Se verá por qué rechazo esta historia: porque no es más que una extensión inevitable del mito del fantasma en la máquina. Supone que existen estados y procesos mentales que gozan de un tipo de existencia, y estados y procesos corporales que gozan de otro. El evento que acaece en un nivel no es nunca numéricamente idéntico al que acaece en el otro. Decir que alguien apretó el gatillo intencionalmente, es expresar como mínimo una proposición conjuntiva que afirma el acaecimiento de un acto en el nivel físico y de otro acto en el nivel mental. Además, de acuerdo con la mayoría de versiones del mito, es expresar una proposición causal que afirma que el acto corporal de apretar el gatillo fue el efecto del acto mental de querer apretar el gatillo.

De acuerdo con la teoría, los movimientos del cuerpo son movimientos de materia en el espacio. En consecuencia, sus causas deben ser *o bien* otros movimientos en el espacio, *o bien*, como en el caso especial de los seres humanos, hechos de otra clase. De alguna manera, que quedará para siempre en el misterio, los actos mentales, que no son movimientos materiales en el espacio, pueden hacer que los músculos se contraigan. Decir que alguien ha apretado intencionalmente el gatillo, es afirmar que cierto acto mental causó la contracción de los músculos del dedo. De esta manera, -el lenguaje de las "voliciones" es el lenguaje empleado por la

teoría paramecánica de la mente. Si algún teórico habla sin empacho de "voliciones" o de "actos de voluntad" no se necesita más para comprobar que admite en su totalidad el dogma de que la mente es un campo secundario de causas especiales. Se puede predecir que dirá, consecuentemente, que los actos corporales son "expresiones" de los procesos mentales, y que hablará libremente de "experiencias", nombre plural que se usa normalmente para denotar episodios no-físicos que constituyen los personajes del drama que se representa en el fantasmal escenario mental.

La siguiente es la primera objeción a la idea de que las acciones manifiestas de las que predicamos inteligencia, son consecuencia de actos volitivos ocultos. Pese al hecho de que los teóricos, desde los estoicos y San Agustín, han recomendado que describamos nuestra conducta de tal manera, nadie describe su propia conducta o la de los demás en tales términos, como no sea para defender la teoría. Nadie dice cosas tales como que a las diez de la mañana estaba ocupado en querer tal o cual cosa, o que entre el mediodía y el almuerzo llevó a cabo rápida y fácilmente, cinco voliciones y despaciosamente y dificultosamente, dos de ellas. El acusado puede admitir que hizo o no algo, o que lo hizo intencionalmente, pero nunca admitirá o negará haberlo querido (*willed*). Tampoco el juez o el jurado exigirán evidencia concluyente —la que dada la naturaleza del caso nunca podría alegarse— de que una volición precedió al acto de apretar el gatillo. Los novelistas describen las acciones, preocupaciones y turbaciones de sus personajes, pero nunca hacen mención de sus voliciones. En realidad, no sabrían qué decir de ellas.

¿Qué tipos de predicados permitirían describirlas? ¿Pueden ser repentinas o graduales, fuertes o débiles, dificultosas o fáciles, agradables o desagradables? ¿Puede la gente comportarse con eficiencia o ineficiencia respecto de ellas? ¿Puede enseñárenos cómo llevarlas a la práctica? ¿Pueden llegar a cansarnos o a distraernos? ¿Es posible realizar dos o siete, simultáneamente? ¿Puedo recordar haberlas llevado a cabo? ¿Puedo tenerlas mientras pienso en otras cosas o mientras duermo? ¿Pueden volverse un hábito? ¿Puedo olvidarme cómo hacerlas? ¿Puedo creer, erróneamente, que he ejecutado una volición cuando en realidad no lo he hecho y viceversa? ¿En qué momento, el niño que va a saltar de un trampolín, quiso hacerlo? ¿Cuando apoyó el pie en la escalera? ¿Cuando inspiró profundamente? ¿Cuando dijo "Uno, dos, tres, ¡ya!", pero no se tiró? ¿Unos instantes antes de saltar? ¿Cuál sería su respuesta a estas preguntas?

Los defensores de la teoría sostienen, por supuesto, que la presencia de voliciones se afirma —por implicación— toda vez que un comportamiento manifiesto es descrito como intencional, voluntario, culposo o meritorio. También afirman que cualquier persona, no sólo es capaz de querer sino también que debe saber que está queriendo hacer algo, dado que las voliciones son un tipo de proceso mental. De modo que, si la gente omite comúnmente sus voliciones al describir su propio comportamiento, el hecho se debe a que no está acostumbrada a usar expresiones apropiadas para describir su comportamiento interno como algo diferente de su comportamiento exterior. Sin embargo, si se le pregunta a un defensor de la teoría, cuándo llevó a cabo su última volición o cuántas voliciones le requirió recitar lentamente "En el cielo las estrellas", es posible que confiese hallar dificultades en responder, aunque —de acuerdo con su propia teoría — tales dificultades no deberían existir.

Es correcto concluir, pues, que la existencia de tales actos no se afirma sobre una base empírica cuando la gente, que debería experimentarlos con más frecuencia que los dolores de cabeza o el aburrimiento, no da cuenta de ellos; cuando el lenguaje común carece de términos para referirse a ellos o no es posible decidir cuestiones simples sobre su frecuencia, duración o vivacidad. La circunstancia de que Platón y Aristóteles nunca los mencionen a lo largo de sus elaboradas discusiones sobre la naturaleza del alma y las causas del comportamiento, no se debe a la obstinada postergación de ingredientes de la vida diaria, sino a la circunstancia histórica de que no estaban al tanto de una teoría particular cuya aceptación no descansa en el descubrimiento sino en la postulación de hechos fantasmales.

La segunda objeción es la siguiente. Se acepta que nadie puede observar las voliciones de otro, que sólo puede inferir la existencia de una volición a partir de la conducta externa observada y ello únicamente si se tienen buenas razones para pensar que dicha acción fue voluntaria y no refleja, o habitual, o el resultado de una causa externa. Dado que sólo se puede conjeturar que la acción fue querida, se sigue que ningún juez, maestro o padre, puede saber si las acciones que juzga merecen alabanza o reprobación. La cuestión no podría resolverse ni siquiera si el sujeto confesara —suponiendo que tales confesiones se hagan alguna vez—, que ha llevado a cabo una volición antes de hacer con su mano lo que hizo. La confesión es, en sí misma, otro acto muscular manifiesto. De esto resulta la curiosa



conclusión de que, aunque se introdujeran las voliciones para explicar cómo es que valoramos ciertas acciones, tal explicación no podría producirse. Si careciéramos de otros fundamentos para aplicar los conceptos que permiten valorar el comportamiento de los demás, no tendríamos justificativo para realizar ninguna inferencia que, partiendo de ellas, llegara a las voliciones que, supuestamente, le dan origen.

Tampoco podría sostenerse que el propio sujeto puede saber que su comportamiento externo es el efecto de una volición dada. Aun suponiendo que pudiera llegar a saber, sea por obra de su conciencia o por una supuesta introspección, que ha llevado a cabo el acto volitivo de querer apretar el gatillo antes de apretar el gatillo, esta circunstancia no probaría que fue efecto de su volición. Las conexiones entre voliciones y movimientos son misteriosas; de manera que, en lo que respecta al propio sujeto, su volición podría tener como efecto algún otro movimiento y el acto de apretar el gatillo, algún otro evento como causa.

En tercer lugar, sería impropio pasar por alto la admisión expresa de que las conexiones entre voliciones y movimientos son misteriosas. El misterio no es del tipo de los que pueden resolverse —como el de la causa del cáncer— sino de un tipo diferente. A los episodios que se supone que constituyen las vidas de las mentes se les atribuye un tipo de existencia diferente de la que poseen los que constituyen la vida de los cuerpos, no permitiéndose ningún puente entre ambos. El trato entre las mentes y los cuerpos presupone un encadenamiento que no puede producirse. Que haya relaciones causales entra en conflicto con una parte de la teoría; que no las haya, con otra. Tal como la teoría las describe, las mentes deben existir si se trata de explicar causalmente el comportamiento inteligente de los cuerpos humanos, pero de acuerdo con tal descripción, poseen una existencia sombría, caracterizada por encontrarse al margen del sistema causal al que pertenecen los cuerpos.

En cuarto término, aunque la función primaria de las voliciones es dar origen a los movimientos corporales, el argumento que pretende probar su existencia implica que los actos de voluntad también deben dar lugar a otros sucesos mentales. Las voliciones fueron postuladas como aquello que hace que las acciones sean voluntarias, resueltas, meritorias y malvadas. Pero predicados de este tipo no sólo se adscriben a movimientos corporales sino también a actos mentales. Se puede pensar con resolución e

imaginar con maldad. Se puede tratar de componer un sonsonete o de concentrarse, en forma digna de alaban/a, en el estudio del álgebra. En consecuencia, de acuerdo con la teoría, algunos procesos mentales se originan en voliciones. Pero. ¿qué decir de éstas? ¿Constituyen actos voluntarios o involuntarios de la mente? Es obvio que cualquier respuesta será absurda. Si no puedo evitar el deseo de apretar el gatillo, sería absurdo describir esa acción como voluntaria. Pero si mi deseo de apretar el gatillo es un acto voluntario, en el sentido propuesto por la teoría, entonces debe originarse en una volición previa y ésta de otra, y así *ad infinitum*. Para evitar esta dificultad se ha sugerido que "voluntaria" e "involuntaria" no se pueden predicar de las voliciones. "Volición" es de un tipo tal que no admite ninguno de esos predicados. Pero si esto es así, parecería que tampoco debe admitir predicados tales como "virtuosa", "malvada", "bueno" y "malo". Esta conclusión podría desconcertar a aquellos moralistas que utilizan las voliciones como fundamento de sus sistemas.

En síntesis, la teoría de las voliciones es una hipótesis causal adoptada por haberse supuesto, equivocadamente, que la pregunta "¿Qué es lo que hace que un movimiento corporal sea voluntario?", plantea un problema causal. De hecho, este supuesto no es nada más que una consecuencia particular del supuesto más general de que la pregunta "¿Cómo es que se aplican a los actos humanos los conceptos referentes a lo mental y al comportamiento?", es acerca de la causación de tal comportamiento.

Los defensores de la teoría deberían haber observado que, tanto ellos como cualquier persona sensata, saben cómo resolver problemas referentes al carácter voluntario o involuntario de las acciones, o a la determinación o indecisión de los sujetos, antes de haber oído hablar siquiera, de la hipótesis acerca de las causas ocultas de las acciones. Deberían haberse dado cuenta, entonces, que no estaban elucidando criterios en uso eficiente, sino que, admitiendo tácitamente su validez, trataban de correlacionarlos con acaecimientos hipotéticos surgidos de un modelo paramecánico. Sin embargo, esta correlación nunca podría por una parte, ser comprobada científicamente y, por la otra, nunca podría llegar a tener utilidad práctica o teórica, debido a que no sirve para ayudarnos a evaluar acciones porque depende de la validez de dichas evaluaciones. Tampoco podía servir para elucidar la lógica de los conceptos que permiten evaluar el comportamiento; su empleo inteligente es anterior a la

invención de dicha hipótesis causal.

Antes de despedir a la teoría de las voliciones es conveniente considerar algunos procesos familiares y auténticos que, a veces, son identificados erróneamente con las voliciones.

Con frecuencia dudamos qué hacer en un caso dado. Luego de considerar cursos alternativos de acción, elegimos uno de ellos. A veces se dice que "volición" significa ese proceso de optar por uno, de un conjunto de cursos de acción alternativos. Pero esta identificación no es adecuada porque la mayoría de los actos voluntarios no surge de situaciones de indecisión y no son, en consecuencia, el resultado de resolverlas. Además, es un hecho notorio que se puede decidir hacer algo y fracasar por una debilidad de la voluntad o porque surgen posteriormente circunstancias que impiden que se realice el acto elegido. Pero como la teoría no podría admitir que, a veces, las voliciones no culminan en acciones, deberían postularse otras operaciones para dar cuenta del hecho de que a veces se realizan actos voluntarios. Finalmente, sería posible adscribir predicados de valoración al proceso mismo de elección entre cursos de acción alternativos. Pero si, por ejemplo, el acto de elección puede ser descrito como voluntario, entonces, de acuerdo con esta posición, tendría que ser — a su vez — el resultado de la elección de una elección, y éste, de la elección de una elección de una elección. . .

Objeciones similares impiden identificar con las voliciones otros procesos familiares como son el decidirnos a hacer algo, o cambiar de idea, o de empeñarnos o esforzarnos por hacer algo. Puedo decidirme a levantarme de la cama o a ir al dentista; y puedo, apretando los puños y rechinando los dientes, empeñarme en hacerlo aunque es posible, pese a ello, que me eche atrás. Si la acción no se lleva a cabo, entonces, de acuerdo con la doctrina, la volición respectiva no se ha ejecutado. Además, los actos de decidirnos y de poner empeño en algo, pertenecen a la clase de actos elogiados o criticables, de modo que no pueden constituir el ingrediente específico que es la condición común de toda acción elogiada o criticable.

### (3) *LA DISTINCIÓN ENTRE VOLUNTARIO E INVOLUNTARIO*

Debe observarse que mientras que la gente común, magistrados, padres y maestros usan, en general, de cierta manera, las palabras "voluntario" e "involuntario", los filósofos lo hacen de otra manera.

"Voluntario" e "involuntario" son usadas ordinariamente —salvo algunas excepciones— como adjetivos que se aplican a acciones que no deberían haberse realizado. Discutimos si la acción de alguien fue voluntaria o no, únicamente cuando parece haber sido culpable de algo. Se lo acusa de haber hecho ruido y es culpable de ello si —por ejemplo— se rió voluntariamente. Si nos convence de que el acto fue involuntario, como un estornudo, presenta una excusa satisfactoria. De modo similar, sólo nos planteamos en la vida cotidiana cuestiones de responsabilidad cuando se culpa a alguien justa o injustamente. En este uso, tiene sentido preguntar si un niño fue el responsable de que sus deberes hubieran sido preparados en el momento debido. No preguntamos si fue culpable de que una larga suma se hiciera correctamente, porque sumar bien no constituye un agravio. Si la hace mal, puede llegar a convencernos de que no fue por culpa suya, si todavía no le ha sido enseñada la técnica para hacer tales cálculos.

En este uso ordinario es absurdo discutir si las actuaciones satisfactorias, correctas o admirables son voluntarias o involuntarias. No está en cuestión acusar o exculpar. Nadie debe confesarse culpable o presentar atenuantes; porque no somos acusados.

Pero los filósofos, al discutir qué es lo que hace que los actos sean voluntarios o involuntarios, se inclinan a considerar como voluntarias, no solamente acciones censurables sino también meritorias, no sólo lo que constituye la falta de alguien, sino también lo que puede reconocerse en su favor. Más adelante consideraremos las razones que explican esta extensión no intencional del sentido ordinario de "voluntario", "involuntario" y "responsable". Ahora, es interesante considerar algunas consecuencias que se siguen de ella. En el uso ordinario, decir que un estornudo es involuntario significa afirmar que el sujeto no pudo evitarlo, y decir que una carcajada fue voluntaria, que podría haberla evitado (esto no quiere decir que fue intencional, porque no nos reímos con un objeto determinado). El niño que sumó mal podría haber obtenido un resultado correcto. Sabía cómo conducirse, pero se condujo mal. Sabía hacer cierto tipo de nudo aunque, sin

quererlo, produjo otro. Su fracaso o lapso es producto de una falta suya. Pero cuando la palabra "voluntario" es usada en su extensión filosófica, esto es, cuando se consideran voluntarios no sólo los actos correctos o valiosos sino también los incorrectos y deleznable, parece seguirse, por analogía con el uso ordinario, que el niño que hace una suma conecta puede también ser descrito como habiendo sido "capaz: de evitarlo". Sería correcto, entonces, preguntar: ¿Podría haber evitado solucionar el problema?, ¿o haber evitado extraer las conclusiones adecuadas?, ¿o haber evitado atar correctamente un nudo?, ¿o haber comprendido una broma?, ¿o haber evitado ser bondadoso con tal niño? De hecho, nadie podría responder estas preguntas aunque a primera vista no es obvio por qué es incorrecto decir que alguien podría haber evitado hacer una suma adecuadamente, si es correcto decir que alguien podría haber evitado hacerlo incorrectamente.

La respuesta es sencilla. Cuando decimos que alguien podría haber evitado cometer un lapso o un error, o que lo hizo por culpa suya, queremos decir que sabía cómo hacer correctamente esa cosa o que tenía aptitud suficiente para hacerla, pero que no ejercitó ese conocimiento o esa aptitud. No trató de hacerla o, por lo menos, no lo trató con esmero. Pero cuando alguien ha hecho correctamente algo, no podemos decir que sabía cómo hacerlo incorrectamente o que tenía la aptitud de cometer errores, porque cometer errores no es el ejercicio de una aptitud, como tampoco lo es el cometer un desliz; cometemos errores cuando fracasa nuestro saber *hacer* algo. En cierto sentido de "podría", es correcto decir que una persona que ha sumado bien podría haberlo hecho mal, cuando no está exenta de la posibilidad de ser descuidada. Pero en otro sentido de "podría", preguntar "¿podría haberlo hecho mal?" significa "¿era usted lo suficientemente inteligente, bien entrenado y estaba concentrado en lo que hacía como para calcular erróneamente?" Pero ésta es una pregunta tan tonta como preguntar si los dientes de alguien son lo suficientemente duros como para ser rotos por una nuez.

El conjunto de problemas espurios que se conoce como el problema del libre albedrío, deriva, en parte, de esta extensión del uso de "voluntario" y de las aplicaciones equívocas que se siguen con respecto a los diferentes sentidos de "podría" y "podría haber evitado".

La primera tarea consiste en elucidar cuál es el significado de "voluntario", "involuntario", "responsable", "podría haber evitado", y "su culpa", en su uso no distorsionado, esto es, tal como se las emplea al decidir problemas

concretos de culpabilidad o de inocencia.

Si un niño ha hecho un nudo de cierto tipo, en vez de otro, aceptamos que fue una falta suya, si determinamos, en primer término, que sabía hacer el tipo de nudo indicado y, luego, que su mano no se vio forzada por ninguna coerción externa y que no habían otros factores que evitaran que hiciera el nudo que debía hacer. Establecemos que podía hacer el primer tipo de nudo determinado que le ha sido enseñado oportunamente, que ha practicado, que —comúnmente— consiguió hacerlo bien, que podría corregir a otros, si llega el caso, o, aun, que se avergonzó por haberlo hecho mal, corrigiendo lo hecho sin ayuda de otro. Descubrimos que no ha actuado bajo coerción, o atemorizado, o afiebrado, o con los dedos ateridos de frío, de la manera en que ordinariamente determinamos que estos acontecimientos excepcionales no han acaecido, porque son demasiado notables como para pasar inadvertidos, por lo menos para el niño en cuestión. El primer problema que debimos decidir no tiene nada que ver con el acaecimiento o el no acaecimiento de episodios ocultos en la corriente de conciencia del niño. Tal problema era el de si tenía o no la habilidad requerida para saber atar cierto tipo de nudos. No estábamos preguntando, en ese momento, si había llevado a cabo u omitido un comportamiento privado sino, únicamente, si tenía cierta aptitud susceptible de ser considerada inteligente, o si carecía de ella. No nos satisfizo el conocimiento —por otro lado inalcanzable— de la verdad o falsedad de una proposición particular causal en la que la causa era oculta y el efecto manifiesto, sino el conocimiento accesible de la verdad o falsedad de una proposición hipotética compleja y parcialmente general. En otras palabras, no nos satisfizo que él atara un nudo fantasmal de uno u otro tipo, detrás del telón, sino que pudiera atar un nudo real con su sogá y que lo habría hecho bien de haber prestado más atención a lo que estaba haciendo. El error fue culpa suya porque, sabiendo como atar el nudo, no lo hizo correctamente.

Consideremos ahora el caso de un acto que cualquiera admitiría que no se debe a una falta del sujeto. Un niño llega tarde a la escuela, y al preguntársele por qué lo hizo, contesta que salió de su casa a la hora habitual, que no se distrajo al ir a tomar el ómnibus, y que tornó el de todos los días; pero el vehículo se descompuso y no pudo terminar el recorrido. El niño corrió tan rápido como pudo para llegar a la escuela, pero ya era tarde. Claramente todas las etapas que ha cumplido el niño

eran, o bien las mismas que le permiten llegar al colegio a horario, o las únicas que tenía a su alcance para remediar los efectos del percance. No había otra cosa por hacer, y su maestro le recomendará adoptar la misma actitud en ocasiones futuras. Su llegada tarde no fue el resultado de un fracaso al hacer lo que era capaz de hacer, sino de una circunstancia que no pudo alterar. En este caso el maestro está juzgando una acción con referencia a las aptitudes y oportunidades del sujeto; su excusa es aceptada sobre la base de que no podría haber hecho nada mejor de lo que hizo. Todo el problema referente al carácter involuntario de su llegada tarde se decide sin pedírsele al niño que dé cuenta de lo que su conciencia e introspección le informaron respecto de la presencia o ausencia de alguna volición.

El caso no es diferente si las acciones que se atribuyen al sujeto son o implican la realización de soliloquios silenciosos o de otras operaciones en las que intervienen imágenes verbales o no verbales. Las mismas razones permiten atribuir un error de cálculo tanto al que lo hace mentalmente, como al que lo hace con lápiz y papel. El mismo reproche de descuido merece el error que se comete al comparar colores mentalmente, y al hacerlo en una tapicería. Si la gente pudo haber hecho algo mejor de lo que hizo, entonces podría haber evitado hacerlo tan mal como lo hizo.

Además de considerar el sentido corriente de "voluntario", "involuntario", "responsable", "mi culpa", y "podría" o "no podría evitar", debemos destacar el uso ordinario de expresiones tales como "esfuerzo de la voluntad", "fuerza de voluntad", e "irresoluto". Se dice que una persona se comporta con resolución cuando, al ejecutar tareas difíciles, delicadas o desagradables, trata de no disminuir sus esfuerzos, no se distrae, no se queja, no piensa demasiado o a menudo en su fatiga y temores, y no evita las consecuencias de lo que se ha propuesto hacer. Una persona irresoluta se distraerá o perderá interés fácilmente, llegando a convencerse a sí misma de que otra oportunidad será más adecuada para hacer lo que hace, o de que los motivos que la llevaron a iniciar la tarea no eran suficientemente importantes. Obsérvese que la circunstancia de que una decisión haya sido efectivamente tomada no forma parte de la definición de ser resolutivo o irresolutivo. El hombre resolutivo puede resistir firmemente las tentaciones que lo llevan a abandonar o a posponer su empresa, aunque nunca haya pasado por el proceso ritual previo de decidir mentalmente llevarla a cabo. Naturalmente, ese hombre estará dispuesto a

prestar reconocimiento a lo que él mismo u otros han hecho. El hombre irresoluto fracasará, con seguridad, en llevar a cabo sus decisiones, que pueden ser numerosas y buenas. Su falta de tenacidad se pondrá de manifiesto, también, al abandonar actividades que tampoco fueron precedidas por actos privados o públicos.

La fuerza de voluntad es una propensión cuyo ejercicio consiste en persistir en lo que se está haciendo, esto es, en no ser desviado de ello. Se es débil de carácter cuando se tiene muy poco de esa propensión. Las actividades en las que se ejercita la fuerza de voluntad pueden ser de cualquier tipo: intelectual o manual, de imaginación o administrativas. No es una disposición simple o, por ésta u otras razones, una disposición a llevar a cabo operaciones ocultas de un tipo especial. "Esfuerzo de voluntad" significa un ejercicio particular de tenacidad de carácter que ocurre cuando los obstáculos son muy grandes o las tentaciones notablemente fuertes. Tales esfuerzos pueden ser acompañados, aunque no es necesario que lo sean, por procesos especiales que –a menudo– presentan un carácter ritual, tales como exigirse a sí mismo hacer lo debido. Pero estos procesos no son modos en los cuales se muestra la resolución de hacer algo, sino maneras en las que se pone de manifiesto el temor de ser irresoluto.

Antes de dejar el análisis del concepto o conceptos de voluntariedad es necesario hacer dos observaciones adicionales: 1) Muy a menudo solemos oponer cosas hechas voluntariamente a cosas realizadas bajo cierta compulsión. Algunos soldados son voluntarios, otros son conscriptos; algunos marinos se hacen a la mar voluntariamente, otros son llevados mar afuera por el viento y la marea. En estos casos no surgen problemas de culpa o de inocencia. Cuando preguntamos si un soldado es voluntario o si está haciendo la conscripción, preguntamos si se enroló porque quería hacerlo o porque tuvo que hacerlo, en donde "tuvo que" implica "no importa lo que él quisiera". Al preguntar si el marino se hizo a la mar por propia voluntad o si fue llevado mar afuera, preguntamos si lo hizo intencionalmente o si hubiera ido a donde fue a dar aunque no lo hubiera querido. ¿Se habría detenido si hubiera recibido malas noticias o una advertencia del cuerpo de guardacostas?

En este uso, lo que es involuntario no puede ser descripto como un acto; ser llevado mar afuera o ser llamado a las filas es algo que le ocurre a una persona, no algo que hace. En este respecto la antítesis entre voluntario e



involuntario difiere de aquella en la que pensamos cuando preguntamos si es voluntaria o involuntaria la acción de alguien que hace un nudo o frunce el ceño. La persona que frunce el ceño involuntariamente no se ve forzada a hacerlo, como puede verse forzado un marino a navegar mar afuera; tampoco se ve forzado a hacer un nudo de cierto tipo el niño descuidado, como puede verse forzado el conscripto a alistarse en el ejército. Fruncir el ceño es algo que una persona hace, no se lo hacen a ella. De tal manera la pregunta "¿voluntario o involuntario?" significa, a veces, "¿realizó la persona el acto o le fue hecho a ella?"; a veces presupone que lo hizo, pero significa "¿lo hizo advirtiendo o sin advertir que lo estaba haciendo?" o "¿lo hizo intencionalmente o inadvertidamente, mecánicamente, o instintivamente, etc.?"

2) Cuando alguien hace algo voluntariamente, en el sentido de que lo hace intencionalmente o que trata de hacerlo, su acción refleja, sin duda, alguna cualidad o cualidades de la mente, dado que (y ésta no es una observación meramente verbal), en algún grado y de una manera u otra está atendiendo lo que hace. Se sigue también que si está bien equipado lingüísticamente, puede decir entonces, sin investigación o conjetura alguna, qué es lo que ha estado tratando de llevar a cabo. Como se argüirá en el Capítulo v, estas implicaciones de voluntariedad no traen consigo la consecuencia, a menudo supuesta, de una doble vida. Fruncir el ceño intencionadamente no es hacer una cosa en la frente de uno y, además, otra cosa en un lugar metafórico; no es hacer algo con los músculos que permiten mover las cejas y algo con algún órgano no corporal. Específicamente, no se fruncen las cejas provocando primero el esfuerzo de algún no-músculo oculto. "Frunció el ceño intencionadamente" no da cuenta del acaecimiento de dos episodios, sino de uno solo, aunque de distinto carácter del que da cuenta "Frunció el ceño involuntariamente"; por más que ambos actos de fruncir el ceño puedan ser fotografiados y aparezcan idénticos.

#### (4) *EL LIBRE ALBEDRÍO*

Se ha señalado ya que en algunas discusiones filosóficas referentes al carácter voluntario de las acciones, las palabras "voluntario", "involuntario" y "responsable", no son usadas con la restricción ordinaria a errores o errores visibles, sino con un sentido más amplio que incluye toda acción que ha de ser valorada favorable o desfavorablemente de acuerdo con criterios de

excelencia o admisibilidad. En ese uso filosófico se dice que alguien hace voluntariamente lo que corresponde y también lo que no corresponde; también se lo hace responsable no solamente de aquellas acciones por las que está sujeto a acusación sino también por las que le otorgan renombre. Dichas palabras se usan como un sinónimo de "intencional".

Los filósofos que recurren a este significado más amplio han tenido una fuerte razón intelectual para hacerlo. Han experimentado la necesidad de poseer un conjunto de términos mediante los cuales pudieran separar aquellas cosas o acontecimientos que son o plausibles o criticables, de aquellos otros respecto de los cuales no es adecuado hacer ni una ni otra cosa. Sintieron que, si carecieran de tal conjunto de términos, sería imposible enunciar cuáles son las condiciones de pertenencia al ámbito espiritual, dado que su carencia implicaría relegarlos al ámbito de la naturaleza.

La razón principal de esta preocupación por descubrir algún elemento peculiar presente toda vez que el espíritu está presente y ausente, cuando está ausente, fue el temor al espectro del Mecanicismo. Se pensó que las ciencias físicas habían establecido o estaban en vías de establecer que las cosas o sucesos del mundo físico se encuentran gobernados rígidamente por leyes cuya formulación no incluye términos valorativos. Se pensó que todos los acontecimientos externos estaban sujetos a los carriles de hierro de la causación mecánica. Su génesis, propiedades y desarrollo se explicaban o podrían explicarse en términos de fuerzas mensurables que, según se suponía, carecían de finalidad.

Para salvar la posibilidad de emplear conceptos de valoración, se debe mostrar que su campo propio de aplicación se encuentra más allá del mundo externo y, por tal razón, un mundo interno de fuerzas no mensurables y con finalidad parece ofrecer la solución. Al sostener que las "voliciones" son el resultado de fuerzas internas, fue natural suponer que la voluntariedad, definida en términos de la externalización de las voliciones, era el elemento común y específico que hace que los acontecimientos sean espirituales. Concordantemente, se distinguió a las proposiciones científicas de las proposiciones valorativas como describiendo, respectivamente, lo que acaece en el mundo externo y en el mundo interno –por lo menos hasta que los psicólogos proclamaron que sus aserciones eran descripciones científicas de lo que acaece en el mundo interno.

De esta manera, el problema de si los seres humanos son merecedores de alabanza o de reproche, fue entendido como el problema de si las voliciones son efectos de algo.

#### (5) EL ESPECTRO DEL MECANICISMO

Toda vez que una ciencia nueva obtiene sus primeros éxitos, sus acólitos entusiastas imaginan que el resto de los problemas puede ser resuelto extendiendo los métodos empleados por ella. En determinado momento, los teóricos imaginaron que el mundo no era nada más que un complejo de figuras geométricas; más adelante, que el mundo podría ser descrito y explicado mediante las proposiciones de la aritmética pura. Cosmogonías químicas, eléctricas, darwinianas y freudianas han gozado momentos brillantes, aunque breves; "por fin", dicen siempre los fanáticos, "podemos brindar, o al menos sugerir, la solución de todas las dificultades; y una solución que es –indudablemente– . científica".

Las ciencias físicas desarrolladas por Copérnico, Galileo, Newton y Boyle blindaron a los constructores de cosmogonías un asidero más prolongado y poderoso que el ofrecido por cualquiera de sus antecesores y predecesores. La gente aún se inclina a considerar a las leyes de la mecánica, no solamente como el tipo ideal de leyes científicas, sino, en algún sentido, como las leyes últimas de la naturaleza. Se inclinan a esperar o temer que las leyes biológicas, psicológicas y sociológicas serán algún día "reducidas" a leyes mecánicas, aunque no se aclara adecuadamente en qué consistiría tal "reducción".

He hablado del mecanicismo como un espectro. El temor experimentado por algunas personas con inclinaciones teóricas a que todo pudiera ser explicado mediante las leyes de la mecánica carece de fundamento; pero no a causa de su contingencia –que el temor de tales personas no alcanza a afectar– sino porque no tiene sentido hablar de tal contingencia. Es posible que los físicos encuentren un día respuesta a todos los problemas de la física, pero no todos los problemas son problemas físicos. Las leyes que han descubierto y las que descubrirán pueden, en un sentido metafórico, regir todo lo que acaece pero no decretarlo. En realidad ellas no decretan nada de lo que acaece; las leyes de la naturaleza no son *fiats*.

Un ejemplo puede elucidar esta observación. Un espectador científicamente entrenado, que no conoce el ajedrez u otro juego, observa un tablero cuando los jugadores realizan sus jugadas, sin ver que éstos las realizan. Después de cierto tiempo comienza a detectar algunas regularidades; las piezas conocidas como "peones" normalmente se mueven un solo casillero a la vez y siempre hacia adelante, salvo en casos especiales, en que se mueven diagonalmente. Las piezas conocidas como "alfiles" sólo se mueven diagonalmente, cualquier número de casilleros por vez. Los movimientos de los "caballos" siempre son en ángulo recto, y así sucesivamente. Después de mucha investigación, nuestro espectador conseguirá extraer todas las reglas del ajedrez y, recién entonces, se le mostrará que los movimientos de las piezas son realizados por personas a las que llamamos "jugadores". Entonces, se apenará por la esclavitud a que están sujetos. "Toda jugada que hacen", les dice, "está regida por leyes inviolables; desde el momento mismo en que uno de ustedes toma un peón, la jugada que hará con él es predecible en la mayoría de los casos. El curso total de lo que trágicamente denominan su «juego» se encuentra preordenado sin alternativas. Nada acaece que no pueda mostrarse como regido por una u otra de estas leyes inevitables. El juego está gobernado por una necesidad inflexible, que no deja lugar para la inteligencia o la atención. Es cierto que todavía no puedo explicar todos los movimientos que observo, en base a las reglas que he conseguido descubrir. Pero no sería científico suponer que fueran inexplicables. En consecuencia, debe haber otras reglas, que espero descubrir y que permitirán completar satisfactoriamente las explicaciones dadas hasta ahora." Los jugadores, por supuesto, se reirán y replicarán que aunque todas las movidas están regidas por reglas, ninguna está decretada por ellas. "Es cierto que si muevo mi alfil puede predecirse con certeza que me detendré en un casillero del mismo color que el de la partida. Esto puede ser deducido de las reglas, pero lo que no está establecido ni es deducible de ellas es si moveré el alfil en éste u otro momento del juego. Existe un amplio campo para que pongamos de manifiesto la inteligencia o la estupidez y para que pensemos y elijamos. Aunque nada de lo que acaece es contrario a las reglas, mucho de lo que ocurre es sorprendente, ingenioso o tonto; aunque las reglas son las mismas para todas las partidas de ajedrez que se han jugado, sin embargo casi todas ellas han tenido un desarrollo novedoso para los jugadores. Las reglas son inalterables pero las partidas no son uniformes. Las reglas prescriben lo que los jugadores no pueden hacer; todo lo demás está permitido, aunque muchas movidas permitidas serían una mala

táctica."

"Tampoco quedan otras reglas del juego que deban ser descubiertas, y las «explicaciones» que aún espera ofrecer de las movidas particulares no son explicables en términos de reglas sino de otras cosas, como, por ejemplo, la aplicación por parte del jugador de principios tácticos. El sentido según el cual una regla «explica» una jugada que se conforma a ella no es igual al sentido en que un principio táctico explica una jugada, aunque cada jugada que obedece a un principio táctico también obedece a una regla. Saber cómo aplicar principios tácticos presupone conocer las reglas del juego, pero está fuera de cuestión que tales principios sean «reducibles» a dichas reglas."

El ejemplo no pretende sugerir que las leyes de la física son similares a las reglas del ajedrez, porque el curso de la naturaleza no es un juego y sus leyes no son invenciones o convenciones de los hombres. Lo que esta ilustración pretende mostrar es el hecho de que no hay contradicción en decir que uno y el mismo proceso, tal como el movimiento de un alfil, se acomoda a dos principios de distinta clase y que ninguno de ellos es "reducible" al otro, aunque uno de ellos presuponga al otro.

Existen, en consecuencia, dos tipos distintos de "explicación", ninguno de los cuales es incompatible con el otro. Indudablemente, la explicación en términos de cánones tácticos presupone la que se da en términos de las reglas del ajedrez, pero no es deducible de estas reglas. Esto puede expresarse de otra manera. Un espectador podría preguntar —en cierto sentido de "por qué"—, por qué el alfil siempre concluye una jugada en un casillero que tiene el mismo color que el de salida. Podría responderse haciendo referencia a las reglas del ajedrez, incluyendo las que prescriben cómo debe formarse el tablero. Podría preguntar entonces, en otro sentido de "por qué", por qué un jugador en cierto momento del juego movió uno de sus alfiles (y no otra pieza) a un casillero (y no a otro). Se le podría contestar que fue para hacer que la reina de su oponente dejara de amenazar a su rey.

Palabras como "explicación", "ley", "regla", "principio", "por qué", "debido a", "causa", "razón", "rige", "es necesario", etc., tienen un ámbito de sentidos diferentes. El mecanicismo pareció constituir una amenaza, porque se supuso que el uso que se hacía de tales términos en las teorías de la mecánica era su único uso; que todas las preguntas que comienzan con

"por qué" podían responderse en términos de las leyes del movimiento. De hecho, parte de estas preguntas quizá pueda responderse en esos términos, pero el resto quizá no pueda responderse meramente con ellos.

Puede ser posible que, a lo largo de *La decadencia y caída del Imperio Romano*, Gibbon nunca haya violado las reglas de la gramática inglesa. Ellas rigen la totalidad del libro, aunque no decretaron lo que debió escribir ni el estilo en que lo debió hacer. Conociendo aquellas reglas y la obediencia que Gibbon les presta, un lector puede predecir, a partir del hecho de que una sentencia tiene por sujeto un nombre en plural, que su verbo también será en plural. Sus predicciones serán siempre correctas. Pero esto no nos lleva a pensar que la pluma de Gibbon obedecía un destino fatal. La gramática dice al lector que el verbo debe estar en plural, pero no cuál es el verbo que debe usarse.

Un pasaje cualquiera de *La decadencia y caída...* podría ser examinado según las reglas gramaticales, los cánones estilísticos y las reglas lógicas a que obedecen las palabras que lo componen. Entre estos diferentes tipos de principios no hay conflicto o competencia; todos se aplican al mismo material; todos pueden proporcionar elementos para predicciones correctas; todos pueden ser tenidos en cuenta para responder a preguntas de un esquema verbal como el de la siguiente: "¿por qué Gibbon escribió esto y no otra cosa?"

Los descubrimientos de las ciencias físicas excluyen del mundo físico la presencia de la vida, el sentimiento, el propósito o la inteligencia, tanto como las reglas gramaticales excluyen, de la prosa, el estilo o la lógica. Por cierto que aquellos descubrimientos no hablan de vida, sentimiento o propósito, pero tampoco hablan de estilo o de lógica las reglas gramaticales. Las leyes de la física se aplican a lo animado tanto como a lo inanimado, a la gente inteligente y a los idiotas; las reglas gramaticales se aplican tanto a un boletín meteorológico como a *La decadencia y caída...*, tanto a los razonamientos de un charlatán como a los de Hume.

El modelo favorito de un mundo mecanicista es el de las bolas de billar, que se mueven por el impacto de una en la otra. Sin embargo, el juego de billar presenta uno de los ejemplos más simples de una sucesión de eventos para cuya descripción los términos de la mecánica son necesarios pero no suficientes. Sin duda que, poseyendo un conocimiento exacto del

peso, forma, elasticidad y movimiento de las bolas, de cómo está hecha la mesa, y de las condiciones atmosféricas, es posible, en principio, de acuerdo con las leyes conocidas, deducir la próxima ubicación de las bolas a partir de su ubicación actual. Pero no se sigue de esto que las alternativas del juego se puedan predecir únicamente en base a esas leyes. El científico que ignora las reglas y tácticas del juego y la habilidad y planes de los jugadores podría predecir, al darse un golpe, las posiciones que tendrán las bolas antes de que se efectúe el próximo golpe; pero no podría predecir nada más. El propio jugador puede ser capaz de entrever con cierta probabilidad la jugada que hará porque conoce, quizá, la mejor táctica que debe aplicarse en situaciones como la que se le presenta, conociendo bastante, además, su propia habilidad, presencia de ánimo, astucia e intenciones.

Debe observarse que si el jugador tiene habilidad suficiente como para hacer que las bolas vayan a donde desea, debe tener un conocimiento de tipo elemental de los principios mecánicos que rigen el movimiento de las bolas. Su conocimiento para llevar a cabo sus intenciones no se contrapone con su conocimiento de leyes mecánicas, sino que depende de éste. Al valorar el juego que desarrolla, no está preocupado por el hecho de que los movimientos que imparte a las bolas estén regidos por leyes mecánicas; porque no podría existir ningún juego que exigiera habilidad si, *per impossibile*, los implementos del juego se comportaran al azar.

La interpretación actual, que no hace de las leyes naturales enunciados necesarios sino probabilísticos, es proclamada a veces como proporcionando un deseado elemento que muestra la falta de rigor en la naturaleza. Por fin, se dice a veces, podemos ser científicos al tiempo que aceptamos unas pocas ocasiones en las que se pueden usar adecuadamente conceptos valorativos. Este punto de vista ingenuo presupone que una acción no sería digna de recibir una crítica favorable o desfavorable a menos que fuera una excepción a las generalizaciones científicas; pero el jugador de billar no pide excepciones ni a las leyes de la física ni a las leyes del juego de billar. ¿Por qué debería hacerlo? Ellas no lo obligan a nada. Los temores expresados por algunos filósofos de la moral, en el sentido de que el avance de las ciencias naturales limita el campo en el que pueden ejercitarse virtudes morales, descansa en el supuesto de que es contradictorio decir que uno y el mismo

acontecimiento está regido, al mismo tiempo, por leyes mecánicas y por principios morales; supuesto tan falto de fundamento como el de que un jugador de golf no pueda, a la vez, adecuarse a las leyes balísticas y obedecer las reglas del golf y jugar con elegancia y habilidad. No solamente hay lugar para lo intencional, cuando todo se encuentra regido por leyes mecánicas, sino que no habría lugar para ello si las cosas no estuvieran regidas de esa manera. La posibilidad de predecir es una condición necesaria de todo plan de acción.

El mecanicismo es, en consecuencia, un mero espectro. Mientras queda mucho por elucidar respecto de los conceptos propios de la biología, la antropología, la sociología, la ética, la lógica, la estética, la política, la economía, la historiografía, etc., no hay necesidad de intentar el acto desesperado de substraer sus aplicaciones a nuestro mundo ordinario, proyectándolas a otro mundo postulado, o de establecer una diferencia entre lo que existe en la naturaleza y lo que existe en la no-naturaleza. No se requieren precursores ocultos de los actos manifiestos para alabar o criticar al sujeto por haberlos llevado a cabo; ni estaría exento de ellas, si existieran.

Los hombres no son máquinas; ni siquiera máquinas dirigidas por fantasmas. Son hombres, una tautología que a veces es digna de ser recordada. La gente a veces plantea preguntas tales como "¿Cómo hace mi mente para obtener que mi mano realice los movimientos adecuados?", y también: "¿Qué es lo que hace que mi mano haga lo que mi mente le indica hacer?" Preguntas de este tipo son formuladas con propiedad respecto de ciertos procesos complejos. La pregunta "¿que es lo que hace que la bala salga del caño?" se contesta adecuadamente con "la expansión de los gases en el cartucho"; la pregunta, "¿qué es lo que hace que el cartucho explote?", se responde haciendo referencia a la percusión en el detonador; y la pregunta "¿cómo es que mi acto de apretar el gatillo hace que el percutor dé en el detonador?" se responde mediante la descripción del mecanismo de resortes, palancas y seguros entre el gatillo y el percutor. De modo que cuando se pregunta "cómo hace mi mente para conseguir que mi dedo apriete el gatillo?", la forma de la pregunta presupone que está en juego un proceso complejo que abarca tensiones, distensiones y descargas, aunque esta vez de tipo "mental". Pero sea lo que fuere el acto u operación que se considera como la primera etapa del proceso causal que se postula, su ejecución debe ser descrita de la



misma manera como, en la vida ordinaria, describimos el hecho de apretar el gatillo por parte del tirador. Decimos simplemente "lo hizo" y no "lo hizo o sufrió un proceso que causó su acto".

Para concluir, es quizá importante advertir al lector acerca de una falacia muy común. La aceptación de que todo está sujeto a leyes mecánicas tiende, a menudo, a afirmar que la naturaleza es o bien una gran máquina o bien un conglomerado de máquinas. Pero, de hecho, hay muy pocas máquinas en la naturaleza. Las únicas que encontramos son las que hacen los seres humanos, tales como relojes, molinos de viento y turbinas. Hay algunos sistemas naturales que se parecen, de alguna manera, a tales máquinas, como los sistemas solares. Estos sistemas tienen funcionamiento propio y repiten indefinidamente la misma serie de movimientos. Funcionan, a diferencia de la mayoría de las cosas no manufacturadas, "como relojes". Es cierto que para fabricar máquinas debemos conocer y aplicar la mecánica, pero el invento de máquinas no consiste en copiar cosas que se encuentran en la naturaleza inanimada.

Aunque parezca paradójico, debemos buscar más bien en los organismos vivos los ejemplos naturales de sistemas autosuficientes y constantes. Los movimientos de los cuerpos celestes proporcionaron un tipo de "reloj". El pulso humano proporcionó otro. No es resabio de un mero animismo primitivo lo que hace que los niños indígenas piensen que las máquinas son caballos de hierro. Hay muy pocas cosas en la naturaleza a las que se parezcan tanto. Las avalanchas y el juego de billar están sujetos a leyes mecánicas, pero de ninguna manera se parecen a la forma de funcionamiento de las máquinas.

## IV - LA EMOTIVIDAD

### (1) INTRODUCCIÓN

EN este capítulo discuto algunos de los conceptos relacionados con la emotividad y el sentimiento.

Esta discusión es necesaria porque los que adhieren al dogma del fantasma en la máquina pueden aducir en su favor la aceptación, por parte de la mayoría de los filósofos y psicólogos, del punto de vista de que las emociones son experiencias internas o privadas. Se describe a las emociones como perturbaciones en la corriente de la conciencia que el sujeto no puede evitar aprehender directamente. En consecuencia, para los observadores externos son necesariamente inaccesibles. No acaecen en el mundo público y físico, sino en nuestro mundo secreto y mental.

Trataré de demostrar que bajo el rótulo "emotividad" se incluyen, por lo menos, tres o cuatro diferentes tipos de cosas, que denominaré "motivaciones" ("*inclinations*" [or "*motives*"]), "estados de ánimo", ("*moods*"), "conmociones", ("*agitations*" [or "*commotions*"]), y "sentimientos" ("*feelings*"). Las motivaciones y los estados de ánimo, incluyendo las conmociones, no son acontecimientos y, en consecuencia, no se manifiestan ni pública ni privadamente, son propensiones, no son ni actos ni estados. Sin embargo, son propensiones de tipos diferentes y las diferencias que existen entre ellas son importantes. Por otra parte, los sentimientos son acontecimientos, pero el lugar que deben ocupar en una descripción del comportamiento humano es muy diferente del que le atribuyen las teorías corrientes. A diferencia de las motivaciones, los estados de ánimo son, como las enfermedades y el estado del tiempo, condiciones temporarias que de alguna manera *aglutinan* acontecimientos, pero que no son en sí mismas acontecimientos.

### (2) SENTIMIENTOS VERSUS MOTIVACIONES

"Sentimientos" se refiere al tipo de cosas que a menudo la gente denomina "pasiones", "punzadas", "angustias", "palpitaciones", "arranques", "ansiedades", "dolores agudos", "depresiones", "ardores", "pesadumbres", "escrúpulos",

"anhelos", "abatimientos", "tensiones", "torturas" e "impactos". Comúnmente, cuando alguien da cuenta del acaecimiento de un sentimiento, lo hace en frases tales como "un arranque de compasión", "un impacto (de sorpresa)", o "una sensación de suspenso".

Es un hecho lingüístico de importancia que los nombres usados para sentimientos específicos tales como "punzada", "náusea" y "palpitación", también se usan como nombres de sensaciones corporales específicas. Si alguien dice que sintió una punzada, es pertinente preguntar si fue debida a su reumatismo o a su remordimiento, aunque dicha palabra no se usa necesariamente en el mismo sentido en contextos alternativos.

Hay otros respectos en los cuales hablamos, por ejemplo, de náuseas frente a algo, de modo análogo a aquellos en que hablamos de náuseas producidas por el mareo. En ambos casos estamos dispuestos a calificarlas de agudas o débiles, repentinas o prolongadas, intermitentes o permanentes. Un hombre puede estremecerse porque le duela "el alma" o porque le duela un dedo. Además, en algunos casos, estamos dispuestos a localizar, por ejemplo, el abatimiento propio de la angustia, en la boca del estómago; o la tensión que provoca la ira, en los músculos de la mandíbula o de los puños. Otros sentimientos que no estamos dispuestos a ubicar en ningún lugar determinado del cuerpo, como la sensación de orgullo, parecen penetrar la totalidad del cuerpo, de la misma manera que la sensación de fiebre.

James identificó audazmente los sentimientos con las sensaciones corporales; pero, para los propósitos que perseguimos, es suficiente mostrar que hablamos de los sentimientos de manera muy similar a como hablamos de 'las sensaciones, aunque es posible que exista un matiz metafórico en el primer caso que está ausente en el segundo.

Por otra parte, es necesario reconocer el hecho de que demos cuenta de los sentimientos en frases tales como "sensación de orgullo", distinguiendo entre una sensación de orgullo y una sensación de fiebre. Trataré de poner de manifiesto la relevancia de tales distinciones. Espero mostrar que, aunque es adecuado decir que alguien siente un arranque de compasión, su compasión no debe ser equiparada con el arranque o con una serie de ellos; del mismo modo que su fatiga no puede ser equiparada con su jadeo. De tal manera, el reconocimiento de que los arranques, puntadas, y otros sentimientos son sensaciones corporales, no produce consecuencias decepcionantes.

Por lo tanto, en un sentido de "emoción", los sentimientos son emociones. Pero hay otro sentido de "emoción" en base al cual los teóricos clasifican como emociones las motivaciones en base a las cuales se explican determinados comportamientos de nivel superior. Cuando se dice que un hombre es vanidoso, considerado, avaro, patriota, o indolente, se brinda una explicación de por qué su comportamiento, ensoñaciones y pensamientos se realizan de esa manera. Como, de conformidad con la terminología corriente, vanidad, bondad, avaricia, patriotismo e indolencia se consideran tipos de emociones, de ahí en más se las considera sentimientos.

Pero hay aquí una gran confusión verbal, asociada a una gran confusión lógica. Por empezar, ¿cuando se dice que alguien es vanidoso o indolente, las palabras "vanidoso" e "indolente" se usan para hacer referencia a peculiaridades más o menos duraderas de su carácter. En este uso podría decirse que ha sido vanidoso desde su infancia e indolente durante sus vacaciones. Su vanidad y su indolencia son propiedades disposicionales, que quedan de manifiesto en expresiones tales como "cada vez que situaciones de cierto tipo se han presentado, siempre o normalmente trató de hacerse notar", o "cada vez que se enfrentó con la posibilidad de hacer algo difícil o no hacerlo, eludió realizar la tarea difícil". Las oraciones que comienzan con "cada vez" no dan cuenta de acontecimientos singulares; los términos referentes a motivaciones, utilizados de esta forma, significan inclinaciones o propensiones y, en consecuencia, no pueden significar el acaecimiento de sentimientos. Son la expresión elíptica de propensiones hipotéticas generales de cierto tipo y no pueden ser interpretadas como narrando episodios categóricamente.

Podría objetarse, sin embargo, que, además de este uso disposicional de las palabras de motivación, debe existir también un uso activo de ellas. Para que alguien sea puntual, en el sentido disposicional del adjetivo, debe tratar de ser puntual en ocasiones particulares; y el sentido en que se dice que es puntual en un caso particular, no es el disposicional sino el activo de "puntual". "Trata de llegar a sus citas a la hora convenida", expresa una proposición hipotética general cuya verdad requiere la existencia de proposiciones categóricas verdaderas del tipo "Llegó a la cita de hoy a la hora convenida". De esta manera, puede argumentarse que, para que un hombre sea vanidoso o indolente, tienen que darse casos particulares de vanidad e indolencia que acaezcan en determinados momentos, y estos casos serán emociones o sentimientos reales.

Sin duda que este argumento prueba algo, aunque no lo que pretende probar. Si bien es verdad que decir que alguien es vanidoso es decir que es propenso a comportarse de determinada manera, no es verdad afirmar que los casos particulares de esta propensión consisten en que experimente determinadas sensaciones. Todo lo contrario. Cuando nos dicen que alguien es vanidoso esperamos que, en la primera oportunidad, se comporte de cierta manera peculiar, que hable mucho acerca de sí mismo, que busque la compañía de personas eminentes, que rechace toda crítica, que guste del halago, y que evite las conversaciones acerca del mérito de los demás. También lo suponemos acariciando sueños rosados acerca de sus propios éxitos, evitando el recuerdo de los fracasos pasados, y realizando planes para su encumbramiento. Ser vanidoso es tender a actuar de éstas y de otras innumerables maneras parecidas. Ciertamente que también suponemos que la persona vanidosa experimenta, en determinadas ocasiones, angustias y agitaciones. Suponemos que debe padecer un agudo abatimiento cuando alguna persona eminente olvida su nombre, y sentir su corazón henchido y alas en los pies, al enterarse de los contratiempos de sus rivales. Pero los sentimientos de desazón y alegría indican directamente vanidad, tanto como los actos manifiestos de fanfarronear, o los actos privados de ensoñación. En realidad, son mucho menos reveladores debido a las razones que expondremos más adelante.

Algunos teóricos objetarán que afirmar que un acto de fanfarronería es una forma directa de ejercitar la vanidad, es dejar de lado el factor más importante de la cuestión. Cuando se nos pregunta por qué alguien fanfarronea y le explicamos que lo hace porque es vanidoso, estamos olvidando que una disposición no es un evento y que, en consecuencia, no puede ser una causa. Lo que causa su acto de fanfarronería debe ser un evento que precede al comienzo de aquél. Debe ser llevado a realizar ese acto por algún "impulso" real, en este caso, un impulso de vanidad. De este modo, las actualizaciones inmediatas o directas de la vanidad son los impulsos específicos de vanidad y estos impulsos, a su vez, son sentimientos. Un hombre vano es aquel que tiene la tendencia a conocer en cada caso sus propios sentimientos de vanidad; ellos son los que lo llevan a fanfarronear o, mejor, a querer fanfarronear y, además, a hacer el conjunto de cosas que decimos que realiza por ser vanidoso.

Debe observarse que este argumento supone que explicar que un acto es

hecho por alguna razón, es ofrecer una explicación causal. Esto significa, a su vez, suponer que toda mente —en este caso la del fanfarrón— es el lugar de origen de causas específicas, y ésta es la razón por la cual se ha postulado el sentimiento de vanidad para constituir la causa interna de la acción manifiesta de fanfarronería. Más adelante mostraré que explicar que un acto ha sido realizado por alguna razón, no es análogo a decir que el vidrio se ha roto porque una piedra lo ha golpeado, sino afirmar que el vidrio se rompió cuando la piedra lo golpeó porque todo vidrio es frágil, que es de un enunciado de tipo diferente. Así como no existen otras actualizaciones de la fragilidad más que, por ejemplo, hacerse pedazos al recibir el golpe, tampoco es necesario postular otras actualizaciones de una vanidad crónica aparte de cosas tales como fanfarronear, soñar con éxitos posibles y evitar conversaciones acerca del mérito de los demás, en un momento dado. Pero antes de desarrollar este argumento deseo mostrar cuán poco plausible es el punto de vista de que, toda vez que alguien se comporta vanidosamente, tiene la experiencia de una "punzada" de vanidad? Para decirlo dogmáticamente: el hombre vano nunca siente vanidad. Indudablemente, cuando se ve frustrado, experimenta enojo, y cuando obtiene un éxito inesperado, se siente henchido de gozo. Pero no existe tal cosa como una experiencia que denominemos "sentimiento de vanidad". Por cierto que si existiera un sentimiento específico y reconocible de vanidad, del que el individuo vano tuviera experiencia constante, sería el primero en reconocer lo vano que es y no la última persona en darse cuenta de ello.

Tomemos otro ejemplo. Alguien se interesa por la lógica simbólica. Permanentemente lee libros y artículos sobre el tema, lo discute, resuelve problemas y deja de lado la lectura de otros temas. De acuerdo con el punto de vista que estamos discutiendo, dicho individuo debe tener experiencia, constantemente, de impulsos de un tipo específico, esto es, sentimientos de interés en la lógica simbólica; y si su interés es muy profundo, esos sentimientos deben ser muy agudos y frecuentes. En consecuencia, debe ser capaz de decirnos si son repentinos como una punzada, o duraderos como ciertos dolores, si se suceden varias veces por minuto o unas pocas veces por hora. También debe poder decirnos si los siente en la espalda o en la frente. Sin duda que la única respuesta que puede dar a estas preguntas sería que nunca se descubre a sí mismo teniendo experiencias peculiares cuando se dedica a su *hobby*. No puede darnos cuenta de

ningún sentimiento peculiar de interés en la lógica simbólica, aunque sí puede decirnos algo sobre su sentimiento de molestia, cuando debe interrumpir sus estudios, o la sensación de sacarse un peso de encima, cuando cesan las causas que le impiden realizarlos. Mientras su *hobby* se lleva a cabo regularmente, no experimenta ningún tipo de conmoción.

Supongamos, sin embargo, que tales sentimientos pudieran producirse cada dos o cada veinte minutos. Pese a ello podríamos encontrarlo discutiendo y estudiando su materia en los lapsos que se dan entre experiencia y experiencia. Y podríamos decir correctamente que la estudia con interés. Esta observación permite concluir que hacer algo en base a un motivo es compatible con verse libre de cualquier sentimiento particular mientras se actúa.

Por supuesto que las teorías comunes sobre la motivación no hablan tan crudamente acerca de escrúpulos, impulsos e incitaciones. Hay sentimientos de deseo, que denominamos "anhelos" y "ansias". Planteemos, pues, el problema desde otro punto de vista. ¿Es estar interesado en la lógica simbólica, equivalente a estar sujeto a, o a tener la inclinación a experimentar anhelos, o ansias? ¿Supone el estudio de la lógica simbólica, efectuado con interés, que se experimente una especie de "punzada" antes de que se comience a trabajar en cada paso de un problema? Si se ofrece una respuesta afirmativa, entonces la pregunta "¿qué es lo que motiva al estudiante a trabajar en el tema en los intervalos que hay entre 'punzada' y 'punzada'?" carece de respuesta. Y si decir que estaba muy interesado en la *lógica* significara que los supuestos sentimientos eran frecuentes y agudos, se seguiría la absurda consecuencia de que cuanto más interesado estuviera alguien en un tema, más alejada estaría su atención de él. Decir que un sentimiento o una sensación son "agudos", es decir que difícilmente no le prestemos atención, pero prestar atención a un sentimiento, no es la misma cosa que prestar atención a un problema de *lógica simbólica*.

En consecuencia debemos rechazar la conclusión del argumento que trataba de probar que las palabras de motivación son nombres de sentimientos o de inclinaciones a tener sentimientos. Pero, ¿qué inconveniente hay con el argumento a partir del cual se extrae esa con-

clusión?

Hay por lo menos dos sentidos diferentes en que se dice que un acaecimiento está "explicado" y, concordantemente, hay por lo menos dos sentidos diferentes en los que decimos que se produjo "porque tal o cual cosa fue el caso". El primer sentido es causal; preguntar por qué se rompió el vidrio, es preguntar cuál fue la causa de la rotura; y explicamos la rotura en este sentido, cuando decimos que recibió una pedrada. La cláusula "por qué" que aparece en la explicación da cuenta de un evento, esto es, de aquél que está en relación de causa a efecto con la rotura del vidrio.

Pero frecuentemente buscamos y obtenemos explicaciones de acaecimientos en un sentido distinto de "explicación"; preguntamos por qué el vidrio se rompió cuando fue golpeado por una piedra y se nos responde que fue debido a que el vidrio es frágil. Ahora bien, "frágil" es un adjetivo disposicional, lo que implica decir que afirmar que el vidrio es frágil, es afirmar una proposición hipotética general acerca del vidrio; de modo que cuando decimos que el vidrio se rompió cuando fue golpeado porque es frágil, "porque" no da cuenta de algo que acontece o de una causa, sino que afirma una proposición de tipo legal. Comúnmente, la gente dice que las explicaciones de este segundo tipo dan "razón" de, la rotura del vidrio.

¿Cómo funciona una proposición hipotética general de tipo legal? Aproximadamente dice que si el vidrio es golpeado fuertemente o sometido a torsión, etc., no se disolverá, dilatará o evaporará, sino que volará hecho pedazos. El hecho de que el vidrio vuele en pedazos en el momento determinado en que lo golpea una piedra, se explica, en este sentido de "explicar", cuando el primer acontecimiento —el impacto de la piedra— satisface el antecedente de la proposición hipotética general, y cuando el segundo acontecimiento —hacerse pedazos— satisface su consecuente.

Esto puede aplicarse a la explicación de acciones que surgen de motivaciones específicas. Cuando preguntamos "¿por qué alguien actuó de cierta manera?", esta pregunta podría —desde un punto de vista lingüístico— constituir una investigación sobre la causa de su actuación específica, o bien, sobre el carácter del sujeto, que permitiría



dar cuenta de por qué actuó de cierta manera en esa ocasión. Creo, como lo trataré de probar a continuación, que las explicaciones dadas en base a motivaciones son del segundo tipo y no del primero. Quizá es más que un mero hecho lingüístico que cuando alguien da cuenta del motivo que lo llevó a hacer algo, se dice, en lenguaje corriente, que está dando la "razón" de su actuación.) Debe también observarse que hay muchos tipos diferentes de explicaciones de las acciones humanas. Un movimiento puede ser explicado como siendo un reflejo, el acto de cargar la pipa como hecho por hábito, la contestación de una carta como motivada por algo. Algunas de las diferencias existentes entre hábitos, reflejos y motivos serán explicadas más adelante.

El problema es el siguiente: El enunciado "fanfarroneó debido a su vanidad", debería ser interpretado, desde cierto punto de vista, diciendo "fanfarroneó, y 'la causa fue que experimentara un sentimiento o impulso particular de vanidad". Desde otro punto de vista, debe ser interpretado diciendo "fanfarroneó al encontrar a otra persona, y que haya hecho eso satisface la proposición de tipo legal de que toda vez que tiene oportunidad de provocar admiración o envidia en los demás, hace lo que cree que producirá admiración o envidia".

El primer argumento que pueda ofrecer en favor de la segunda manera de interpretar tales enunciados, es que nadie podría llegar a saber o ni siquiera a conjeturar que la causa de la acción manifiesta de otro sea el acaecimiento, en él, de un sentimiento. Aunque el sujeto nos dijera, cosa que nunca ocurre, que ha tenido experiencia de un sentimiento de vanidad antes de su acto de fanfarronería, ésta sería una vivencia muy débil en razón de que tal sentimiento fue causa de la acción, dado que, por lo que sabemos, la causa fue uno cualquiera de mil acontecimientos simultáneos. Desde este punto de vista la atribución de motivos no sería susceptible de comprobación directa y ningún ser razonable confiaría en tal atribución. Sería como bucear en lugares donde se encuentra prohibido tirarse al agua.

De hecho, sin embargo, llegamos a determinar las motivaciones de los demás. El proceso de descubrimiento no está exento de error, pero esos posibles errores son salvables. Es algo así como un proceso inductivo que culmina en la afirmación de proposiciones de tipo legal que dan "razón" de acciones particulares. Lo que se afirma en cada caso es, o incluye, una proposición general hipotética. La atribución de un motivo a una acción

particular no es una inferencia causal a partir de un evento no observado, sino la relación de una proposición que da cuenta de un hecho con una proposición de tipo legal. En consecuencia, es similar a la explicación de las acciones y reacciones debidas a reflejos o a la explicación de la rotura de un vidrio debida a su fragilidad.

La forma en que una persona descubre sus propias motivaciones es la misma en que determina las motivaciones de los demás. La cantidad y cualidad de la información de que dispone difiere en ambos casos, pero sus elementos son, en general, del mismo tipo. Es cierto que posee una colección de recuerdos sobre sus acciones, pensamientos, imaginaciones y sentimientos pasados y que puede imaginarse a sí misma frente a situaciones y oportunidades que no han ocurrido en la realidad. De esta manera puede fundamentar las apreciaciones referentes a sus motivaciones en una información de la que carece al apreciar las de los demás. Por otra parte, es muy difícil que aquella apreciación sea imparcial, y el sujeto no se encuentra en una posición adecuada para comparar sus propias acciones y reacciones con las de los demás. En general se piensa que un observador imparcial y hábil puede juzgar mucho mejor las motivaciones, hábitos, aptitudes y habilidades que prevalecen en una persona, que la persona misma, punto de vista que se encuentra en oposición con la teoría que sostiene que cada sujeto tiene acceso privilegiado a los orígenes de sus propias acciones y que, debido a ello, está en condiciones de determinar sin inferencia o investigación algunas, cuáles son las motivaciones de su actuar, y cuál es el motivo de un acto particular.

Como veremos más adelante (Capítulo v), una persona que hace o padece algo, prestando atención a lo que hace o padece, comúnmente puede responder preguntas acerca de tal situación sin inferencia o investigación alguna. Pero lo que le permite ofrecer esas rápidas respuestas es lo mismo que permite, a menudo, a los demás, brindarlas. No tiene por qué ser un detective, pero tampoco tienen por qué serlo los demás.

Hay otro argumento que da apoyo a esta tesis. Interrogada una persona, podría responder que estaba cavando la tierra para encontrar larvas de cierto tipo de insectos, o que estaba buscando esas larvas para descubrir la fauna o flora de la que eran parásitas, o que estaba tratando de descubrir esta circunstancia para corroborar determinada hipótesis acerca de la selección natural de las especies. En cada caso, la persona expresa el motivo o la razón

que tiene para llevar a cabo cierta investigación. Y cada una de las razones que ofrece tiene un nivel de generalidad mayor que el de la que la precede. Cada situación está incluida en otra, de manera parecida a como las leyes de menor generalidad están incluidas en leyes más generales. No se trata en este caso de brindar una serie cronológica de etapas, aunque, por supuesto, esto podría hacerse si se formularan preguntas, distintas de las anteriores, tales como "¿Qué fue lo que hizo surgir en usted el interés en ese problema?, ¿o en aquél?".

Es posible que cualquier acción, tomada en sí misma, de la que se puede preguntar qué fue lo que la motivó, no haya sido hecha por ningún motivo, sino en razón de un hábito. Puede concebirse que todo lo que hago o digo, aunque quizá esta hipótesis sea siempre falsa, lo haya realizado sin haberles prestado atención. La realización de una acción en base a un motivo, es diferente de su realización por mero hábito. Pero el tipo de cosas que pertenece a una clase, también pertenece a la otra. Ahora bien, decir que una acción fue hecha por hábito, es, sin duda, decir que una disposición específica permite explicarla. Espero que nadie piense que "hábito" es el nombre de un evento interno peculiar o de una clase de eventos. En consecuencia, preguntar si un acto fue hecho por hábito o por ser bondadoso, es preguntar cuál de dos disposiciones específicas permite explicar dicho acto.

Finalmente, debemos considerar mediante qué comprobaciones trataremos de decidir cuáles son los motivos en base a los que una persona hizo algo. Por ejemplo, si alguien deja un empleo bien pago por un puesto público humilde, ¿realizó ese acto por patriotismo o para eximirse del servicio militar? Quizá comencemos interrogándolo, pero es muy poco probable, en este tipo de cuestiones, que las manifestaciones que nos haga a nosotros, o a sí mismo, sean francas. Podemos tratar a continuación, aunque sin tener el éxito garantizado, de considerar si sus palabras, acciones, turbaciones, etc., en ésta o en otras ocasiones concuerdan con la hipótesis de que es miedoso y poco propenso a una disciplina estricta. O si concuerda con la hipótesis de que el dinero le resulta indiferente y que sería capaz de hacer cualquier sacrificio para ayudar a ganar la guerra. Tratamos, pues, de establecer las características relevantes de su carácter, por inducción. Al interpretar su decisión particular en base a los resultados obtenidos inductivamente, esto es, al explicar por qué hizo lo que hizo, no lo presionamos a que recuerde las ansiedades, angustias y arranques de los que tuvo conciencia en su

momento. Probablemente ni siquiera nos preocupa por qué hayan acaecido. Y hay una razón muy especial para no prestar mucha atención a los sentimientos que ha tenido la persona cuyos motivos estamos investigando, y es que sabemos que sentimientos arrebatadores y frecuentes son experimentados por personas emotivas, cuyas acciones muestran claramente que su patriotismo es, por ejemplo, fácil y aparente. Sus corazones se destrozan cuando se enteran que la situación de su país es desesperada, pero su apetito no se ve afectado, ni tampoco el curso normal de sus vidas. Sus pechos se inflaman ante un desfile militar, pero evitan formar parte de la columna. Son como los espectadores teatrales o lectores de novelas, que sienten desazón, indignación, alegría y disgusto, con la diferencia que éstos se dan cuenta que están frente a una ficción.

En consecuencia, decir que cierta motivación es un rasgo del carácter de alguien, es afirmar que se inclina a hacer cierto tipo de cosas, a efectuar determinado tipo de planes, a dejarse llevar por su imaginación y también, por supuesto, a experimentar, en situaciones determinadas, cierto tipo de sentimientos. Decir que alguien hizo algo por determinado motivo, es decir que su acción —llevada a cabo en esa circunstancia particular— constituyó exactamente el tipo de cosa que era propenso a hacer. Es lo mismo que afirmar "él *haría* eso".

### (3) PROPENSIONES VERSUS CONMOCIONES

Muy diferentes de las propensiones son los estados mentales o anímicos de las personas que decimos se encuentran agitadas, molestas, confundidas, trastornadas. Estar ansioso, sobresaltado, impactado, excitado, convulsionado, estupefacto, en suspenso, agitado e irritado, son tipos de conmoción. Son conmociones cuyo grado de intensidad se mide en términos de mayor o menor violencia. Para cada una de ellas tiene sentido decir que alguien está demasiado molesto como para pensar o actuar con coherencia; demasiado sobresaltado como para articular palabra; o demasiado excitado como para concentrarse. Cuando se dice que alguien está mudo de sorpresa o paralizado por el miedo, se está describiendo la conmoción correspondiente, como extremadamente violenta.

Esta observación pone de manifiesto un aspecto de la diferencia existente

entre propensiones y conmociones. Sería absurdo decir que una persona estaba tan violentamente interesada en lógica simbólica que no podía llegar a concentrarse para estudiarla o que alguien sentía tanto patriotismo que no podía hacer nada en favor de su país. Las propensiones no son turbaciones y, por lo tanto, no pueden ser violentas o leves. Si alguien es filántropo o vanidoso, no puede decirse que esté confundido o trastornado por la filantropía o la vanidad, porque de ninguna manera se encuentra trastornado o confundido. Lo que ocurre es que es un ser unilateral. La filantropía y la vanidad no son temporales ni tormentas.

Como las palabras "confusión" y "conmoción" indican, los que se encuentran en tales condiciones están sujetos, para usar una metáfora aventurada, a fuerzas opuestas, estos dos tipos de conflicto se dan cuando una propensión choca con otra, y cuando una propensión se ve frustrada por la dura realidad. Quien desea vivir en el campo y al mismo tiempo trabajar en un empleo que sólo puede conseguirse en la ciudad, se ve frente a situaciones opuestas. A quien desea vivir y se está muriendo, los hechos le impiden hacer lo que quiere. Estos ejemplos muestran una faceta importante de las conmociones, esto es, que presuponen la existencia de propensiones que no son en sí mismas conmociones; del mismo modo que los remolinos presuponen la corriente de agua que no es, en sí misma, remolino. Un remolino es algo que requiere que se den, digamos, dos corrientes de agua, o una corriente de agua y una roca; una conmoción requiere que existan dos propensiones o una propensión y un impedimento fáctico.) Un dolor de cierto tipo, es sufrimiento interrumpido por la muerte; un suspenso de cierto tipo, es esperanza mezclada con temor. Para poder sentirse aguijoneado por el patriotismo y la ambición, la víctima debe ser, al mismo tiempo, patriota y ambiciosa.

Siguiendo a Hutcheson, Hume ponía de manifiesto —en parte— esta distinción entre propensiones y conmociones, cuando se dio cuenta de que algunas "pasiones" son intrínsecamente calmas, mientras que otras son violentas; también observó que una pasión del primer tipo podría transformarse en una pasión violenta. Esta antítesis entre "calma" y "violenta" sugiere una mera diferencia de grado entre dos cosas del mismo tipo. De hecho, las propensiones y las conmociones son cosas de diferente tipo. (Las conmociones pueden ser violentas o leves, las propensiones no pueden ser ninguna de estas dos cosas. Pueden ser relativamente fuertes o relativamente débiles, pero esta diferencia no reside en el grado en que se

ve afectado el sujeto, sino que hace referencia al grado de operatividad, que es una cosa distinta.) La palabra "pasión" fue usada por Hume para hacer referencia a cosas de dos tipos distintos.

Cuando decimos de alguien que es a la vez muy avaro y algo amante de la jardinería, parte de lo que decimos es que la primera motivación es más fuerte que la segunda, en el sentido de que su comportamiento interno y externo tenderá al enriquecimiento más que a la horticultura. Cuando surjan situaciones en que pérdidas financieras no muy fuertes sean acompañadas de un mejoramiento de su jardín, es muy probable que deje de lado las orquídeas y se dedique a cuidar su dinero. Pero también se dice más que esto. Para que alguien sea susceptible de ser descrito como un avaro, esta propensión debe dominar de manera similar todas o casi todas sus otras propensiones. La fuerza de las motivaciones está dada por sus fuerzas relativas enfrentadas con alguna otra motivación, con cualquier otra, o con la mayoría de ellas. En parte, están determinadas por la manera en que la gente da preeminencia a sus actividades internas y externas y —lo que es únicamente un paso particular— por el resultado de la pugna existente entre sus propensiones, cuando las circunstancias lo determinan, esto, es, cuando no se pueden hacer dos cosas a las cuales se es propenso) Decir que sus motivaciones tienen tal o cual fuerza, es decir que se inclina a dar preeminencia a una u otra de sus actividades.

A veces una motivación particular es tan fuerte que siempre, o casi siempre, domina a cualquier otra. El avaro o el santo sacrificarían todo, hasta la propia vida, antes que perder lo que más valoran. Si el mundo fuera apacible, tales seres nunca se verían seriamente perturbados, puesto que no existiría ninguna otra propensión lo suficientemente fuerte como para competir o entrar en conflicto con los deseos de sus corazones. Nunca podrían estar en desacuerdo consigo mismos.

Ahora bien, uno de los usos más corrientes de "emoción", "emotivo", "movido a...", etc., es el de describir las perturbaciones u otras situaciones anímicas a las que están sujetas las personas de tiempo en tiempo. "Persona muy emotiva" se usa comúnmente para designar a alguien que se desespera, se entusiasma, o se conmociona frecuente o violentamente. Si, por alguna razón, se elige a este sentido de "emoción" como el significado propio o corriente, entonces las motivaciones o propensiones no son, de ninguna manera, emociones. La vanidad no sería una emoción

y, en cambio, lo sería el estar mortificado; estar interesado en la lógica simbólica no sería una emoción, y sí lo sería el sentirse aburrido por otros temas. En realidad, no tiene importancia tratar de eliminar ambigüedades de la palabra "emoción", de manera que es mejor decir que las motivaciones son, si se desea, emociones, aunque no en el sentido en que lo son las conmociones.

Debemos distinguir dos maneras diferentes de usar palabras tales como "preocupado", "entusiasmado" y "turbado". A veces las usamos para significar estados de ánimo pasajeros, como cuando decimos que alguien se sintió turbado durante algunos minutos o <sup>^</sup>preocupado durante una hora. A veces las usamos para expresar que se es susceptible a tener ciertos estados de ánimo, como cuando decimos que alguien se turba ante el halago, esto es, que toda vez que se lo halaga no deja de turbarse. De manera similar, "reumático" significa a veces "tener un ataque de reumatismo". "Irlanda es un país lluvioso" puede querer decir que está lloviendo a cántaros en Irlanda en ese momento, o que, comúnmente, allí llueve mucho. Claramente, las susceptibilidades a tener determinados estados de ánimo están en el mismo plano que las propensiones. Ninguna de las dos es un acaecimiento. La ansiedad por la posibilidad de una guerra o el dolor por la muerte de un amigo, pueden signar a una persona por meses o por años. Durante ese lapso mantendrá su ansiedad o su dolor.

Decir que alguien ha estado enojado durante varios días o semanas debido a las críticas que otro le ha hecho, no significa decir que en cada instante de ese lapso ha estado anímicamente dispuesto a hacer actos mezquinos, a tener ideas perversas o a experimentar sensación de cólera, porque, cada tanto, ha estado dispuesto anímicamente a comer, a dedicarse a sus tareas habituales, y a practicar sus deportes favoritos. Lo que significa es que es propenso a sentir enojo, a mantenerse en un estado tal que no pueda evitar insistir en la injusticia de que ha sido objeto, que, intermitentemente, sueña con venganzas, que trate de atribuir a su crítica determinados motivos o que reconozca alguna veracidad a las críticas que se le formularon. Decir que se mantiene en ese estado es describirlo en términos disposicionales. Cuando las susceptibilidades a tener ciertos estados de ánimo son crónicas se convierten en rasgos del carácter de una persona.

Pero, ¿qué tipo de descripción estamos formulando cuando decimos que alguien se encuentra en cierto estado de ánimo en un momento dado, y por un período más o menos prolongado? Parte de la respuesta a esta pregunta se dará en, la sección 4 de este capítulo. Por ahora es suficiente mostrar que aunque los estados de ánimo, lo mismo que las enfermedades y los estados del tiempo, son condiciones relativamente breves, no constituyen episodios determinados, aunque ciertos episodios resulten de ellos. Del hecho de que alguien haya estado indigesto durante una hora no se sigue que durante ese lapso haya sufrido un dolor constante o una serie de dolores breves. Quizá no ha tenido ningún dolor. Tampoco se sigue que se haya sentido mal, que haya evitado comer o que se haya puesto pálido. Es suficiente que uno u otro de estos acaecimientos relevantes se haya dado. No existe un único episodio cuyo acaecimiento sea la solución necesaria y suficiente de "estar indigestado". "Indigestión" no hace referencia, en consecuencia, a tal episodio único. De la misma manera, una persona huraña o jocosa puede o no decir ciertas cosas, hablar con cierto tono de voz, gesticular de determinada manera, tener ciertas expectativas o determinados sentimientos. Ser huraño o jocoso requiere la realización de alguna de éstas u otras acciones y reacciones relevantes, pero ninguna de ellas es una condición necesaria y suficiente para serlo. "Hurañía" y "jocosidad" no hacen referencia, en consecuencia, a ninguna acción o reacción específicas.

Ser huraño es estar dispuesto a actuar o a reaccionar de maneras que, aunque fácilmente reconocibles, sólo pueden describirse con vaguedad toda vez que se dan situaciones de determinado tipo. Esto muestra que palabras como "tranquilo" y "jovial" o palabras como "problematizado" y "nostálgico" hacen referencia a tendencias. Escandalizarse o asustarse, aunque más no sea por unos segundos, es —en ese momento— estar propenso a hacer cosas tales como ponerse rígido o gritar, o ser incapaz de concluir una frase o de recordar dónde se encuentra la salida para caso de incendio.

Por cierto que no vamos a decir que alguien se encuentra en un estado de ánimo particular a menos que acaezca un número determinado de episodios relevantes. "Está agresivo", tanto como "está nervioso" no significan, meramente, "él haría...", o "él no podría...", sino que hacen referencia a comportamientos efectivos, tanto como a disposiciones. Mejor dicho: hacen referencia a comportamientos efectivos que actualizan dichas



disposiciones. Explican lo que está ocurriendo y permiten predecir "lo que ocurrirá si..." o "lo que habría ocurrido si..." Es como decir "el vidrio era lo suficientemente frágil como para quebrarse cuando la piedra lo golpeó".

Pero aunque las conmociones, como otros estados de ánimo, constituyen inclinaciones, no son propensiones a actuar intencionalmente de determinadas maneras. Una mujer angustiada se retuerce las manos, pero no decimos que la angustia sea la razón que la determine a retorcerse las manos intencionadamente. Tampoco preguntamos con qué fin una persona que se encuentra en una situación embarazosa, se ruboriza, tartamudea, se incomoda o se inquieta. Quien gusta hacer caminatas, camina porque quiere hacerlo, pero cuando alguien se asombra, no frunce el ceño porque quiera, aunque un actor o un ser hipócrita puede fruncir su ceño queriendo aparentar asombro. La razón de estas diferencias es simple. Estar confundido no es como estar sediento frente a un vaso de agua, sino más bien estar sediento y no encontrar agua o encontrar agua salobre. Es querer hacer algo y al mismo tiempo no poderlo realizar, o querer hacer algo y al mismo tiempo no quererlo. Es la conjunción de una tendencia a comportarse de cierta manera con la inhibición de poder hacerlo. El sujeto conmocionado por algo no puede pensar qué debe hacer o qué tiene que pensar. El comportamiento sin finalidad precisa, o vacilante, lo mismo que una parálisis de movimientos, no es un síntoma de conmoción, de la misma manera que hacer una broma no es un síntoma del sentido del humor, sino una actualización de él.

En consecuencia, las motivaciones no son conmociones, ni siquiera conmociones leves. Tampoco las conmociones son motivaciones. Aquéllas presuponen motivos o, mejor, presuponen inclinaciones de nuestro comportamiento, de las cuales los motivos constituyen el tipo más interesante. También son estados conflictuales el choque de hábitos con otros hábitos, con situaciones poco propicias o con motivaciones. Ésta sería la situación en que se vería el fumador inveterado al desfilar, al no poder conseguir fuego, o en un teatro. Sin embargo, hay una cuestión lingüística que es origen de alguna confusión. Hay algunas palabras que significan, a la vez, propensiones y conmociones; además, hay otras que significan únicamente conmociones y otras que sólo significan propensiones. Palabras como "inquieto", "ansioso", "angustiado", "excitado", "asustado", siempre hacen referencia a conmociones. Frases como "amante de la pesca", "amante de la jardinería", "amante de la

figuración", nunca hacen referencia a ellas. Pero palabras como "amor", nostalgia", "deseo", "orgullo", "anhelo", y muchas otras, hacen referencia a veces a propensiones simples y a veces a conmociones, que son el resultado de aquellas propensiones y las interferencias que se producen en ocasión de su ejercicio. Así, "hambriento", en el sentido de "tener apetito", significa, aproximadamente, "está comiendo o comería a dos carrillos", etc., pero este sentido es diferente que cuando decimos que una persona está "demasiado hambrienta para poder concentrarse en lo que está haciendo". El hambre, en este segundo sentido, es una aflicción que requiere para su existencia, la conjunción de apetito con la imposibilidad de comer. De manera similar, el sentido en que un niño teme a su dentista es diferente del sentido en que decimos que está mudo de miedo al tener que extraerse, inesperadamente, una muela.

Con ánimo de evitar posibles reservas, debo señalar que no todas las conmociones son desagradables. La gente se expone, voluntariamente, al suspenso, a la fatiga, a la incertidumbre, a la perplejidad, al temor y a la sorpresa, cuando pesca, rema, viaja, resuelve palabras cruzadas o adivinanzas, practica alpinismo o hace bromas. Que las pasiones, raptos, sorpresas y alegrías son conmociones, lo muestra el hecho de que podemos decir que alguien está demasiado apasionado, o alegre como para actuar, pensar o hablar con coherencia. En este caso, hablamos de él como motivado en el sentido de "conmovido" y no en el de "ser afecto a hacer o a obtener algo".

#### (4) ESTADOS DE ANIMO

Comúnmente decimos de la gente que, en determinado momento y durante períodos más o menos largos, tiene cierto estado de ánimo. Decimos, por ejemplo, que alguien está deprimido, feliz, pero comunicativo o inquieto, durante unos minutos o durante días. Únicamente cuando un estado de ánimo es crónico usamos palabras referentes a estados de ánimo como descripciones de su carácter. Alguien puede estar melancólico ahora y, sin embargo, no ser una persona melancólica.

Al decir que tiene cierto estado de ánimo, decimos algo bastante amplio; no afirmamos que está permanente o frecuentemente haciendo una única cosa o experimentando su único sentimiento, sino que se encuentra en un

estado tal como para decir, hacer y sentir una amplia variedad de cosas. Cuando una persona se siente contenta, está dispuesta a hacer más bromas que de ordinario, a gozar las bromas de los demás, a solucionar problemas importantes sin sentir ansiedad, a entusiasmarse con juegos intrascendentes, y cosas similares.

El estado de ánimo momentáneo de una persona es diferente de las motivaciones que pueda tener. Podemos decir que es ambiciosa, leal a su partido, humana e interesada en entomología y que es todas estas cosas, en cierto sentido, al mismo tiempo. No es que tales propensiones sean estados o acaecimientos simultáneos desde que no son ni acaecimientos ni estados. Pero si se presentara una situación tal que, al mismo tiempo, pudiera mejorar su situación y ayudar a su partido, haría ambas cosas, y no solamente una con exclusión de la otra.

Por el contrario, los estados de ánimo monopolizan. Decir que alguien tiene determinado estado de ánimo significa decir —con algunas reservas en cuanto a los estados de ánimo complejos— que está en aquel estado y no en otro, estar dispuesto a actuar y a reaccionar de cierta manera es, también, no estar dispuesto, a actuar o a reaccionar de otras maneras. Estar con ganas de charlar, significa no estar con ganas de leer, escribir o cortar el césped. Hablamos acerca de los estados de ánimo con términos parecidos, y a veces similares, a los que empleamos para hablar del estado del tiempo, y viceversa. No hacemos referencia ni a los estados de ánimo ni al tiempo a menos que sean cambiantes. Si cae ahora un chaparrón entonces no está lloviznando. Si Fulano estaba taciturno ayer a la tarde, entonces no estaba alegre, triste, tranquilo, o sociable. Más aún. De la misma manera que el estado del tiempo de esta mañana en un pueblo determinado afectó a sus alrededores, el estado de ánimo de una persona en un período determinado tiñe todas o la mayoría de sus acciones en ese lapso. Su trabajo y sus diversiones, su forma de hablar y sus gestos, su apetito y sus ilusiones, todos ellos reflejan su susceptibilidad, jovialidad o depresión. Cualquiera de ellos puede servir de barómetro para los otros.

Unas palabras que hacen referencia a estados de ánimo significan inclinaciones a corto plazo. Pero difieren de las palabras que hacen referencia a motivaciones no solamente en ese aspecto sino también en la posibilidad de usarlas para caracterizar la personalidad de alguien

durante ese breve lapso. Así como un barco navega hacia el sur, se balancea y vibra, toda la persona está nerviosa, serena o triste. Tenderá a describir al mundo entero como amenazante, agradable o gris. Si está jovial encontrará todo color de rosa. Y si está fastidiosa, no solamente le parecerán molestos el tono de voz de su patrón y los cordones de sus zapatos, sino que todo le producirá el mismo efecto.

Las palabras que hacen referencia a estados de ánimo se clasifican, comúnmente, como nombres de sentimientos. Pero si la palabra "sentimiento" se usa con algún grado de estrictez, esta clasificación es totalmente errónea. Decir que alguien está feliz o disconforme no es, meramente, decir que tiene, frecuente o continuamente, accesos de entusiasmo o sensación de incomodidad. Ni siquiera es decir esto. Porque si se nos dijera que la persona no ha tenido tales experiencias no tendríamos por qué considerar que nuestras afirmaciones originales eran falsas. Ni tampoco nos mostraríamos satisfechos respecto de su estado de felicidad o disconformidad si el propio sujeto admitiera que ha tenido esas sensaciones aguda y frecuentemente. La sensación de incomodidad, por ejemplo, podría ser síntoma de indigestión o de intoxicación.

En un sentido estricto, los sentimientos son cosas que van y vienen, que crecen y se desvanecen en unos pocos segundos; apuñalan o "gruñen", los sentimos en todo nuestro ser o en alguna parte de él. La víctima puede decir que sigue experimentando sus dentelladas, o que sólo las siente cada tanto. Nadie describiría su estado de felicidad o disconformidad en términos similares. Diría que se siente feliz o disconforme, pero nunca que sigue sintiendo o que siente permanentemente felicidad o disconformidad. Si alguien está demasiado alegre como para prestar oídos a un desaire, esto no significa que esté experimentando un sentimiento tan violento que no pueda pensar en otra cosa, ni siquiera en el desaire. Por el contrario, goza mucho más que de costumbre lo que hace y lo que piensa, incluyendo su pensar en el desaire. No le importa pensar en él como le importaría normalmente.

Las razones para clasificar los estados de ánimo como sentimientos, parecen ser dos. 1) Los teóricos se han sentido obligados a colocarlos en uno de los tres casilleros permitidos: pensamiento, voluntad y sentimiento, y como no pueden ser ubicados en los dos primeros, deben entrar en el tercero. No es necesario perder el tiempo analizando esta

razón. 2) Quien se encuentra en un estado de pereza, alegría, o depresión puede, con perfecto rigor idiomático, describirlo, diciendo: "siento pereza" o "estoy empezando a sentirme alegre", o "todavía me siento deprimido". ¿Cómo es posible que tales expresiones sean lingüísticamente correctas, a menos que den cuenta del acaecimiento de sentimientos? Si "siento un cosquilleo" expresa el sentimiento de cosquilleo, ¿cómo es posible que "siento voluntad de hacer cosas" no exprese un sentimiento correspondiente?

Pero este último ejemplo hace que el argumento empiece a sonar poco plausible. La voluntad no es, obviamente, un sentimiento. De modo similar, si un paciente dice "me siento enfermo" o "me siento mejor" no clasificaremos por ello a la enfermedad o a la convalecencia como sentimientos. "Se sintió estúpido", "se sintió capaz de subir al árbol", "se sintió desmayar", son otros tantos usos del verbo "sentir" en los que sus complementos no son nombres de sentimientos. Antes de volver al análisis de las relaciones de "sentir" con las palabras que hacen referencia a estados de ánimo, debemos considerar algunas diferencias entre afirmaciones tales como "siento un cosquilleo" y "me siento enfermo".(Si una persona siente un cosquilleo, lo tiene. Y si lo tiene, lo siente. Pero si se siente enfermo puede no estar enfermo, y de estarlo puede muy bien no sentirse mal. Sin duda, una persona que se siente enferma ofrece alguna evidencia respecto de que está enferma; pero sentir un cosquilleo es tan evidencia de tenerlo como dar un golpe lo es respecto del acaecimiento del mismo. En "sentir un cosquilleo" y "dar un golpe", "cosquilleo" y "golpe" son acusativos de los verbos "sentir" y "dar". Verbo y acusativo son dos expresiones para la misma cosa, como lo son en casos tales como "soñé un sueño" y "pregunté una pregunta".

Pero "enfermo" y "capaz de trepar a un árbol" no son complementos del verbo "sentir" y por eso no significan, sobre una base puramente gramatical, sentimientos. Es sobre esta base que "cosquilleo" significa un sentimiento. Otra observación estrictamente gramatical muestra lo mismo. ¿No tiene importancia que diga "siento un cosquilleo" o "tengo un cosquilleo", pero "tengo..." no puede ser completada con "...enfermo", "...capaz de trepar a un árbol", "...feliz", o "...disconforme". Si tratamos de replantear el paralelismo verbal trayendo a cuento los nombres abstractos correspondientes, encontramos otra incongruencia. "Siento felicidad", "tengo una enfermedad", o "siento capacidad para hacer algo", no

significan lo mismo, si significan algo, que "me siento feliz, enfermo o capaz de hacer algo".

Por otra parte, además de las diferencias existentes entre los distintos usos del "siento...", también existen importantes analogías. Si alguien dice que tiene un cosquilleo, no le exigimos que nos lo pruebe, ni le pedimos que se asegure de ello. Anunciar un cosquilleo no es como proclamar el resultado de una investigación. Un cosquilleo no se detecta mediante la observación cuidadosa ni se infiere de ciertos datos. Tampoco elogiamos el poder de observación o de razonamiento de quienes nos hacen saber que sienten cosquilleos, punzadas, o palpitaciones. Lo mismo puede decirse de las expresiones de estados de ánimo. Si alguien dice "me siento aburrido" o "me siento deprimido", tampoco le exigimos que lo pruebe ni que se asegure de ello. Podemos objetarle que nos está engañando o que se está engañando a sí mismo, pero no podemos acusarlo de no haber tenido suficiente cuidado en sus observaciones o de haber sido descuidado en sus inferencias, dado que no pensamos que su afirmación dé cuenta de observaciones o que sea una conclusión. El sujeto no es un detective malo o bueno, dado que no es un detective. Nada nos sorprendería más que oírle decir "me siento deprimido" en el tono de voz, seguro y solemne, propio de un detective o de un médico clínico, aunque este tono de voz sea congruente con "me sentiría deprimido" y "se siente deprimido". Si la afirmación va a funcionar adecuadamente, debe ser dicha en un tono de voz concordante con el estado; debe ser transmitida a un ser que nos comprenda y no a un investigador. Decir "me siento deprimido" es hacer una de las cosas –en este caso de tipo lingüístico– que nos lleva a hacer ese estado de ánimo. No pretende proporcionar una premisa científica sino ensayar, lingüísticamente, un "mimo". Ésta es la razón por la cual, si tenemos alguna duda, no preguntamos "¿es real o no?", "¿es verdadero o es falso?", "¿tiene fundamento o no?", sino "es sincero o simulado?". La expresión lingüística de los estados de ánimo no requiere perspicacia, sino franqueza. Viene del corazón y no de la cabeza. No es un descubrimiento, sino un abrirse voluntariamente a otro.

Por supuesto que la gente tiene que aprender a usar tales expresiones con propiedad y es posible que no aprenda bien las lecciones. El aprendizaje se basa en las discusiones corrientes sobre el estado de ánimo de los demás y en los casos fructíferos que ofrecen las novelas y el teatro. De esas mismas fuentes se aprende cómo engañar a los demás y cómo

engañarse a sí mismo mediante expresiones hechas en el debido tono de voz, acompañadas de otros recursos teatrales.

Si planteamos ahora el problema epistemológico respecto de cómo descubre una persona en qué estado de ánimo se encuentra, podemos responder que lo descubre, lo que podría no ser el caso, de manera similar a como nosotros lo hacemos. Como hemos visto, una persona no gime "me siento aburrido", porque ha descubierto que lo está, como tampoco bosteza el que tiene sueño porque ha descubierto que desea ir a dormir. Más bien, así como quien tiene sueño lo descubre al apreciar, entre otras cosas, que bosteza constantemente, la persona aburrída lo descubre si ése es el caso, cuando se encuentra con que dice a los demás y a sí mismo "me siento aburrido" o "¡qué aburrido que me siento!" Tal expresión no es meramente un índice más, entre otros, sino el primero y mejor, ya que si se la pronuncia voluntariamente se pretende que otros la escuchen y la comprendan. No requiere investigación alguna.

En algunos respectos, expresiones referentes a estados de ánimo como "me siento alegre", se parecen mucho más a expresiones como "siento un cosquilleo" que a expresiones como "me siento mejor" o "me siento capaz de trepar al árbol". Así como sería absurdo decir "siento un cosquilleo, pero puede ser que no lo tenga", también, en circunstancias comunes sería absurdo decir "me siento alegre, pero puede ser que no lo esté". En cambio no sería absurdo decir "me siento mejor, pero quizá esté peor" o "me siento capaz de trepar al árbol, pero quizá no lo pueda hacer".

Esta diferencia puede mostrarse de otra manera. A veces, es natural decir "me siento capaz de comerme una vaca" o "siento que mi temperatura ha vuelto a ser normal". Pero sería tan poco natural, si lo es de alguna manera, decir "me siento como si estuviera abatido" o "me siento como si estuviera aburrido", como lo es, decir "siento como si tuviera un dolor". No se ganaría mucho discutiendo con mayor extensión por qué se usa el verbo "sentir" de maneras tan diferentes. Hay muchas otras formas en que también se lo puede usar. Puedo decir "sentí algo duro en el colchón", "sentí frío", "sentí extrañeza", "sentí endurecer mis mandíbulas", "sentí crecer mi apetito", "sentí que algo importante estaba por ocurrir", "me sentí como en casa", "sentí que algo le pasaba". Una característica común a la mayoría de estos usos es que el que habla no desea que se le formulen preguntas al respecto, porque las mismas o no podrían

responderse o no podrían formularse. Que sintió algo, es suficiente para terminar con algunas discusiones; que meramente sintió algo, basta para mostrar que tales discusiones no deberían haber comenzado.

En consecuencia, los nombres de estados de ánimo no son nombres de sentimientos, aunque tener un estado de ánimo es, entre otras cosas, estar en situación de experimentar ciertos tipos de sentimientos en determinadas situaciones. Sentirse perezoso es, entre otras cosas, ser propenso a tener sensaciones de lasitud en los miembros cuando se realiza alguna tarea, o agradables sensaciones de reposo cuando se vuelve a un cómodo sillón, no sentirse excitado cuando está por comenzar un juego, y muchas otras. Pero cuando decimos que sentimos pereza no estamos pensando, en primer término, en esos sentimientos. De hecho, muy pocas veces prestamos atención a sensaciones de ese tipo, salvo cuando son extremadamente agudas.

¿Son los nombres de estados de ánimo, nombres de emociones? La única respuesta aceptable es que, en el sentido en que a veces se usa la palabra "emoción", lo son. Pero debemos agregar, entonces, que, en este sentido, una emoción no es algo que pueda ser separado de pensar, imaginar, realizar actos voluntarios, gesticular o sentir angustias o ansiedades. En este sentido, tener la emoción que ordinariamente se designa como "estar aburrido" es sentirse propenso a tener determinados pensamientos y no otros, a bostezar y no a sonreír, a hablar displicentemente en vez de hacerlo con interés, sentirse flojo y no animado. El aburrimiento no es un ingrediente, incidente o característica distinguible y única en todo lo que la víctima está haciendo o padeciendo. Más bien, es el aspecto temporario de esa totalidad. No es como una ráfaga de viento, un rayo de sol, un chaparrón o la temperatura; es como el estado del tiempo de una mañana.

#### (5) CONMOCIONES Y SENTIMIENTOS

Al comienzo de este capítulo me comprometí a mostrar qué significa decir, por ejemplo, que un arranque es un arranque de orgullo; o que un escrúpulo es un escrúpulo de conciencia. Es importante observar, desde el comienzo, que es bastante común que la palabra que completa frases como "punzada de..." o "arrebato de...", es el nombre de una conmoción. Trataré



de mostrar que los sentimientos se encuentran intrínsecamente conectados con las conmociones y que, en cambio, no están conectados de esa manera con las propensiones, excepto cuando éstas intervienen en una conmoción. Esto no pretende ofrecer una nueva hipótesis psicológica sino mostrar solamente que es parte de la lógica de nuestras descripciones de sentimientos que sean signos de conmociones y no actualizaciones de propensiones.

Hemos visto que muchas palabras que se usan para designar sentimientos también se usan para designar sensaciones corporales. Una sensación puede ser de suspenso o de agotamiento corporal; un hombre puede retorcerse por dolor de estómago o por una angustia excesiva. A veces, un niño no sabe si la dificultad que siente en su garganta es signo de temor o signo de enfermedad.

Antes de analizar nuestro problema de "¿cuáles son los criterios que nos permiten clasificar algunos sentimientos como sentimientos «de disgusto» o «de inquietud»?", consideraremos una cuestión previa: "¿cuáles son los criterios que nos permiten clasificar ciertas sensaciones corporales, o bien como una punzada de dolor (de muelas), o bien como un mareo, por ejemplo?" ¿Cuáles son los criterios que nos permiten ubicar, bien o mal, ciertas sensaciones *en* la rodilla derecha o *en* la boca del estómago? La respuesta es que aprendemos, tanto a ubicar sensaciones como a ofrecer una tosca caracterización fisiológica, mediante un proceso experimental común que se ve complementado con la enseñanza de los demás. El dolor está en el dedo en el que vi clavarse la aguja, el mismo dedo en el que, al chuparlo, se alivia el dolor. De manera similar, el peso que se siente en el estómago se reconoce como signo de indigestión porque se lo correlaciona con la pérdida del apetito, la propensión a sentir náuseas, el alivio que se experimenta después de ingerir determinados medicamentos o de aplicarse una bolsa de agua caliente. Frases como "punzada de dolor (de muelas)" presuponen hipótesis causales que son, generalmente, erróneas. Un soldado herido puede decir que siente una punzada de dolor reumático en su pierna derecha, aun cuando dicha pierna le haya sido amputada y "reumatismo" sea un diagnóstico erróneo del dolor que experimenta.

De manera similar, cuando alguien da cuenta de una sensación de inquietud o de un arranque de ira, no informa —meramente— el acae-

cimiento de un sentimiento, sino que ofrece un diagnóstico, aunque no lo acuñe en términos fisiológicos. En algunos casos, su diagnóstico puede resultar erróneo. Puede describir como sensación de remordimiento lo que realmente es un sentimiento de temor, y lo que considera una sensación de aburrimiento puede ser, en realidad, un sentimiento de inferioridad. Puede atribuir a una dispepsia la sensación que, en cambio, es un signo de ansiedad, o atribuir a su excitación sensaciones causadas, de hecho, por haber fumado en demasía. Por supuesto que estos errores son más comunes en los niños que en los mayores y en personas que se encuentran en situaciones corrientes, que en las que se hallan en situaciones en las que tienen que prestar atención a lo suyo. Pero lo que deseo señalar es que, sea que atribuyamos una sensación a una condición fisiológica o que atribuyamos un sentimiento a una situación emocional, aplicamos hipótesis causales. Los dolores no se presentan con el rótulo "reumático", ni los arrebatos llegan con la denominación "ira".

Además, sería absurdo decir que alguien tiene, adrede, una sensación o un sentimiento; o preguntarle *para qué* tiene arrebatos. Más bien, se da cuenta del acaecimiento de una sensación o de un sentimiento diciendo, por ejemplo, que la descarga eléctrica me produjo una sensación de hormigueo, o que la frenada brusca me produjo un retorcijón de estómago, en casos en que no puede aducir motivo alguno para llegar a sentir el hormigueo o el retorcijón. En otras palabras, los sentimientos no se encuentran entre las cosas de las que tiene sentido preguntar de qué motivos provienen. Por razones similares, lo mismo puede decirse de los demás signos de conmociones. Ni las punzadas ni los retorcimientos de dolor, ni la sensación o el suspiro de alivio, son cosas que hagamos por alguna razón. En consecuencia, tampoco son cosas de las que puede decirse que se hacen inteligente o estúpidamente, con éxito o sin él, con cuidado o descuidadamente. Tampoco puede decirse que se hagan. No se llevan a cabo bien o mal, pues, en realidad, no se llevan a cabo. Aunque de los gestos del actor o los suspiros del hipócrita pueda decirse que se llevan a cabo bien o mal. No tendría sentido decir que alguien trató de tener una punzada, aunque no sería un sinsentido decir que trató de inducir una.

Esta observación muestra por qué era correcto sugerir, como hicimos antes, que los sentimientos no pertenecen al campo de las propensiones. Ser propenso a algo es tener cierta inclinación o disposición para hacer cierto tipo de cosas persiguiendo una finalidad. En consecuencia, se dice que tales cosas

se hacen por ese motivo. Son la actualización de la disposición que denominamos "una motivación". Los sentimientos no tienen finalidad y, en consecuencia, no pueden encontrarse entre las actualizaciones posibles de las propensiones. Es por esto que es absurda la extendida teoría de que motivaciones tales como la vanidad o la afección son, antes que otra cosa, una disposición para experimentar ciertos sentimientos. Por cierto que hay inclinaciones a tener sentimientos, pero no tratamos de modificar tales tendencias mediante sermones.

Los sentimientos pertenecen causalmente a las conmociones. Son sus signos, de la misma manera que el dolor de estómago es signo de indigestión. No actuamos de propósito —como sostiene la teoría tradicional— porque experimentamos sentimientos. Más bien, experimentamos sentimientos mientras hacemos gestos y nos estremecemos, debido a que no podemos actuar de propósito.

Antes de dejar el tema, es importante señalar que podemos inducirnos a experimentar sentimientos genuinos y agudos, imaginándonos actuar en circunstancias especiales. Los lectores de novelas y los espectadores de obras de teatro sienten, realmente, vuelcos de su corazón, de la misma manera que vierten lágrimas auténticas. Pero su congoja e indignación son fingidas. No afectan su apetito por el chocolate ni alteran el tono de voz en que llevan a cabo sus conversaciones. Las personas sensibleras son las que se entregan a sentimientos inducidos, sin darse cuenta del carácter ficticio de sus perturbaciones.

## (6) *GOZAR, Y QUERER*

Las palabras "placer" y "deseo" tienen un papel importante dentro de la terminología de los filósofos de la moral y de algunas escuelas psicológicas. Es importante señalar, de paso, algunas de las diferencias existentes entre la lógica de su uso efectivo y la supuesta lógica que se les atribuye.

En primer lugar, parece suponerse, en general, que "placer" y "deseo" se usan siempre para significar sentimientos. Por cierto que hay sentimientos que pueden describirse como de placer y deseo. Estremecimientos, impactos, ardores y cosquilleos son sentimientos de deleite, sorpresa, alivio y diversión. Anhelos, deseos, torturas y nostalgias son signos de que algo es a la vez

querido y perdido. Pero la sorpresa, alivio o congoja de las que esos sentimientos son considerados signos, no son –en sí mismos– sentimientos. Son conmociones o estados de ánimo, tal como lo son la sorpresa o la congoja que el niño traiciona con sus gestos y gimoteos. La nostalgia es una conmoción que puede considerarse, en cierto sentido, un "deseo", pero no es –meramente– un sentimiento o una serie de sentimientos. Además de experimentarlos, la persona que echa de menos su casa, no puede evitar pensar y soñar con su hogar, rechazar sugerencias sobre la prolongación de su ausencia y no encontrar distracción en los juegos que, habitualmente, la divierten. Si éstas u otras tendencias no se dieran, no diríamos que extraña su casa, por más que nos informara acerca de sus sentimientos.

En consecuencia, "placer" se usa a veces para denotar tipos especiales de estados de ánimo, tales como gozo, alegría y diversión. Como tal, se emplea para completar la descripción de ciertos sentimientos: estremecimientos, vuelcos y anhelos. Pero hay otro sentido de "placer" que se usa cuando decimos de alguien, tan absorbido por una actividad –como jugar al golf o discutir– que es renuente a detenerla o a pensar en otra cosa, que "encuentra placer" o que "goza" en llevarla a cabo, pese a que no se encuentra conmovido o fuera de sí ni experimenta, en consecuencia, ningún sentimiento particular.

Sin duda que el jugador de golf experimenta, a lo largo del juego, raptos de excitación o de autoaprobación. Pero si se le preguntara si ha gozado del juego entre el acaecimiento de dichos sentimientos, respondería –obviamente– que ha gozado a lo largo de todo el juego. En ningún instante del mismo habría aceptado una interrupción, ni tampoco volver su pensamiento o su conversación a otras cosas. No tuvo que concentrarse en el juego, porque lo hizo sin proponérselo. En realidad habría tenido que hacer un esfuerzo para concentrarse en otra cosa.

En este sentido, gozar al hacer algo, querer hacerlo y no querer hacer otra cosa, son maneras diferentes de decir lo mismo. Y este hecho lingüístico ilustra un aspecto importante. Un anhelo no es lo mismo, o no es exactamente lo mismo, que un vuelco o un cosquilleo. Pero el hecho de que alguien tenga inclinación por hacer algo y que no tenga inclinación por no hacerlo, puede significarse diciendo "goza haciéndolo" o "hace lo que quiere hacer", o "no quiere que lo interrumpan". Es una propensión a actuar o a reaccionar en casos en que se presta atención a tales acciones y

reacciones.

Vemos, pues, que "placer" puede usarse para significar, por lo menos, dos cosas muy diferentes.

1) En un sentido, puede reemplazarse por los verbos "gozar" y "gustar". Decir que una persona ha estado gozando el estudio, no es decir que ha estado a la vez estudiando y teniendo experiencia simultánea de algo que es efecto de estudiar. Es decir que estudió "con toda su alma", esto es, que estudió, que quería estudiar y que no quería hacer otra cosa. El estudio era la realización de una propensión.

El estudio era un placer y no un instrumento para alcanzarlo.

2) En otro sentido, "placer" puede ser reemplazado por palabras como "deleite", "transporte", "raptó", "regocijo", y "júbilo". Estas palabras son nombres de estados anímicos que significan conmociones.

"Demasiado regocijado (por la noticia) como para hablar coherentemente" y "loco de júbilo" son expresiones legítimas. Conectados con estos estados anímicos existen ciertos sentimientos que se describen como "estremecimientos de placer", "palpitaciones de placer", etc. Debe observarse que aunque hablamos de los estremecimientos de placer que nos sacuden, o de que nuestro corazón palpita de placer, no es común que hablemos de placeres o del placer que nos sacude ni del que hace palpar el corazón. Solamente los teóricos están lo suficientemente descaminados como para clasificar el deleite o el júbilo como sentimientos. Que tal clasificación es errónea se muestra porque 1) gozar el estudio no es, a la vez, estudiar y tener sentimiento (placentero); y 2) deleite, diversión, etc., son estados de ánimos y los estados de ánimo no son sentimientos. Su carácter erróneo se muestra, también, en base a las siguientes consideraciones. Siempre tiene sentido preguntar, respecto de una sensación o sentimiento, si el sujeto que la ha experimentado la ha gozado o no, o si le ha interesado o no tal circunstancia. La mayoría de las sensaciones y sentimientos ni se gozan ni se rechazan, y sólo con carácter de excepción les prestamos atención. Esto vale para los estremecimientos, palpitaciones, raptos, etc. De manera que, aunque sea correcto describir lo que ha experimentado una persona, como un estremecimiento de placer o un acceso de júbilo, es adecuado preguntar si sólo gozó el espectáculo o, también, el acceso de júbilo que le causó. Y no

nos sorprendería oír como respuesta que estaba tan admirado por lo que veía, que su acceso de júbilo no le resultaba confortable, así como tampoco nos sorprendería oír decir a alguien, que ha estado llorando de dolor, que el llanto le resultó agradable. En la sección (4) de este capítulo analizo las dos razones principales que llevan a clasificar erróneamente los estados de ánimo como sentimientos. Las razones que mueven a clasificar "gozar" como una palabra que hace referencia a sentimientos, son paralelas aunque no idénticas, debido a que gozar no es un estado de ánimo. Podemos encontrarnos o no en el estado de ánimo de gozar algo.

Consideraciones similares, que no es preciso que las desarrollemos en detalle, mostrarían que "aversión", "querer" y "deseo" no denotan estremecimientos, cosquilleos o remordimientos (debe tenerse presente que "dolor", en el sentido en que tengo dolor de estómago, no es el opuesto de "placer". En este sentido, un dolor es una sensación de tipo especial que, comúnmente, no nos agrada experimentar).

Agrado y desagrado, júbilo y pena, deseo y aversión, no son —en consecuencia— episodios "internos" de los que es testigo su titular y no lo es el resto de las personas. No son episodios y, por lo tanto, no son el tipo de cosas de las que se puede ser testigo. Por cierto que una persona puede, aunque no siempre, decir, sin necesidad de investigación alguna, si goza o no algo y en que estado anímico se encuentra. Pero también lo pueden hacer los demás, suponiendo que no use una máscara y sea franca en su conversación con ellos. Si no es franca con ellos ni consigo misma, deberán tratar de determinar esas circunstancias y es posible que los demás tengan más éxito que ella.

## (7) *LOS CRITERIOS PARA LAS MOTIVACIONES*

Hemos dicho que explicar que una acción ha sido efectuada a base de ciertas motivaciones no implica correlacionarla con una causa oculta sino incluirla en una propensión a comportarse de cierta manera. Pero esto no es suficiente. Decir que una acción se debe al hábito, o al instinto, o que se refleja, se adecúa a esta fórmula, pero —sin embargo— distinguimos aquellas acciones realizadas, digamos, por vanidad o por cariño, de las llevadas a cabo automáticamente en alguna de aquellas maneras. Trataré de limitarme a indicar algunos de los criterios en base

a los cuales decidimos, comúnmente, si un sujeto ha hecho algo por hábito o por una motivación específica. Pero no debe suponerse que las dos clases de actos se encuentran demarcadas como el día y la noche ecuatoriales. Más bien, se confunden una con otra, de la misma manera que se confunden, en Inglaterra, el día con la noche. La bondad se confunde con la cortesía en el crepúsculo del respeto. Y la cortesía se confunde con la mera rutina en el crepúsculo de la etiqueta. Por otra parte, la mera rutina de un soldado perspicaz no es como la de un soldado dócil.

Cuando decimos que alguien actúa por puro hábito, parte de lo que queremos significar es lo siguiente: que, en circunstancias similares, siempre actúa de la misma manera, se encuentre o no atendiendo lo que hace. También, que no trata de corregir o mejorar su comportamiento y que, cuando éste ha concluido, puede que no se haya dado cuenta de haberlo llevado a cabo. A tales acciones se les otorga, a menudo, el título metafórico de "automáticas". Los hábitos automáticos se inculcan, generalmente, por mera rutina, y solamente pueden erradicarse mediante una rutina contraria.

Pero cuando decimos que alguien actúa de cierta manera debido a su ambición o a su sentido de justicia, queremos significar que la acción no es meramente automática. En especial, implicamos que el sujeto estaba, de alguna manera, pensando o prestando atención a lo que estaba haciendo, y que no habría actuado de esa manera si no hubiera estado pensando en lo que hacía. La fuerza precisa de la expresión "pensando en que lo hacía" es desconcertante. Puedo subir la escalera de a dos escalones a la vez, por puro hábito, dándome cuenta —al mismo tiempo— de lo que estoy haciendo y considerando, además, cómo lo hago. Sin que mis acciones habituales y reflejas dejen de ser automáticas, es posible que sea su espectador y, aun, quien hace su diagnóstico. Es obvio que tal atención llega a perturbar, a veces, el automatismo.

En oposición, las acciones que se hacen por algún motivo pueden ser simples, en el sentido de que el sujeto no ha relacionado su actuar —y quizá no pueda hacerlo— con la operación secundaria que consiste en decirse a sí mismo, o a los demás, lo que hace o por qué lo hace. A menudo, aun cuando el sujeto formule comentarios, internos o en voz alta, referentes a su acción, esta segunda operación es simple. No puede comentar sus comentarios *ad infinitum*. El sentido en que se dice que una persona piensa en lo que está haciendo, cuando su acción no es automática sino originada

en un motivo, es que actúa más o menos cuidadosamente, críticamente, consistentemente e intencionadamente; estos adverbios no significan el acaecimiento anterior o concomitante de operaciones adicionales de resolver, planear o pensar, sino, únicamente, que la acción realizada no fue llevada a cabo con distracción sino con un positivo estado mental. La descripción de este estado mental no necesita hacer referencia a otros episodios que no sean el propio acto, aunque es posible que, de esa manera, no sea completa.

En pocas palabras: la clase de acciones realizadas por algún motivo coincide con la clase de acciones que se describen como más o menos inteligentes. Todo acto hecho por un motivo puede ser evaluado como sagaz o estúpido y *viceversa*. Las acciones realizadas por la mera fuerza del hábito no son calificadas de sensatas o tontas aunque, por supuesto, el sujeto puede mostrar sensatez o estupidez en adquirir el hábito, o en no erradicarlo.

Esto nos lleva a formular otra observación. Dos acciones efectuadas por el mismo motivo pueden exhibir diferentes grados de habilidad, y dos acciones similares que muestran el mismo grado de habilidad pueden ser hechas por motivos diferentes. Ser aficionado al remo no implica que se es un consumado remero, y dos personas que reman con idéntica habilidad pueden hacerlo por mera diversión, la una, y para mejorar su salud u obtener la fama, la otra. La habilidad con que se hacen las cosas es una característica personal de tipo diferente que las motivaciones o propensiones que constituyen la razón que lleva a hacerlas, y distinguimos los actos hechos por hábitos de las acciones no automáticas, debido a que estas últimas incluyen ambos aspectos. Las acciones hechas distraídamente no se llevan a cabo siguiendo métodos o razones, aunque es posible que resulten eficaces y que puedan estar constituidas por operaciones complejas.

Cuando adscribimos a una persona una motivación particular, describimos el tipo de cosas que es propensa a tratar de hacer, mientras que, cuando le adscribimos una aptitud específica, describimos los métodos en base a los que lleva a cabo su acción y la efectividad que muestran. La expresión corriente que habla de "medios y fines" es, a menudo, equívoca. Si alguien hace una broma irónica, su acto no puede ser dividido en escalones y descansos, aunque la afirmación de que fue hecha por aversión puede distinguirse de la afirmación de que fue hecha con ingenio.



Aristóteles se dio cuenta de que, cuando hablamos de motivaciones, hablamos de disposiciones de cierto tipo, que difieren de las aptitudes. También observó que toda motivación, a diferencia de toda aptitud, es una propensión de la que tiene sentido decir, respecto de un hombre particular y de una de sus acciones, que su motivación es demasiado poderosa o demasiado débil, o ni poderosa ni débil. Parece sugerir que, al evaluar los méritos y deméritos de los actos morales -distintos de las acciones prácticas-, efectuamos comentarios respecto de la fuerza excesiva, propia o inadecuada de las propensiones de las que son actualizaciones. Ahora bien, no estamos dedicados, en este libro, a tratar problemas morales ni cuestiones referentes a la naturaleza de los problemas éticos. Lo que nos interesa es el hecho, reconocido como fundamental por Aristóteles, de que fuerza relativa de las propensiones es variable. Los cambios de medio ambiente, la compañía, la salud, la edad, las críticas y el ejemplo de los demás pueden modificar el balance de la fuerza de las propensiones que constituyen una parte del carácter de una persona. Pero también puede modificarse por propia influencia. Una persona puede descubrir que es demasiado aficionada a chismear, o que no se preocupa lo suficiente por la tranquilidad de los demás y puede, aunque no es necesario, desarrollar una propensión de segundo nivel que fortalezca sus propensiones débiles y debilite las fuertes. Puede volverse, no sólo un crítico meramente académico de su propio carácter, sino su censor ejecutivo. Por supuesto que el motivo que tiene para modificar su motivación de primer nivel puede ser la mera prudencia o de orden económico. El dueño ambicioso de un hotel puede tratar de mejorar su ecuanimidad, amabilidad y probidad, movido únicamente por el deseo de aumentar su renta, y sus técnicas de autoeducación serán, seguramente, más efectivas que las empleadas por personas que persiguen un ideal elevado. Sin embargo, en el caso del propietario del hotel, hay una propensión cuya fuerza queda fuera de toda crítica y regulación: el deseo de ser rico. Este motivo podría ser, aunque no es necesario, demasiado fuerte. En tal caso, lo podríamos calificar de "astuto" pero nunca de "prudente". Generalizando lo dicho: parte de lo que quiere decirse al afirmar que una propensión es demasiado fuerte en un sujeto, es que el mismo tiende a actuar siguiendo esa propensión, aunque esté dispuesto a debilitar su fuerza, actuando de manera distinta. Sería un esclavo de la noticia o de su adhesión a una ideología política, si no pudiera conseguir, de sí mismo, la adopción de medidas necesarias para debilitar la fuerza de esas motivaciones, aun cuando tenga la propensión de segundo nivel de hacerlo. Esto permite describir parte de lo que, comúnmente, se

denomina "autocontrol". Cuando lo que ordinariamente se denomina "un impulso", es irresistible y, en consecuencia, no controlable, es tautológico decir que es demasiado fuerte.

#### (8) *LAS RAZONES Y CAUSAS DE LAS ACCIONES*

He argumentado que decir que una acción ha sido hecha por un motivo o propensión particulares, no es describir la acción como si fuera el efecto de una causa específica. Las motivaciones no son acaecimientos y, en consecuencia, no tienen el tipo que corresponde a las causas. El desarrollo de una expresión referente a una motivación es una oración de tipo legal y no de tipo informativo respecto de un evento.

Pero el hecho general de que una persona esté dispuesta a actuar de tal o cual manera en tales o cuales circunstancias, no permite explicar por qué ha hecho algo en un determinado momento. De la misma manera, el hecho de que el vidrio sea frágil no permite explicar por qué se quebró a las diez de la noche. Así como el impacto de la piedra acaecido a las diez de la noche produjo la rotura del vidrio, alguna circunstancia que antecede a una acción mueve o lleva al sujeto a realizarla. Por ejemplo: una persona pasa el salero a otra por cortesía, pero su cortesía es nada más que la propensión a pasar el salero a otros cuando lo necesiten y a ejecutar mil acciones más de este tipo. De modo que, además de la pregunta "¿Cuáles son las razones que tuvo para pasar el salero?", se plantea la pregunta "¿Qué es lo que le hizo pasar el salero al otro comensal?" Esta pregunta se responderá, probablemente, diciendo: "oyó que el otro se lo pedía" o "advirtió que sus ojos buscaban algo, encima de la mesa", o frases similares.

Tenemos trato cotidiano con el tipo de acaecimientos que causan o llevan a las personas a hacer cosas. Si no lo tuviéramos, no podríamos obtener que hagan lo que deseamos, ni tampoco podrían existir las relaciones corrientes entre las personas. Los clientes no podrían comprar, los militares no podrían dar órdenes, los amigos no podrían conversar, ni los niños jugar, a menos que supieran cómo obtener que los demás y ellos mismos hicieran cosas en determinadas circunstancias.

El objeto de mencionar estas trivialidades importantes, es doble. Primero, mostrar que el hecho de que una acción tenga una causa no se opone a que

tenga un motivo, sino que aquélla está incluida en el antecedente de la proposición hipotética que estipula la motivación. Segundo, mostrar que, al margen de nuestro deseo de oír hablar de las causas ocultas o fantasmales de las acciones, conocemos qué tipo de sucesos familiares y, generalmente, públicos, hacen que la gente actúe de manera particular en determinado momento.

Si la doctrina del "fantasma en la máquina" fuera verdadera, no sólo las personas serían misterios absolutos entre sí, sino que no podrían tener relaciones. De hecho, es relativamente fácil relacionarse con otros y comprenderlos.

### (9) CONCLUSIÓN

Existen dos sentidos diferentes de "emoción", en base a los cuales explicamos el comportamiento de las personas haciendo referencia a emociones. En el primer sentido nos referimos a las motivaciones o propensiones que determinan acciones más o menos inteligentes. En el segundo sentido nos referimos a estados de ánimo, incluyendo las perturbaciones de las que son signos algunos movimientos sin finalidad. En ninguno de ambos sentidos afirmamos o implicamos que el comportamiento manifiesto del sujeto es el efecto de perturbaciones en la corriente de su conciencia. En un tercer sentido de "emoción", angustias y punzadas son también sentimientos o emociones, aunque —salvo por accidente— no son cosas en base a las que explicamos el comportamiento. Son fenómenos que requieren diagnóstico y no fenómenos necesarios para explicar el comportamiento. Los impulsos, descritos como sentimientos que nos llevan a actuar, son mitos para-mecánicos. Esto no significa que la gente no actúe nunca en base al impulso del momento, sino únicamente que no debemos admitir las teorías tradicionales acerca de antecedentes ocultos de las acciones.

Aunque la descripción del comportamiento de nivel superior requiera la mención de emociones en los dos primeros sentidos, esta circunstancia no implica inferencias a partir de acciones o procesos ocultos e internos. El descubrimiento de las motivaciones y estados de ánimo de otra persona no es análogo a una pesca submarina no comprobable. *Es*, en parte, análogo a mis inducciones acerca de sus hábitos, instintos y reflejos y, en parte, análogo a mis inferencias acerca de sus enfermedades y sus mareos.

En circunstancias favorables, descubro sus propensiones y estados de ánimo mucho más fácilmente. Oigo y entiendo sus afirmaciones, interjecciones y tonos de voz. Veo y comprendo sus gestos y expresiones faciales. Uso "comprendo" en un sentido no metafórico, porque aun las interjecciones, tonos de voz, gestos y visajes son medios de comunicación. Aprendemos a producirlos, imitando a los demás. Aprendemos a fingir, adaptándolos, y evitamos mostrarnos tal cual somos poniéndonos máscaras. No es sólo la forma de hablar lo que hace difícil entender a los extranjeros. El descubrimiento de mis motivaciones y estados de ánimo no es de un tipo diferente, aunque esté muy mal ubicado para ver mis propios visajes y gestos o para oír mi propio tono de voz. Motivaciones y estados de ánimo no son el tipo de cosas que podría encontrarse entre las revelaciones directas de la conciencia o entre los objetos de la introspección, tal como se describen, comúnmente, estas formas ficticias de "acceso privilegiado". No son "experiencias" como lo son los hábitos o las enfermedades.

## DISPOSICIONES Y ACONTECIMIENTOS

### (1) INTRODUCCIÓN

He tenido ocasión de argumentar que muchas de las palabras que usamos comúnmente para describir y explicar la conducta de los seres humanos significan disposiciones y no episodios. Decir que una persona sabe algo, o aspira a ser algo, no es decir que en un determinado momento esté haciendo algo o que le pasa algo, sino que es capaz de hacer ciertas cosas cuando es necesario, o que es propensa a hacer y sentir ciertas cosas en ciertos tipos de situaciones.

Esto, en sí, apenas si es algo más que un hecho sin interés que pertenece (casi) a la gramática común. Los verbos "saber", "poseer" y "aspirar" no se comportan como los verbos "correr", "levantarse" o "cosquillear"; no podemos decir: " (él) supo tal cosa durante dos minutos, luego dejó de saberla y comenzó a saberla de nuevo después de tomarse un respiro", " (él) aspiraba gradualmente a ser obispo", o " (él) está ahora dedicado a poseer una bicicleta". No es una peculiaridad de los seres humanos el que los describamos mediante el uso de términos disposicionales. Empleamos tales términos, en igual medida, para describir animales, insectos, cristales y átomos. Constantemente tenemos necesidad de hablar acerca de lo que esperamos que ocurra, así como de lo que está efectivamente ocurriendo; constantemente tenemos que explicar y dar información sobre hechos; constantemente precisamos decir cómo deben ser manejadas las cosas, así como decir qué es lo que les está pasando. Además, clasificar una palabra diciendo que significa una disposición, no es decir respecto de ella mucho más que no es usada para designar un episodio. Hay muchos tipos diferentes de palabras disposicionales. Los *hobbies* no son el mismo tipo de cosas que los hábitos, y ambos son diferentes de las destrezas, de las afectaciones, de las modas, de las fobias y de los oficios. Construir nidos es un tipo de propiedad diferente de tener plumas, y ser buen conductor de la electricidad es una propiedad diferente de la de ser elástico.

Hay, sin embargo, un interés especial en dirigir la atención al hecho de que muchos de los conceptos cardinales que usamos para describir la conducta específicamente humana, son conceptos disposicionales, toda vez

que el auge de la leyenda para-mecánica ha conducido a muchos a ignorar las formas en que estos conceptos efectivamente se comportan y a interpretarlos como elementos en las descripciones de causas y efectos ocultos. Las oraciones que incluyen estas palabras disposicionales han sido interpretadas como informes categóricos de cuestiones de hecho, particulares e inaccesibles, en vez de enunciados comprobables de carácter hipotético, y los que llamaré enunciados de carácter "semi-hipotético". El viejo error de atribuir a la palabra "fuerza" la significación de un agente oculto que ejerce fuerza ha sido abandonado en las ciencias físicas, pero sus parientes sobreviven en muchas teorías de la mente y quizá sólo están moribundos en el campo de la biología.

El alcance de esta observación no debe ser exagerado. El vocabulario que usamos para describir la conducta específicamente humana no consiste exclusivamente en palabras disposicionales. El juez, el maestro, el novelista, el psicólogo y el hombre de la calle tienen que emplear, también, un amplio arsenal de palabras que se refieren a episodios, cuando hablan acerca de qué es lo que los hombres hacen o debieran hacer, cómo actúan y reaccionan o debieran hacerlo. Estas palabras, al igual que las disposiciones, pertenecen a una variedad de tipos, y veremos que el olvido de algunas de estas diferencias de tipos ha estimulado y, a la vez, ha sido estimulado por la identificación de lo mental con lo fantasmal. Más adelante, en este capítulo, examinaré dos principales tipos de palabras que se refieren a episodios mentales. No sugiero que no haya otras.

## (2) *LA LÓGICA DE LOS ENUNCIADOS DISPOSICIONALES*

Cuando decimos que una vaca es rumiante, o que un hombre es fumador de cigarros, no decimos que la vaca está rumiando ahora, o que el hombre está ahora fumando un cigarro. Ser rumiante es tender a rumiar de tanto en tanto, y ser fumador de cigarros es tener el hábito de fumar cigarros.

'La tendencia a rumiar y el hábito de fumar cigarros no podrían existir si no se dieran procesos o episodios tales como rumiar o fumar cigarros. " (Él) está ahora fumando un cigarro", no dice el mismo tipo de cosa que " (él) es un fumador de cigarros", pero a menos que enunciados del primer tipo fuesen verdaderos en algunas ocasiones, los enunciados del segundo

tipo no podrían serlo. La frase "fumar un cigarro", tiene, a la vez, usos episódicos y, derivados de ellos, usos que expresan tendencia. Pero esto no ocurre siempre. Hay muchas expresiones que enuncian tendencia o capacidad que no pueden ser empleadas también para informar acerca de episodios. Podemos decir que algo es elástico, pero cuando se nos pide que digamos en qué sucesos efectivos se actualiza esta potencialidad, tenemos que cambiar nuestro vocabulario y decir que el objeto se está contrayendo después de haber sido estirado, que está por expandirse después de haber sido comprimido, o que acaba de dar un bote como consecuencia de un impacto súbito. No hay un verbo activo que corresponda a "elástico" en la manera en que "está rumiando" corresponde a "es un rumiante". La razón de esta falta de paralelismo no es muy difícil de hallar. Existen varias relaciones diferentes que esperamos de un objeto elástico, mientras que, hablando toscamente, sólo esperamos un tipo de conducta de una criatura que es descrita como rumiante. Del mismo modo, hay un amplio espectro de acciones y reacciones diferentes predecibles a partir de la descripción de alguien como "codicioso", mientras que, hablando toscamente, hay sólo un tipo de acción predecible a partir de la descripción de alguien como "fumador de cigarros".) Para resumir, algunas palabras disposicionales son altamente genéricas o determinables, mientras que otras son altamente específicas o determinadas; los verbos con los que damos cuenta de los diferentes ejercicios de tendencias, capacidades y propensiones genéricas, pueden diferir de los verbos con los cuales designamos las disposiciones, mientras que los verbos episódicos que corresponden a los verbos disposicionales altamente específicos pueden ser iguales. Un cocinero puede estar cocinando ahora, pero no describimos a un tendero diciendo que está "tendeando" ahora, sino diciendo que en este momento está vendiendo una camisa, o que está midiendo una tela o envolviendo tres docenas de botones. Hay casos intermedios. Con alguna aprensión podemos decir que un abogado está dedicado ahora a "abogar" en favor de alguien, pero no podemos decir que un ingeniero está ahora "ingeniereando"; sólo podemos decir que ahora está calculando la resistencia de una estructura, o confeccionando un plano o inspeccionando un edificio en construcción.)

Palabras como "conocer", "creer", "esperar", "inteligente" y "ocurrente" son palabras disposicionales determinables. Significan habilidades, tendencias o propensiones a hacer cosas que no pertenecen a un único tipo, sino cosas que pertenecen a muchos tipos diferentes. Puede ser que los teóricos

que admiten que "conocer" y "creer" son usados comúnmente como verbos disposicionales no adviertan este punto, sino que den por sentado que tiene que haber actos correspondientes de conocimiento y estados de creencia; y el hecho de que una persona nunca pueda encontrar a otra ejecutando tales actos, o hallarla en tales estados erróneamente postulados, puede ser explicado ubicando tales actos y estados en el interior de la gruta secreta del agente.

Una suposición similar conduciría a la conclusión de que, puesto que ser ingeniero es una profesión, tienen que darse actividades profesionales de "ingenierear" y, puesto que jamás podemos hallar a un ingeniero realizando tal cosa única, sino una variedad de cosas diferentes, tales como calcular estructuras, dibujar planos y examinar edificios en construcción, su actividad profesional única de "ingenierear" debe ser una actividad que desarrolla a puertas cerradas. La tentación de interpretar las palabras disposicionales como palabras episódicas, y esta tentación de postular que todo verbo que tiene un uso disposicional tiene que tener también un uso episódico correspondiente, son dos fuentes de un único y mismo mito. Pero no son sus únicas fuentes.

Debemos examinar brevemente ahora una objeción general que se hace, a veces, a todo nuestro modo de hablar acerca de capacidades, tendencias, propensiones e inclinaciones. Las potencialidades, se dice perogrullescamente, no son nada actual. El mundo no contiene, por encima de lo que existe y ocurre, otras cosas que son, meramente, "cosas-que-serían" o "hechos-que-podrían". Al decir de alguien que está durmiendo, que puede leer francés, o que un trozo de azúcar es soluble en agua, parece que pretendiéramos, a la vez, asignar un atributo y colocar ese atributo en algo así como una cámara frigorífica. Pero un atributo caracteriza a algo o no lo caracteriza. No puede hallarse meramente depositado en una cuenta. Para decirlo de otra manera: una oración indicativa, afirmativa, con significado, tiene que ser verdadera o falsa. Si es verdadera, afirma que algo tiene, o que algunas cosas tienen, cierta característica; si es falsa, entonces su sujeto carece de tal característica. Pero no hay estados intermedios entre el hecho de que un enunciado sea verdadero y el hecho de que sea falso. El objeto descrito por el enunciado no puede evitar esta disyunción, pareciendo ser capaz, o posiblemente capaz, de tener o no la característica referida. Un reloj puede señalar la hora que es, o señalar la hora que no es; pero no puede



señalar una hora que podría ser la correcta pero que no es la hora correcta ni la incorrecta.

Ésta es una objeción válida a un tipo de explicación de enunciados tales como el de que el azúcar es soluble, o que un hombre que está durmiendo puede leer francés. A saber, la versión que interpreta tales enunciados como afirmando cuestiones de hecho de carácter extraordinario. Éste fue, por supuesto, el error de las antiguas teorías de las facultades mentales, que interpretaban las palabras disposicionales como palabras que denotan causas o agentes ocultos, es decir, cosas que existen, o procesos que acontecen en una especie de limbo. Pero del hecho de que las oraciones que contienen palabras o giros tales como "sería posible", "podría", u "ocurriría si", etc., no informan acerca de hechos que acaecen en el limbo, no se sigue que tales oraciones no tengan funciones propias que cumplir. La función de informar acerca de cuestiones de hecho es sólo una, dentro del amplio campo de funciones que cumplen las oraciones.

No hace falta mayor argumentación para demostrar que las oraciones interrogativas, imperativas y expresivas son usadas para finalidades distintas que la de notificar a sus destinatarios la existencia o acaecimiento de cosas. Por el contrario, hace falta alguna argumentación para demostrar que (hay muchas oraciones significativas en indicativo (afirmativas y negativas) que desempeñan funciones distintas que la de informar acerca de hechos. Todavía sobrevive la suposición absurda de que todo enunciado verdadero o falso afirma o niega que un objeto o un conjunto de objetos mencionado, posee un atributo específico. En realidad, algunos enunciados hacen esto, y la mayor parte, no. Los libros de aritmética, de álgebra, de geometría, de teoría del derecho, de filosofía, de lógica formal y de teoría económica contienen muy pocos enunciados fácticos, si es que contienen alguna... Ésta es la razón por la que decimos que estos temas son "abstractos". Los libros de física, de meteorología, de bacteriología y de filología comparada contienen muy pocos de esos enunciados, aunque pueden decirnos dónde habremos de encontrarlos. Los manuales técnicos, las obras de crítica, los sermones, los discursos políticos y aun las guías ferroviarias, pueden ser más o menos instructivos, y serlo en una diversidad de maneras, pero nos enseñan pocas verdades singulares, categóricas, atributivas o relacionales.

Dejando a un lado las 'oraciones que realizan funciones distintas de la de

informar acerca de hechos, pasemos directamente a las leyes. Porque si bien las aserciones, en el sentido de que individuos mencionados poseen capacidades, propensiones, tendencias, etc., no son en sí enunciados de leyes, exhiben características que pueden ser expuestas mejor después de haber examinado algunas peculiaridades de los enunciados que expresan leyes.

Las leyes se expresan, a menudo, en oraciones en indicativo, gramaticalmente no complejas, pero también pueden ser enunciadas, entre otras construcciones, mediante oraciones hipotéticas del tipo de "cualquier cosa que sea tal y tal, es cual y cual" o "si un cuerpo es abandonado a sí mismo, cae a tal y cual grado de aceleración". No decimos que una oración hipotética es una ley salvo que sea un enunciado hipotético "variable" o "abierto". Es decir, un enunciado cuyo antecedente pueda incorporar, por lo menos, una expresión como "cualquiera" o "toda vez que". Es en virtud de esta característica que una ley se aplica a casos particulares, aunque su enunciación no los mencione. Si sé que cualquier péndulo que es más largo que otro oscilará más despacio que un péndulo más corto, en relación proporcional a su mayor longitud, entonces, cuando encuentro un péndulo que mide tres pulgadas más que otro, puedo inferir cuál será la mayor lentitud de oscilación del primero. Conocer la ley no implica haber encontrado ya ambos péndulos; la enunciación de la ley no ofrece información respecto de su existencia. Por otra parte, conocer, o aun comprender la ley, implica saber que puede haber situaciones de hecho particulares que satisfagan lo expresado por su antecedente y, en consecuencia, que satisfagan también lo expresado por su consecuente. Tenemos que aprender a usar enunciados de situaciones de hechos particulares antes de que podamos aprender a usar los enunciados de leyes que se aplican o podrían aplicarse a ellas. Los enunciados de leyes pertenecen a un nivel lingüístico diferente y más sutil que el nivel, o los niveles, a los que pertenecen los enunciados que se refieren a los hechos que los satisfacen. Los enunciados del álgebra, están, de manera similar, en un nivel lingüístico diferente con respecto a los enunciados aritméticos que los satisfacen.

Los enunciados de leyes son verdaderos o falsos, pero no expresan verdades o falsedades del mismo tipo que las afirmadas por los enunciados de hecho a los que se aplican, o se supone que se aplican. Desempeñan tareas diferentes. La diferencia crucial puede ser expuesta de la siguiente manera. Por lo

menos, parte de lo que interesa al tratar de establecer leyes es hallar cómo inferir de cuestiones de hecho particulares, otras cuestiones de hecho particulares, cómo explicar cuestiones de hecho particulares haciendo referencia a otras cuestiones de hecho, y cómo producir o impedir estados de cosas particulares. Una ley se usa, por decirlo así, como una autorización de inferencia; como un boleto de tren que autoriza a sus poseedores a trasladarse de la afirmación de enunciados fácticos a la afirmación de otros enunciados fácticos. También los autoriza a explicar determinados hechos y a llegar a producir ciertos estados de cosas mediante la manipulación de lo que existe o acaece. Por cierto que no admitiríamos que un estudiante ha aprendido una ley si todo cuanto puede hacer es repetirla. Para que se pueda decir que un estudiante conoce las reglas de la gramática, de la multiplicación, del ajedrez o de la etiqueta, tiene que ser capaz de aplicarlas, y estar pronto para ello, en situaciones concretas; del mismo modo, para que se pueda decir que conoce una ley, tiene que ser capaz de aplicarla, y estar pronto para ello, en inferencias concretas que tienen como punto de partida y llegada, situaciones de hecho particulares, en explicarlas y, quizá también, en producirlas o impedir las. Enseñar una ley es, por lo menos *inter alia*, enseñar cómo hacer cosas nuevas, teóricas y prácticas, con cuestiones de hecho particulares.

Se sostiene a veces que si descubrimos una ley que nos habilita a inferir, a partir de enfermedades de cierto tipo, la presencia de bacterias de cierto tipo, entonces hemos descubierto la existencia de algo, a saber, de una conexión causal entre tales bacterias y tales enfermedades. Se sostiene que, por lo tanto, ahora sabemos lo que antes no sabíamos, esto es, que no sólo existen personas enfermas y bacterias, sino también un nexo invisible e intangible entre ambas. Así como los trenes no pueden transitar si no existen rieles para que se muevan sobre ellos, se alega que los bacteriólogos no pueden ir de la observación clínica de los pacientes a la predicción de las observaciones microscópicas de bacterias, a menos que exista, aunque nunca pueda ser observado, un nexo efectivo entre los objetos de estas observaciones.

Ahora bien, no objetamos el empleo de la expresión familiar "conexión causal". Los bacteriólogos descubren conexiones causales entre las bacterias y las enfermedades, ya que esto no es más que otra manera de decir que establecen leyes, y se proveen de autorizaciones de inferencias que los habilitan para inferir la presencia de bacterias, a partir de las enfermedades;

a explicar las enfermedades mediante afirmaciones acerca de las bacterias, a prevenir y curar las enfermedades eliminando las bacterias, etc. Pero hablar como si el descubrimiento de una ley fuera el hallazgo de una tercera existencia, de carácter inobservable, es simplemente caer en el viejo hábito de interpretar los enunciados hipotéticos abiertos, como enunciados categóricos singulares. Es como decir que una regla de gramática configura un tipo de sustantivo o verbo extra, aunque infame, o que una regla de ajedrez es una especie de pieza extra, pero inservible. Es caer en el viejo hábito de dar por sentado que todos los tipos de oraciones desempeñan el mismo tipo de función, a saber, la de atribuir un predicado al objeto que se menciona.

La metáfora favorita que alude a los "carriles de la inferencia" induce a equívoco precisamente de esta manera. Las líneas férreas existen exactamente en el mismo sentido en que existen los trenes, y descubrimos que existen las primeras de la misma manera en que descubrimos que existen los últimos. La afirmación de que los trenes se trasladaban de un lugar a otro implica que existe un conjunto de rieles observables entre ambos lugares. De tal manera, hablar de los "carriles de la inferencia" sugiere que inferir la presencia de bacterias a partir de las enfermedades no es en modo alguno inferir, sino que es describir una tercera entidad; no es inferir "porque se da tal o cual fenómeno entonces se da tal o cual otro", sino *informar* que "existe un nexo no observado entre este fenómeno y aquel otro". Pero, si preguntamos: "¿con qué finalidad se postula esta tercera entidad no observada?", la única respuesta que se da es: "para justificar la inferencia que afirma la presencia de las bacterias a partir de las enfermedades". La legitimidad de la inferencia está presupuesta permanentemente. Lo que se quiere obtener, sin mayor fundamento, es una historia que dé la impresión de que es posible reducir los giros "en consecuencia" y "si cualquier..." a giros del tipo de "he aquí un..."; esto es, a giros que hacen desaparecer las inferencias y narraciones. Pero así como los boletos ferroviarios no pueden ser "reducidos" a contrapartidas misteriosas de los viajes que ellos posibilitan, y así como tales viajes no pueden ser "reducidos" a contrapartidas misteriosas de las estaciones ferroviarias en las que comienzan y concluyen, de la misma manera los enunciados de leyes no pueden ser "reducidos" a contrapartidas de las inferencias y explicaciones que ellos autorizan, y las inferencias y explicaciones no pueden ser "reducidas" a contrapartidas de los enunciados fácticos que constituyen sus puntos de partida y de llegada. La función de enunciar hechos es diferente

de la función de enunciar una inferencia que va de un enunciado táctico a otro enunciado táctico; y ambas son diferentes de la función de garantizar o justificar tales inferencias. Tenemos que aprender a usar oraciones para la primera tarea antes de que podamos aprender a usarlas para la segunda, y tenemos que aprender a usarlas para la primera y para la segunda tareas, antes de que podamos aprender a usarlas para la tercera. Hay, por supuesto, una multitud de otras funciones de oraciones que no nos proponemos considerar aquí. Por ejemplo, las oraciones que ocupan estas páginas no desempeñan ninguna de las funciones que han estado describiendo.

Podemos volver ahora a considerar los enunciados disposicionales, esto es, enunciados que afirman que una cosa, un animal o una persona dada, posee cierta capacidad o tendencia o inclinación, o está sujeta a cierta propensión. Resulta claro que tales enunciados no son leyes, pues mencionan cosas o personas particulares. Por otra parte, se asemejan a las leyes porque son parcialmente "variables" o "abiertos". Decir que este terrón de azúcar es soluble, es decir que se disolvería si fuera sumergido en agua, en cualquier lugar o en cualquier momento. Decir que esta persona que duerme sabe francés, es decir que si, por ejemplo, se le habla en francés, actúa de acuerdo con lo que se le dice en dicho idioma, o lo traduce correctamente a su propio idioma. Esto, por supuesto, es demasiado preciso. No rectificariamos nuestro enunciado de que una persona sabe francés, aunque verifiquemos que no respondió adecuadamente estando dormida, distraída, ebria o asustada; o que no tradujo correctamente tratados de alto nivel técnico. Todo cuanto esperamos es que se maneje bastante bien en relación con la mayoría de las tareas comunes en que se usa el francés. " (Él) sabe francés" es una expresión vaga y, para muchos casos, no es menos útil *por* ello.

Se ha sugerido que los enunciados disposicionales acerca de individuos dados, si bien no son en sí leyes, son deducciones a partir de leyes, de modo que tenemos que aprender algunas leyes, quizás toscas y vagas, antes de que podamos formular tales enunciados. Pero, en general, el proceso del aprendizaje sigue el curso opuesto. Aprendemos a formular una cantidad de enunciados disposicionales acerca de individuos antes de aprender leyes que enuncian correlaciones generales entre tales enunciados. Aprendemos que algunos individuos son a la vez ovíparos y plumados, antes de aprender que todo individuo plumado es ovíparo.

Los enunciados disposicionales acerca de personas y cosas particulares se asemejan también a los enunciados de leyes en virtud de que los usamos de una manera parcialmente similar. Se aplican a las acciones, reacciones y estados del objeto, o son satisfechos por ellos; son autorizaciones de inferencias que nos autorizan a predecir, decir, explicar y modificar tales acciones, reacciones y estados.

Por supuesto que los adictos a la superstición de que todas las genuinas oraciones en indicativo describen objetos existentes o informan sobre acontecimientos, exigirán que oraciones tales como "este alambre es buen conductor de la electricidad", o "Fulano sabe francés" sean interpretadas como proporcionando información fáctica, similar a la que proporcionan enunciados tales como "este alambre está conduciendo electricidad" y "Fulano está hablando francés". ¿Cómo podrían ser verdaderos los primeros enunciados, a menos que algo estuviera ocurriendo, aunque, desgraciadamente, tras el escenario? Sin embargo, los adictos a aquella superstición tienen que conceder que a menudo sabemos que un alambre es buen conductor de la electricidad y que ciertos individuos saben francés, sin haber descubierto con antelación acontecimientos indescubribles. Tienen que conceder, también, que la utilidad teórica de descubrir estos acontecimientos ocultos consistiría, únicamente, en que ellos nos facultarían para realizar las mismas actividades de predecir, explicar y modificar que ya realizamos y que, a menudo sabemos que estamos autorizados a realizar. Tendrían que admitir, por último, que estos procesos postulados son en sí mismos, en el mejor de los casos, cosas cuya existencia ellos mismos infieren del hecho de que podemos predecir, explicar y modificar las acciones y reacciones observables de los individuos. Pero si exigen "carriles" reales en los casos en que se hacen inferencias ordinarias, tendrán que proporcionar algunos "carriles" reales adicionales para justificar su propia inferencia, que postula la inferencia de carriles a partir de la legitimidad de las inferencias ordinarias. La postulación de tal jerarquía infinita de "carriles" difícilmente pueda atraer aún a aquellos que son atraídos por su primer paso.

Los enunciados disposicionales no son ni informes de estados de cosas observadas u observables, ni tampoco informes de estados de cosas no observados o inobservables. No narran incidente alguno. Pero sus funciones están conectadas, íntimamente, con la narración de incidentes, porque, si son verdaderos, resultan satisfechos por incidentes narrados. "Fulano acaba de

hablar por teléfono en francés" satisface lo que es afirmado por "Fulano sabe francés", y una persona ha verificado que Fulano sabe francés a la perfección, no necesita ninguna autorización adicional que lo habilite para inferir que si Fulano ha leído un telegrama en francés, entonces ha entendido lo que dice. Saber que Fulano sabe francés es hallarse en posesión de esa autorización, y esperar que aquél entienda el telegrama es ponerla en práctica.

Debe advertirse que no existe incompatibilidad entre decir que los enunciados disposicionales no narran incidentes y conceder el hecho patente de que un enunciado disposicional puede admitir tiempos verbales. "(Él) fue fumador de cigarros durante un año" y "la goma comenzó a perder su elasticidad el verano último" son enunciados disposicionales perfectamente legítimos; y si nunca fuera verdad que un individuo puede estar por aprender algo, no existiría la profesión de educador. Puede haber autorizaciones de inferencias que caducan rápidamente y otras a largo plazo o de validez ilimitada. Una regla del fútbol podría estar en vigor sólo durante un término experimental, y aun el clima de un continente podría cambiar de época a época.

### (3) *APTITUDES Y TENDENCIAS MENTALES*

Tenemos a mano un espectro indefinidamente amplio de términos disposicionales para hablar acerca de cosas, criaturas vivientes y seres humanos. Algunos de ellos pueden ser aplicados en forma indiferente a todo tipo de cosas; algunos trozos de metal, algunos peces y algunos seres humanos, por ejemplo, pesan sesenta y cinco kilos, son elásticos y combustibles y, si se los priva de sostén, caen con la misma aceleración. Otros términos disposicionales sólo pueden ser aplicados a ciertos tipos de cosas: "hiberna", por ejemplo, sólo puede aplicarse con verdad o falsedad a criaturas vivientes, y "conservador" sólo puede aplicarse, con verdad o falsedad, a seres humanos que no sean ni idiotas, ni niños de pecho, ni salvajes. Nuestro interés se limita a una clase de términos disposicionales, a saber, aquellos que sólo son apropiados para la caracterización de seres humanos. En verdad, la clase que nos ocupa es más limitada aún, pues nos interesan únicamente aquellos términos que son apropiados para la caracterización de aspectos de la conducta humana que exhiben cualidades de intelecto y de carácter. No nos interesa, por ejemplo, algún reflejo que pudiera ser peculiar de los hombres, ni ningún elemento

fisiológico que pudiera ser propio de la anatomía humana.

Por supuesto que los límites de esta restricción son borrosos. Los perros, tanto como los niños, pueden ser adiestrados para responder a órdenes, a indicaciones y al sonido; de la campana que anuncia la comida; los monos aprenden a usar y aun a construir instrumentos; los gatitos son juguetones y los loros son imitadores. La afirmación de que la conducta de los animales es instintiva mientras que la de los seres humanos es, en parte, racional, pone de manifiesto una importante diferencia o familia de diferencias, pero los límites de tal diferencia son, a su vez, borrosos. ¿En qué momento, exactamente, la condición imitativa del niño se transforma en histrionismo racional? ¿A qué edad deja el niño de responder a la campana de la comida como un perro y comienza a hacerlo como un ser humano? ¿Dónde está, exactamente, la línea divisoria entre el suburbio y la campiña?

Puesto que este libro es un examen del comportamiento lógico de algunos términos, disposicionales y de ocurrencias, que empleamos para hablar acerca de las mentes, todo cuanto necesitamos en esta sección es indicar algunas diferencias generales entre los usos de algunos de los términos disposicionales seleccionados. No intentaremos aquí examinar todos estos términos, ni siquiera todos los tipos de estos términos.

Muchos enunciados pueden ser expresados, aunque no necesitan serlo y ordinariamente no lo son, con la ayuda de las palabras "puede", "podría" y "capaz". "(Él) es nadador", cuando no significa que es un experto, meramente quiere decir que puede nadar. Pero las palabras "puede" y "capaz" son usadas en multitud de maneras diferentes, como lo ilustran los siguientes ejemplos. "Las piedras pueden flotar (porque la piedra pómez lo hace)"; "ese pez puede nadar (porque no está impedido, aunque ahora está inerte en el barro) "; "Fulano puede nadar (porque ha aprendido a hacerlo y no lo ha olvidado) "; "Mengano puede nadar (si se decide a aprender) "; "tú puedes nadar (cuando te empeñes)"; "ella puede nadar (porque el médico ahora se lo permite) ", etc. El primer ejemplo enuncia que del hecho de que algo sea una piedra, no estamos autorizados a inferir que no habrá de flotar; el segundo, niega la existencia de un impedimento físico; el último afirma la cesación de un impedimento disciplinario. Los enunciados tercero, cuarto y quinto informan acerca de cualidades personales y proporcionan tipos diferentes



de información.

Para poner de manifiesto la diferente fuerza de algunos de estos distintos usos de "poder" y "capaz", es conveniente hacer una breve disquisición sobre la lógica de las que a veces son llamadas "palabras modales", tales como "poder", "tener que", "serle a uno permitido", "es necesario", "no es necesario" y "no es necesario que no". Un enunciado, en el sentido de que algo tiene que ser el caso, o que lo es necesariamente, funciona tal como lo que he llamado una autorización de inferencia: autoriza la inferencia de que algo es el caso a partir de algo distinto que puede o no hallarse especificado en el enunciado. Cuando el enunciado es en el sentido de que algo no es necesariamente el caso, o no puede serlo, funciona como una autorización para inferir que no es el caso. Ahora bien, a veces se requiere rechazar tal autorización para inferir que algo no es el caso y, por lo común, expresamos este rechazo diciendo que puede ser el caso, o que posiblemente es el caso. Decir que algo puede ser el caso no implica que lo es, ni que no lo es, ni, por supuesto, que se halla en suspenso entre ser el caso y no serlo, sino tan sólo que no existe autorización para inferir de otra cosa, especificada o no, que algo no es el caso.

Esta explicación general cubre también la mayor parte de las oraciones condicionales. Una oración de este tipo puede, casi siempre, ser parafraseada en una oración que contiene una expresión modal y *viceversa*. Las oraciones modales y las hipotéticas tienen la misma fuerza. Tomemos una oración condicional común, tal como "si paso por debajo de esa escalera, tendré dificultades durante el día" y consideremos cómo podríamos, en lenguaje coloquial, expresar su contradictoria. No lo lograremos agregando un "no" al verbo del antecedente ni al verbo del consecuente, ni a ambos a la vez, porque como resultado de las tres operaciones obtendremos otros tantos enunciados que expresan superstición. Funcionaría bien, pero no sería coloquial, decir "no; no es el caso que si paso por debajo de esa escalera tendré dificultades". Ordinariamente rechazaríamos la superstición diciendo "puedo pasar debajo de la escalera y no tener dificultades" o "puedo pasar debajo de la escalera sin tener dificultades" o, para generalizar el rechazo, "no sobrevienen necesariamente dificultades a la gente que pasa por debajo de escaleras". Inversamente, el enunciado original podría haberse expresado diciendo "no podría pasar por debajo de una escalera sin tener dificultades

durante el día". Sólo hay una diferencia estilística entre los enunciados condicionales y los enunciados modales.

No hay que olvidar, empero, que existen otros usos de "si", "tener que" y "poder", en los que esa equivalencia no vale. "Si", a veces, significa "aun cuando". Esa palabra es también usada, a menudo, para efectuar encargos, amenazas y apuestas condicionales. "Poder" y "tener que" son usadas, a veces, como vehículos para efectuar autorizaciones, órdenes y prohibiciones no teóricas. Es cierto que hay similitudes entre dar o rehusar autorizaciones para inferir y dar o rehusar autorizaciones para hacer otras cosas, pero hay también grandes diferencias. Por ejemplo, no es natural decir que la prescripción del médico "el paciente tiene que permanecer en cama; puede dictar cartas pero no fumar", sea verdadera o falsa; mientras que es totalmente normal describir como verdaderas o falsas oraciones tales como "un silogismo puede tener dos premisas universales", "las ballenas no pueden vivir sin subir a la superficie de tiempo en tiempo", "un cuerpo que cae libremente tiene que acelerar su velocidad", y "los hombres que pasan debajo de escaleras no sufren, necesariamente, calamidades durante ese día". Los usos éticos de "tener", "ser permitido" y "no ser permitido" exhiben afinidades con ambos. Estamos dispuestos a examinar la verdad de los enunciados éticos que incorporan tales palabras, pero lo que se tiene en vista al formular tales enunciados es regular otras partes de la conducta de los hombres, no sus inferencias. Al poseer ambas características, los enunciados éticos se parecen más a los tratamientos que los médicos encuentran en los textos de medicina, que a los regímenes dados por los médicos a sus pacientes. Los enunciados éticos, al distinguirse de los proyectos y reproches particulares *ad hominem*, deben ser considerados como garantías o justificaciones dirigidas a cualquier dador particular de preceptos y reproches, y no a los destinatarios efectivos de tales preceptos y reproches. Es decir, no como autorizaciones de acciones personales, sino como autorizaciones de mandatos impersonales; no como imperativos sino como "leyes" (en sentido jurídico), que sólo pueden ser satisfechas por cosas tales como imperativos y castigos. De la misma manera, las leyes del Parlamento han de ser interpretadas no como órdenes sino como autorizaciones para dar órdenes y hacerlas obedecer.

Podemos ahora abandonar este examen general de los tipos de tareas cumplidas por las oraciones modales y considerar ciertas diferencias específicas entre unas pocas oraciones que incluyen "poder" y que se usan

para describir cualidades personales.

Decir que Fulano puede nadar, difiere de decir que un perrito puede hacerlo. Porque decir que un perrito puede nadar es compatible con decir que nunca se le ha enseñado a nadar o que nunca ha practicado natación, mientras que decir que una persona puede nadar implica que ha aprendido a nadar y que no lo ha olvidado. La capacidad de adquirir aptitud mediante la enseñanza no es, por cierto, una peculiaridad humana. Al perrito *se* le puede enseñar a pedir limosna, tal como a los niños se les enseña a caminar y usar los cubiertos. Pero algunos tipos de aprendizaje, entre los que se cuenta la manera en que la mayor parte de las personas aprende a nadar, implica la comprensión y aplicación de instrucciones orales, o bien la comprensión y aplicación de demostraciones prácticas; y a una criatura que puede aprender cosas de estas maneras se le reconoce sin vacilaciones que tiene una mente, mientras que la posibilidad de enseñar al perro y al niño pequeño nos hace vacilar acerca de si: debemos o no decir que ellos son, con todo, dignos de esa atribución.

Decir que Mengano puede nadar (porque puede aprender a nadar) , es decir que es competente para seguir y aplicar tales instrucciones y demostraciones, aunque puede no haber comenzado a hacerlo todavía. Sería equivocado predecir acerca de él lo que sería correcto predecir acerca de un idiota, a ,saber, que puesto que ahora se hunde sin esperanzas, continuara hundiéndose también sin esperanzas después de haber recibido adiestramiento.

Decir de alguien que puede nadar (si se empeña en ello), es usar un tipo intermedio interesante de "poder". Mientras que Fulano no tiene que tratar de nadar (ahora), y Mengano ni siquiera sabe nadar por mucho que lo intente, es posible que alguien sepa qué hacer, pero sólo cuando concentre todo su interés en la tarea. Ha comprendido las instrucciones y demostraciones, pero aún tiene que hacerse práctico en su aplicación. El aprendizaje de la aplicación de instrucciones mediante una práctica deliberada y quizá infructuosa e intimidatoria, es otra cosa más que consideramos peculiar de las criaturas que poseen una mente. Esto muestra cualidades de carácter, aunque cualidades de un orden diferente de aquéllas exhibidas por el perrito que muestra tenacidad y coraje aun en sus juegos, puesto que el novicio está haciéndose realizar a sí mismo algo difícil e intimidatorio, con la intención de desarrollar su aptitud. Decir que puede

nadar si hace el esfuerzo o si se empeña en ello, por lo tanto, es decir que puede comprender instrucciones y también que puede ejercitarse en aplicarlas.

No es difícil pensar en muchos otros usos de "poder" y "ser capaz". En "Fulano ha sido capaz de nadar desde que era muchacho, pero ahora puede inventar nuevos estilos", tenemos uno de tales usos. "Puede inventar" no significa "ha aprendido y no ha olvidado a inventar". Tampoco es, en modo alguno, como el "puede" de "puede estornudar". A su vez el "puede" de "puede derrotar a todos salvo a los campeones de natación" no tiene la misma fuerza que el "puede" de "puede nadar" o que el de "puede inventar". Es un "puede" que se aplica a las carreras de caballos.

Hay una característica suplementaria de "poder" que es de especial pertinencia para nuestro tema. A menudo decimos que una persona, o que un animal de circo, puede hacer algo, en el sentido de que puede hacerlo correctamente o bien. Decir que un niño puede deletrear una palabra es decir que puede emitir no solamente un conjunto u otro de letras, sino el conjunto correcto en el orden correcto. Decir que el niño puede atar un nudo de cierto tipo, no es decir simplemente que cuando juega con cuerdas a veces hace nudos de ese tipo y a veces, nudos de otro, sino que hace nudos del tipo preciso todas las veces, o casi todas las veces que sea necesario, o que casi siempre los hace cuando hace falta y cuando trata de hacerlos. Cuando usamos, a veces, la frase "poder decir" como perífrasis de "saber", por "decir" entendemos "decir correctamente". No diríamos que un chico puede decir qué hora es cuando todo lo que hace es expresar, al azar, aserciones acerca de la hora, sino únicamente cuando, en forma regular, nos informa qué hora es de conformidad con la posición de las manecillas del reloj, o de la posición del sol, cualesquiera puedan ser sus posiciones.

Muchos de los verbos de realización (*performance-verbs*) con los que describimos a los seres humanos y, a veces, con alguna incomodidad, a los animales, no significan la mera ocurrencia de acciones sino la de acciones adecuadas o correctas. Significan logros. Verbos como "deletrear", "atrapar", "resolver", "hallar", "ganar", "curar", "mover el tanteador", "engañar", "persuadir", "llegar" e innumerables otros, no significan solamente que ha ocurrido alguna acción, sino también que algo se ha obtenido por el hecho de que el agente ha realizado esa acción. Son verbos que indican éxito. Ahora bien, a veces los éxitos se deben a la suerte; un jugador de fútbol

puede convertir un gol con un movimiento casual. Pero cuando decimos que una persona puede hacer cosas de cierto tipo, tales como resolver anagramas o curar la ciática, queremos decir que se puede confiar en que tendrá éxito con razonable frecuencia, aun sin la ayuda de la suerte. Sabrá cómo producir el resultado en situaciones normales.

Usamos también verbos correspondientes al fracaso tales como "errar", "perder", "caérsele (algo a uno)", "desentonar", etc. Es un hecho importante que si una persona puede entonar, también será posible que desentone; pero el sentido de "puede" en "puede entonar" es totalmente diferente del sentido de "puede" en "puede desentonar". El primero apunta a una competencia, el segundo no apunta a otra competencia sino a un riesgo. Para ciertos propósitos es también necesario advertir la diferencia adicional entre estos dos sentidos de "puede" y el sentido en que es verdad decir que una persona no puede solucionar un anagrama en forma incorrecta, ganar una carrera sin tener éxito, encontrar un tesoro beneficioso, o probar un teorema en forma inválida. Este "no puede" es un "no puede" lógico. Nada dice acerca de las competencias o limitaciones de las personas, sino sólo que, por ejemplo, "solucionar en forma incorrecta" es una expresión autocontradictoria. Veremos más adelante que la búsqueda, por parte de los epistemólogos, de algún tipo de observación infalible deriva, en parte, de no advertir que, en uno de sus sentidos, "observar" es un verbo de éxito, de modo que en este sentido "observación equivocada" es una expresión tan autocontradictoria como las expresiones "prueba inválida" o "cura no exitosa". Pero así como "argumento inválido" y "tratamiento no exitoso" son expresiones lógicamente admisibles, "observación errónea" es una expresión admisible cuando "observar" no se usa como un verbo de hallazgo sino como un verbo de búsqueda.

Ya se ha dicho bastante para demostrar que hay una amplia variedad de palabras del tipo de "poder", y que dentro de esta clase existe una amplia variedad de expresiones relativas a capacidades y de expresiones relativas a propensiones. Sólo algunas de estas expresiones de capacidad o propensión son peculiares a la descripción de los seres humanos, pero aun en ellas pueden advertirse tipos diversos. Las tendencias son diferentes de las capacidades y de las propensiones. "Se comportaría así si..." difiere de "podría"; y "lo hace regularmente... cuando...", difiere de "puede". En pocas palabras, decir "puede" es decir que no existe la certeza de que algo no será el caso, mientras que decir "tiende a" equivale a decir que hay una

buena probabilidad de que algo será, o fue, el caso. Así, "tiende a" implica "puede" pero no es implicado por "puede", "Fido tiende a aullar cuando brilla la luna", dice más que "no es verdad que si la luna brilla Fido está silencioso". Autoriza al oyente no sólo a no confiar en que Fido guardará silencio sino, positivamente, a esperar que ladre.

Pero hay muchos tipos de tendencias. La tendencia de Fido a contraer moquillo en invierno (a menos que no se exponga al frío), no es el mismo tipo de cosa que su tendencia a ladrar cuando brilla la luna (salvo que su dueño se ponga enérgico con él). El parpadeo de una persona a intervalos bastante regulares es una tendencia de un tipo diferente de su manera de mover los párpados cuando está perpleja. Podríamos llamar a la segunda tendencia, una afectación, cosa que no podemos hacer con la primera.

Distinguimos de otras, a ciertas tendencias de conducta, llamando a algunas de ellas "puros hábitos", a otras "gustos", "intereses", "inclinaciones" y "*hobbies*", y a otras "oficios" y "ocupaciones". Ponerse la media derecha antes que la izquierda podría ser un puro hábito; ir a pescar cuando el trabajo y el tiempo lo permiten, un *hobby*; y manejar camiones, un oficio. Es fácil, por supuesto, pensar en casos límites de conducta regular que vacilaríamos en clasificar; los oficios de algunas personas son sus *hobbies*, y los oficios y *hobbies* de otras son casi puros hábitos. Pero hay bastante claridad acerca de las distinciones entre los conceptos mismos. Una acción hecha por puro hábito es una acción que no es realizada adrede y puede ocurrir que el agente no esté en condiciones de informar que la ha hecho aun inmediatamente después de haberla realizado; su mente puede haber estado en otra cosa. Las acciones realizadas como parte del oficio de una persona pueden ser hechas por puro hábito; y, sin embargo, el agente no las realiza cuando no está en su trabajo. El soldado no marca el paso cuando está en su casa o de licencia, sino solamente cuando sabe que tiene que hacerlo. Retoma o abandona el hábito, según se ponga o se quite el uniforme.

La realización de *hobbies*, intereses y gustos se cumple, como decimos, "por placer". Pero esta frase puede conducir a equívocos, puesto que sugiere que su ejercicio se realiza a modo de una inversión de la que se espera un dividendo. La verdad es la inversa, a saber, que hacemos estas cosas porque nos gusta hacerlas, o porque queremos hacerlas, y no porque nos gusta o queremos algo accesorio a ellas. Invertimos nuestro capital algo a

desgano, en la esperanza de obtener el dividendo que hará que la inversión valga la pena, y si se nos ofreciera la posibilidad de obtener dividendos sin invertir, gustosamente nos abstendríamos de hacer la inversión. Pero el pescador no aceptaría, ni comprendería la oferta, si le ofreciéramos gozar de los placeres propios de la actividad de pescar sin tener que realizar esta actividad. Pescar es lo que le gusta, no algo que el pescar engendra.

Decir que alguien está ahora gozando algo o disgustándose con ello, implica que le está prestando atención. Sería una contradicción decir que la música le gustó aunque no prestó atención a lo que oía. Por supuesto, no habría contradicción en decir que alguien estaba escuchando música, pero que ésta no le gustaba ni le disgustaba. En concordancia con esto, decir que alguien es aficionado a la pesca o que le gusta pescar, implica no solamente que tiende a lanzar su línea en el río cuando no se ve obligado a hacerlo, sino que tiende a hacerlo poniendo atención en ello, que tiende a entregarse a imaginaciones y recuerdos de jornadas de pesca, y a dejarse absorber por conversaciones y por libros relativos al tema. Pero la historia no termina allí. Un periodista escrupuloso tiende a escuchar con atención la palabra de los oradores políticos, aun cuando no haría esto si no se viera obligado a hacerlo. No lo hace cuando no se halla en el cumplimiento de sus deberes. En esas horas prefiere, quizá, dedicarse a la pesca. No necesita tratar de concentrarse en la pesca como necesita tratar de concentrarse en los discursos. Se concentra sin empeñarse en ello. Esto es buena parte de lo que significa "ser aficionado" a algo.

Aparte de los puros hábitos, oficios e intereses hay muchos otros tipos de tendencias de alto nivel. Algunas regularidades de conducta son adhesiones a resoluciones u orientaciones impuestas por el sujeto sobre sí mismo; otras, son adhesiones a códigos o credos inculcados en él por los demás. La calidad de "ser adicto", las ambiciones, las misiones, las lealtades, las devociones y las negligencias crónicas, son todas tendencias del comportamiento, pero de tipos muy diferentes.

Los dos ejemplos siguientes pueden servir para poner de relieve las diferencias entre las capacidades y las tendencias, o entre las competencias y las propensiones, a) Tanto las habilidades como las inclinaciones pueden ser fingidas, pero reservamos nombres peyorativos tales como "impostor"

y "charlatán" para aquellos simuladores que fingen ser capaces de hacer cosas, mientras que usamos la palabra peyorativa "hipócrita" para los que fingen motivaciones o hábitos, b) Los epistemólogos pueden llegar a desconcertarse, y a desconcertar a sus lectores, acerca de la distinción entre conocimiento y creencia. Algunos de ellos sugieren que la diferencia es puramente cuantitativa, y otros, que la diferencia radica en la presencia de algún ingrediente accesible a la introspección que se da en el conocimiento y falta en la creencia, o *viceversa*. Parte de esta perplejidad se debe a que los epistemólogos suponen que "conocer" y "creer" designan acontecimientos, pero aun en los casos en que se advierte que ambos son verbos disposicionales, todavía queda por ver que se trata de verbos disposicionales de tipos totalmente distintos. "Conocer" es un verbo de capacidad, y pertenece a la clase especial de verbos de capacidad que son usados para significar que la persona descrita puede hacer ciertas cosas, o hacer que ellas salgan bien. "Creer", en cambio, es un verbo de tendencia; un verbo que no connota que se ha hecho algo, o que se lo ha hecho andar bien. El sustantivo "creencia" puede ser calificado por adjetivos tales como "obstinada", "vacilante", "firme", "invencible", "estúpida", "fanática", "sincera", "intermitente", "apasionada" y "pueril", algunos de los cuales son apropiados también para sustantivos tales como "confianza", "deslealtad", "inclinación", "aversión", "esperanza", "hábito", "celo", y "adicción". Las creencias, como los hábitos, pueden ser inveteradas, pueden ser abandonadas o se puede caer en ellas; como los partidismos, las devociones y las esperanzas, pueden ser ciegas y obsesionantes; como las aversiones y las fobias, podemos no ser conscientes de ellas; como las modas y los gustos, pueden ser contagiosas; como ocurre con las lealtades y con las animosidades, podemos ser inducidos a hacer nuestra una creencia, por virtud de algún engaño. Una persona puede ser impelida a no creer en algo, o inducida mediante súplicas a ello, y dicha persona puede tratar, con éxito o sin él, de dejar de creer. A veces una persona puede decir sin faltar a la verdad: "no puedo menos que creer tal cosa". Pero ninguna de estas locuciones, ni sus formas negativas, son aplicables al saber, puesto que saber es hallarse equipado para hacer que algo ande bien y no es tender a actuar o a reaccionar de determinadas maneras.

Para decirlo en forma tosca, "creer" pertenece a la familia de las palabras de motivación, mientras que "conocer" pertenece a la familia de las palabras de destreza o habilidad; así, nos preguntamos *cómo* una persona sabe esto, pero en cambio sólo nos preguntamos *por qué* una persona cree en



aquello; del mismo modo, nos preguntamos cómo hace una persona para atar tal tipo de nudos, y, en cambio, preguntamos por qué quiere atar un nudo de este tipo o por qué siempre ata nudos de tal otro. Las habilidades o destrezas tienen métodos, mientras que los hábitos y las inclinaciones tienen fuentes. De la misma manera, nos preguntamos qué es lo que hace que los seres humanos creen en ciertas cosas o las teman, pero no qué es lo que hace que las conozcan o que las logren.

Por supuesto, la creencia y el conocimiento (cuando se trata de conocer o saber *que* algo es el caso), funcionan, para decirlo en forma burda, en el mismo campo. Los tipos de cosas que pueden ser descritos como conocidos o desconocidos también pueden ser descritos como creídos o no creídos, en cierto modo, tal como los tipos de cosas que pueden ser fabricados son los tipos de cosas que también pueden ser exportados. Un hombre que cree que la capa de hielo es peligrosamente delgada hace advertencia, patina con cautela, y contesta a las preguntas pertinentes de la misma manera en que hace esas cosas el hombre que sabe que la capa de hielo es peligrosamente delgada; y si le preguntan si realmente lo sabe, puede contestar sin vacilaciones afirmativamente, hasta que lo desconcertemos preguntándole cómo lo descubrió.

Se podría decir que la creencia se asemeja al conocimiento y que difiere de la fe que depositamos en las personas, del celo hacia una causa, o del vicio de fumar, en que es "proposicional"; pero esto, aunque no es erróneo, es demasiado restringido. Por cierto que creer que el hielo es peligrosamente delgado es no vacilar en decirse y en decir a otros que lo es, en estar de acuerdo con las afirmaciones ajenas en tal sentido, en oponerse a enunciados contrarios, en extraer consecuencias de la proposición original, etc. Pero también es sentirse inclinado a patinar con cautela, a temblar de frío, a imaginarse posibles accidentes y a prevenir a otros patinadores. Se trata de una propensión que no se dirige exclusivamente a dar algunos pasos teóricos sino también a dar ciertos pasos ejecutivos e imaginativos, así como a tener ciertos sentimientos. Pero estas cosas penden, por decirlo así, de la misma percha proposicional. La frase "hielo delgado" tendría que aparecer por igual en la descripción de los temblores, de las advertencias, del patinaje cauteloso, de las declaraciones, de las inferencias, del acuerdo y de las disidencias.

Una persona que sabe que el hielo es delgado, y a quien también le importa

que sea delgado o grueso, será candidata, por supuesto, a actuar y a reaccionar también de esas mismas maneras. Pero decir que se queda en los bordes porque sabe que el hielo es delgado, es usar un sentido muy diferente de "porque", o dar una "explicación" de un tipo totalmente distinto del que damos cuando decimos que se queda en los bordes porque cree que la capa de hielo es delgada.

#### (4) ACONTECIMIENTOS MENTALES

Hay multitud de maneras de describir a los seres humanos, diciendo que ahora están entregados a esto, o que frecuentemente les ocurre aquello, o que se han pasado varios minutos realizando una actividad, o que son rápidos o lentos para alcanzar un resultado. Una clase importante de tales acontecimientos está constituida por aquellos que ponen de manifiesto cualidades de carácter e intelecto. Es menester advertir desde un comienzo que una cosa es decir que ciertas acciones y reacciones humanas exhiben cualidades de carácter y de intelecto; una desdichada manera de hablar hace que sea otra cosa bien distinta decir que ocurren actos mentales o procesos mentales. La última expresión pertenece tradicionalmente a la historia de los dos mundos, la historia de que algunas cosas existen o se dan en el "mundo físico", mientras que otras existen y se dan, metafóricamente, en otro lugar. El rechazo de esta historia es perfectamente compatible con el hecho de preservar una distinción tan familiar como la que hacemos, por ejemplo, cuando distinguimos entre balbucear y hablar con sentido, o entre un tic y un guiño. La aceptación de la historia de los dos mundos no clarifica ni consolida de manera alguna tales distinciones.

Comenzaré por ocuparme de un arsenal de conceptos que pueden ser agrupados bajo el rótulo útil, porque es vago, de "atender" ("*mind*ing"). Pueden ser descritos, igualmente, como "conceptos de atención" ("*heed* concepts"). Me refiero a los conceptos de darse cuenta, tener cuidado, seguir (una conversación), aplicar la propia mente, concentrarse, poner la cabeza en algo, pensar lo que uno está haciendo, estar alerta, interesarse, estudiar y hacer la prueba. "Estar (con la mente) ausente" es una frase que a veces se emplea para aludir a una condición en la que los seres humanos accionan o reaccionan sin prestar atención a lo que están haciendo o sin darse cuenta qué es lo que pasa. Existe un sentido más especial de "atender", según el cual decir que una persona presta atención a lo que come, equivale a decir

no sólo que se da cuenta de lo que come, sino que le importa qué es lo que come. Gozar y no gustar de algo, implica atención, pero no a la inversa. "Gozar" (algo) y "no gustar" (algo), corresponden a la vasta familia de verbos que de por sí connotan atención. No podemos, sin caer en el absurdo, decir que alguien, (con la mente) ausente, está meditando, haciendo experimentos, discutiendo, planeando, escuchando o paladeando. Una persona (con la mente) ausente, puede tararear o jugar nerviosamente con algo, pero si está calculando, o inspeccionando, es una redundancia decir que está prestando alguna atención a lo que está haciendo.

Prestar atención, en todos sus tipos, es algo que puede variar cuantitativamente. Un conductor puede guiar su automóvil con gran cuidado, con cuidado razonable o con poco cuidado, y un estudiante se puede concentrar más o menos seriamente. Una persona no puede decir siempre si ha estado concentrada totalmente, o sólo en parte, en la tarea a la que estaba entregada. El niño que trata de aprender un poema de memoria puede pensar que ha estado prestando seriamente atención porque no ha despegado los ojos de la página, ha murmurado las palabras, ha fruncido el ceño y se ha tapado los oídos. Pero si a pesar de que no hubo distracciones o interrupciones, el niño no puede recitar el poema, decir de qué se trata, o corregir los errores que cometen sus compañeros cuando lo recitan, su pretensión será desestimada por el maestro e incluso quizá él mismo no insistirá en ella.

Algunas de las explicaciones tradicionales de la conciencia han sido, por lo menos en parte, intentos de clarificar los conceptos de atención, pretendiendo de ordinario aislar algún ingrediente especial común a todos ellos. Este ingrediente común ha sido descrito, usualmente, empleando el lenguaje de la contemplación o de la inspección, como si parte de la diferencia entre sentir un cosquilleo y advertirlo, o entre leer un párrafo y estudiarlo, consistiera en el hecho de que el cosquilleo y la lectura tuviese lugar, en sentido metafórico, con buena luz y bajo la mirada de la persona interesada. Pero las cosas son al revés: lejos de ser el concepto de prestar atención una forma de inspeccionar o vigilar, inspeccionar y vigilar son en sí ejercicios especiales de atención, puesto que si una persona es descrita, en sentido literal o metafórico, diciendo que es un espectador, siempre tiene sentido preguntarse si ha sido un espectador atento o distraído, alerta o no. El hecho de que alguien haya estado observando cuidadosamente un pájaro en el jardín no implica que también ha estado, en sentido metafórico,

"observando" su observar; y el hecho de que se haya concentrado en el dibujo que trazaba no implica que haya estado observándose los dedos mientras éstos trabajaban, ni observando alguna otra cosa en acción. Hacer algo con atención no consiste en adosar una realización ejecutiva y un trozo de actividad teórica, de investigación, de vigilancia o de conocimiento; si fuera así, hacer algo con atención traería aparejado hacer un número infinito de cosas con atención.

Los motivos para describir erróneamente la atención con un lenguaje "contemplativo" derivan parcialmente de la tradición intelectualista según la cual teorizar es la función esencial de la mente, y la contemplación metafórica es la esencia del teorizar. Pero hay un motivo más, digno de mayor estimación. Es verdad que si una persona ha estado haciendo algo, o si le ha estado pasando algo, puede decirnos qué ha estado haciendo o qué le ha estado pasando (suponiendo que haya aprendido a narrar); y puede decirlo sin salir a buscar pruebas, sin sacar ninguna inferencia y sin preguntarse siquiera por un instante qué es lo que va a decir. Lo tiene en la punta de la lengua y lo dice sin vacilaciones ni investigaciones, tal como dice cualquier cosa familiar u obvia. Y como nuestros modelos típicos de cosas obvias están tomados del campo de las cosas familiares vistas con buena luz desde puntos de vista favorables, nos sentimos naturalmente inclinados a describir todas las habilidades para decir cosas sin esfuerzo o vacilación, como si emanaran de una fuente similar a ver. De ahí que nos resulte grato hablar de "ver" implicaciones *j* de "ver" la gracia de un chiste. Pero si bien las referencias a ver cosas familiares en circunstancias favorables puede ejemplificar las nociones de lo familiar y de lo obvio, no pueden elucidarlas.

Más adelante tendremos que considerar cómo la presteza para decir cuáles han sido nuestras acciones y reacciones está ligada al hecho de haber prestado alguna atención a ellas. Aquí es necesario señalar que la presteza para contestar preguntas acerca de las acciones y reacciones propias no agota la atención que ponemos en ellas. Guiar un automóvil con cuidado aminora los riesgos de accidentes, además cíe habilitar al conductor para contestar interrogatorios sobre lo que hizo. Concentrar nuestra mente en ciertas cosas no nos capacita únicamente para dar informaciones veraces a su respecto, y haber actuado con la mente ausente no sólo se manifiesta cuando somos abrumados en el banquillo de los testigos. El concepto de atención no es, salvo *per accidens*, un concepto cognoscitivo. Las investigaciones no

son las únicas ocupaciones a las que aplicamos nuestras mentes.

Podemos ahora reparar en una nueva característica del comportamiento lógico de los conceptos referentes al prestar atención. Cuando una persona tararea mientras camina, está haciendo dos cosas a la vez, cualquiera de las cuales podría ser interrumpida sin interrumpir la otra. Pero cuando decimos que una persona pone atención en lo que está leyendo o en lo que está silbando, no queremos decir con ello que está haciendo dos cosas a la vez. No podría dejar de leer y continuar atendiendo a la lectura, o ceder a su vecino el volante del auto y continuar poniendo cuidado; aunque podría, por supuesto, continuar leyendo, pero sin atención, o continuar conduciendo, pero sin poner cuidado. Puesto que el uso de pares de verbos activos tales como "leer" y "atender" o "guiar" y "poner cuidado", puede sugerir que tiene que haber dos procesos sincrónicos y quizá ligados entre sí, en todos los casos en que usamos tales verbos con propiedad, puede resultar útil recordar que es idiomáticamente correcto reemplazar el verbo referente a prestar atención por un adverbio del mismo tipo. Comúnmente, hablamos de leer atentamente, manejar o guiar cuidadosamente, y estudiar concentradamente, y este modo de decir tiene el mérito de sugerir que lo descrito es una operación con un carácter especial, y no dos operaciones ejecutadas en diferentes "lugares", con un cable peculiar que las une.

¿Cuál es, pues, este carácter especial? La pregunta es desconcertante puesto que las maneras en que los adverbios referentes a prestar atención califican los verbos activos a los que están ligados, parecen muy distintas de las maneras en que otros adverbios o frases adverbiales califican sus verbos. Se puede describir un caballo diciendo que corre rápida o lentamente, suavemente o a los tirones, en línea recta o zigzagueando, y la simple observación o, aun, una película cinematográfica nos permiten decidir de qué manera ha corrido el caballo. Pero cuando describimos a un hombre diciendo que ahora maneja cuidadosamente, o silba con concentración, o come con la mente ausente, el carácter especial de su actividad parece eludir al observador, a la cámara y al dictáfono. Quizá el ceño fruncido, el aspecto taciturno y la mirada fija puedan ser indicio de atención; pero estas cosas pueden ser fingidas, o ser puramente habituales. De todas maneras, cuando describimos al sujeto diciendo que está concentrado en su tarea, no queremos decir con ello que ése es el aspecto que presenta cuando la cumple; no rectificariamos un enunciado en el sentido de que una persona había estado concentrada en algo, simplemente por el hecho de

que se nos dijera que sus expresiones y movimientos habían sido tranquilos. Pero si este carácter especial no puede ser comprobado directamente, parece que no tenemos otra alternativa que decir que hay algún conocimiento oculto de la operación a la que está adscrito, o bien que se trata de alguna propiedad meramente disposicional del sujeto. Esto es, o decimos que silbar con concentración es un acontecimiento compuesto, cuyos miembros se dan en "lugares" diferentes, o decimos que la descripción del silbido como algo hecho con concentración sólo menciona un acontecimiento manifiesto y formula algún enunciado hipotético abierto acerca de su autor. Aceptar la primera sugestión sería reincidir en la leyenda de los dos mundos. También nos colocaría en la dificultad especial de tener que decir que, puesto que poner atención sería una actividad diferente de la actividad manifiesta que, se dice, se hacía con atención, resultaría imposible explicar por qué el poner atención no podría continuar como actividad autónoma, tal como tararear puede continuar después que el sujeto ha dejado de caminar. Por otra parte, aceptar la versión disposicional nos llevaría, aparentemente, a decir que, aunque una persona puede ser correctamente descrita diciendo que está silbando, no podría ser correctamente descrita diciendo que ahora se está concentrando o está teniendo cuidado, y sabemos muy bien que tales descripciones son legítimas. Pero este punto tiene que ser examinado más cabalmente.

Si queremos descubrir si una persona ha prestado atención a lo que leía, es suficiente, de ordinario, con someterlo a un interrogatorio. Si no puede decirnos nada sobre el tema central o las expresiones del capítulo, si nada tiene que objetar a otros pasajes que contradicen el capítulo original, o si manifiesta sorpresa al ser informado acerca de algo ya mencionado en él, es suficiente para decir que no prestaba atención a la lectura, salvo que haya sufrido un golpe en el ínterin, o que esté ahora excitado o somnoliento. Prestar atención a lo que se lee, implica estar pronto para satisfacer algunas de tales pruebas. De manera similar, los accidentes que se han producido, o los que casi se producen, nos bastarían para afirmar que el conductor no estaba guiando con cuidado. Poner cuidado implica estar preparado para ciertos tipos de contingencias.

Pero ésta no puede ser toda la historia. Por una parte, existen numerosos verbos de proceso que llevan consigo propiedades disposicionales análogas, aunque no pueden ser equiparados a los verbos que hacen referencia a

prestar atención. " (Él) está durmiendo ahora", o "volviendo en sí", o "debilitándose", o "está siendo hipnotizado", o "anestesiado", o "inmunizado", son todos informes sobre sucesos cuya verdad reclama la de algunos enunciados hipotéticos verificables referentes al futuro. Por otra parte no sólo es lícito describir a alguien como pensando en lo que dice, como advirtiéndolo con intermitencias la dureza de la silla en la que está sentado, o como empezando a concentrarse en algo y dejarlo de hacer, sino que es correcto ordenar o pedir a otro que se concentre, mientras que no lo sería ordenarle ser capaz de hacer algo, o apto para hacerlo. Sabemos, además, que puede ser más cansador leer con atención que sin ella. De modo que, si bien estamos ciertamente diciendo algo disposicional al aplicar tal concepto de atención a una persona, también estamos ciertamente diciendo algo episódico. Estamos diciendo que hizo lo que hizo en un específico estado de ánimo; y mientras que la especificación del estado de ánimo reclama la mención de las maneras en que fue capaz/, de actuar, estaba pronto a hacerlo o era probable que lo hiciera, su actuar en este estado de ánimo fue en sí un suceso en el tiempo.

Para reformular el problema, es posible, aunque no es muy común, que dos o más acciones manifiestas sean llevadas a cabo en estados de ánimo totalmente distintos y que, no obstante ello, sean fotográfica y fonográficamente tan similares como uno quiera. Una persona que está tocando una pieza de música en el piano puede estar haciéndolo para su propio placer, o para complacer a un auditorio, o para practicar, o para aprender, o bajo amenazas, o como una parodia de otro pianista, o con la mente totalmente ausente y en forma puramente mecánica. De modo que, como las diferencias entre estas ejecuciones no siempre pueden ser registradas fotográfica o fonográficamente, nos sentimos tentados de decir que ellas consisten en el acaecer concomitante de algunas acciones y reacciones internas, o bien en el hecho de que las ejecuciones satisfacen distintos enunciados hipotéticos abiertos. En otras palabras, describir al pianista que toca algo para demostrar cómo hay que tocarlo, tiene cierta complejidad interna, uno de cuyos elementos difiere de 'la descripción de él cuando toca lo mismo, pero para remedar a otro pianista, si bien ambas ejecuciones son similares con relación a los elementos que pueden ser percibidos. ¿Habremos de interpretar estas descripciones complejas de sucesos externamente similares como descripciones de conjunciones de hechos manifiestos semejantes y hechos ocultos distintos, o habremos de interpretarlas de otra manera? ¿Afirman ellas cuestiones de hecho duales, o afirman

cuestiones de hecho singulares, con anexos de justificaciones de inferencia distintos?

Ninguno de los dos términos de la opción parece aceptable, aunque el segundo suministra una parte indispensable de la respuesta. Como la mayor parte de las dicotomías, la que plantean los lógicos ("o categórico o hipotético") debe ser tomada con reserva. Aquí tenemos que vérnoslas con una clase de enunciados cuya función es, precisamente, servir de puente en ese golfo. Salvo para aquellos que son víctimas del hechizo de las dicotomías, nada hay de escandaloso en la idea de que un enunciado pueda, en algunos aspectos, ser como los enunciados que mencionan hechos desnudos y, en otros, asemejarse a las autorizaciones de inferencias; o que pueda, ser a la vez narrativo, explicativo y condicionalmente predicativo, sin consistir en una conjunción de subenunciados separados. Todo enunciado que expresa que algo es así porque alguna otra cosa es el caso, exige, para ser verdadero, que se den ciertos extremos de hecho y, también, que haya una autorización o permiso para inferir uno de los hechos a partir del otro. De un enunciado tal, no podría decirse que una parte era verdadera pero que la otra era falsa.

El reproche coloquial: "seguro que ibas a perder el tren", no sólo le enrostra al culpable haber perdido el tren, sino que también declara que se podía esperar de este último que le iba a ocurrir tal cosa. El error que, de hecho, cometió el culpable, es precisamente una de esas cosas que podrían haber sido vaticinadas. Es propio de él hacer lo que hizo. El reproche materializa un enunciado hipotético abierto, parcialmente satisfecho. No lo está plenamente, ni podría estarlo, porque también se podría haber vaticinado que si el agente hubiera querido hablar desde un teléfono público (lo que quizá no ocurrió), no habría tenido cambio, y que si se hubiera propuesto llevar una carta al correo (lo que quizá no ocurrió), no habría alcanzado la última recolección de correspondencia. Llamaré a enunciados como "seguro que ibas a hacer lo que hiciste", enunciados "semi-hipotéticos" o "enunciados categóricos híbridos". La mayor parte de los ejemplos de enunciados categóricos ordinariamente traídos a cuento, son categóricos híbridos.

En concordancia con esto, decir que alguien ha hecho algo, poniendo atención en lo que estaba haciendo, no sólo es decir que, por ejemplo,



estaba pronto para una cualquiera de una variedad de tareas y de pruebas relacionadas que podían haberse presentado pero que quizá no se presentaron; también es decir que estaba pronto para la tarea que efectivamente lo ocupó. Estaba en, el estado de ánimo adecuado para hacer, en caso de ser necesario, una cantidad de cosas que pueden no haber sido efectivamente necesarias; y estaba, por eso mismo, en estado de ánimo para hacer por lo menos la tarea que le fue efectivamente requerida. Hallándose en ese estado de ánimo, "iba a hacer lo que hizo", así como, si hubiera hecho falta, habría realizado una cantidad de otras cosas, ninguna de las cuales se dice que hizo. La descripción del sujeto como prestando atención a lo que está haciendo es, por igual, un informe explicativo de un suceso efectivo y una predicción condicional de sucesos adicionales.

Los enunciados de este tipo no son peculiares a la descripción de acciones y reacciones humanas de nivel superior. Cuando describimos un terrón de azúcar diciendo que se está disolviendo, decimos algo más episódico que cuando lo describimos soluble; pero algo más disposicional que cuando lo describimos como húmedo. Cuando un pájaro es descrito diciendo que está migrando, decimos algo más episódico que cuando lo describimos como migratorio, pero algo más disposicional que cuando decimos que está volando en dirección al África. El terrón de azúcar y el pájaro, en la situación dada, iban a hacer lo que efectivamente hicieron, así como una cantidad de otras cosas especificables, si se hubieran dado condiciones especificables, que pueden no haberse dado.

Si describimos un pájaro diciendo que está migrando, nuestra descripción tiene una mayor complejidad que si dijéramos que está volando en dirección al África, pero esta complejidad mayor no consiste en que la primera descripción narra un número mayor de incidentes. Sólo es preciso que esté ocurriendo una cosa, a saber, que el pájaro esté, en este preciso momento, volando hacia el sur. "Está migrando" no nos dice más cosas, sino algo más rico que lo que nos dice "está volando hacia el sur". Puede ser erróneo y es instructivo de más maneras.

Esta observación se vincula con un uso muy común de "porque", que es distinto de todos los usos previamente distinguidos. Los dos enunciados; "el pájaro está volando hacia el sur" y "el pájaro está migrando" informan acerca de episodios. La pregunta: "¿por qué el pájaro está volando hacia el

sur?", podría ser contestada con toda propiedad diciendo: "porque está migrando". Sin embargo, el proceso de migrar no es un proceso diferente del de volar hacia el sur; por ello, no es la causa de que el pájaro vuele hacia el sur. Dado que la frase "porque está migrando" informa acerca de un episodio, no dice el mismo tipo de cosa que "porque es un pájaro migratorio". Debe decirse que "está migrando" describe un proceso de vuelo en términos que son parcialmente anecdóticos, pero también parcialmente predicativos y explicativos. No enuncia una ley, pero describe un suceso en términos que están impregnados del lenguaje de las leyes. El verbo "migrar" lleva consigo un mensaje biológico, tal como el verbo "disolver" lleva un mensaje que viene de la química. "Está migrando" autoriza la inferencia "es un pájaro migratorio", tal como "se está disolviendo" autoriza la inferencia "es soluble".

Así, también, cuando preguntamos por qué una persona está leyendo cierto libro, a menudo es correcto contestar "porque está interesada en lo que está leyendo". Sin embargo, estar interesado en leer el libro no es hacer o padecer dos cosas, de modo que el interés sea la causa de la lectura. El interés explica la lectura de la misma manera general, aunque no de la misma manera específica, que el migrar explica el volar hacia el sur.

He señalado un hecho acerca de los conceptos referentes a la atención, a saber que es correcto ordenar o pedir a otro que preste atención, que tenga cuidado, que tome (algo) en cuenta, que estudie seriamente, etc. Es igualmente correcto que una persona se diga a sí misma que debe hacer esas cosas. Ahora bien, es obvio que uno no puede ordenar a una persona que simplemente preste atención o que simplemente tome en cuenta. Para que la orden pueda ser obedecida o desobedecida, tiene que ser entendida como que especifica exactamente qué es lo que hay que hacer con atención. Tanto a un estudiante, como a un corrector de pruebas, como al paciente de un oculista, se les puede decir, por ejemplo, que lean con cuidado cierto párrafo; el estudiante desobedecerá las instrucciones, si toma en cuenta los errores tipográficos pero no el argumento expuesto; el corrector de pruebas desobedecerá las instrucciones si repara en el argumento expuesto, pero no descubre los errores tipográficos; mientras que no se pretende que el paciente informe sobre el argumento ni sobre los errores tipográficos, sino únicamente sobre el carácter borroso o bien delineado de las letras impresas, sobre el hecho de que sean negras o grises, derechas o inclinadas. Resulta claro

que esto vale para la atención en general. No es posible describir una persona diciendo simplemente que está interesada, absorta o haciendo la prueba; tiene que estar, por ejemplo, leyendo un editorial con interés, absorbida por la pesca, o intentando trepar a un árbol. "Gustar" y "disgustar" requieren igualmente complementación mediante un verbo activo específico, tal como "nadar", "escuchar Bach" y "holgazanear".

Cuando decimos que una persona está concentrada en una acción o reacción especificabas, es legítimo decir que, en un cierto sentido del verbo, está "pensando" en lo que hace o experimenta, o "prestando atención" o "concentrando su mente" en ello. Esto no significa que está necesariamente en comunicación consigo misma respecto de lo que está haciendo o le está pasando. No es menester, aunque ello puede ocurrir, que esté murmurándose a sí misma comentarios, censuras, instrucciones, exhortaciones o diagnósticos, aunque si está haciendo eso, es a su vez una pregunta correcta indagar si está o no pensando qué es lo que está murmurando. A veces un adicto al discurso, como Hamlet, es concebido como que no está concentrado en una tarea dada, porque, precisamente, está concentrado en la tarea secundaria de discurrir consigo mismo acerca de su tarea primaria; y a veces una persona que debería estar hablando en francés, de hecho, se distrae de su actividad propia por conversar consigo misma en inglés acerca de cómo la está cumpliendo. Pensar lo que uno está haciendo o atender a ello no implica dar en forma constante o recurrente pasos inteligentes en prosa. Por el contrario, dar pasos inteligentes en prosa no es más que un ejemplo, entre otros, de pensar en lo que uno está haciendo o atender a ello, puesto que es decir cosas, pensando lo que uno está diciendo. Es una especie y no la condición causal de una ejecución atenta. Pero por cierto que las admoniciones didácticas, dadas y recibidas con inteligencia, constituyen a menudo una guía indispensable para la ejecución. Hay muchas cosas que no podemos hacer, o hacer bien, a menos que prestemos atención a instrucciones apropiadas y oportunas, aun cuando los autores de ellas debamos ser nosotros mismos. En tales casos, intentar hacer algo, abarca a la vez intentar darse a uno mismo las instrucciones correctas, en el momento oportuno, y tratar de seguirlas.

Debemos considerar ahora un tipo de acción que, aunque no requiere inventiva, encierra cierto grado de atención, a diferencia de las acciones

instintivas, puramente habituales o reflejas, que no la exigen. Un soldado que cala su bayoneta obedeciendo una orden puede ejecutar los mismos movimientos que otro soldado que la cala con cualquier otro propósito. "Obedientemente" no significa una manera de actuar muscularmente especial. Tampoco denota o connota autocomunicaciones o autoinstrucciones. Porque al soldado no le han ordenado hacer estas cosas, y si las hace, ellas no eliminan el problema que le plantea el calar la bayoneta, toda vez que seguir autoinstrucciones sería simplemente otro ejemplo de actuar obedientemente. Sin embargo, calar la bayoneta obedientemente es para el soldado, sin duda, calar la bayoneta, en algún sentido, con el pensamiento de que esto es lo que le dijeron que hiciera. No lo habría hecho si la orden hubiera sido distinta o si no la hubiera oído, y si le preguntaran por qué lo hizo, respondería sin vacilar refiriéndose a la orden.

No es que el soldado esté haciendo dos cosas, a saber, calar la bayoneta y obedecer una orden, del mismo modo que el pájaro migratorio no estaba, a la vez, volando hacia el Sur y haciendo o padeciendo alguna otra cosa. El soldado obedece la orden calando la bayoneta. La pregunta "¿atendió la orden?" es respondida satisfactoriamente diciendo "sí, caló la bayoneta tan pronto como se le dio la orden". Pero, por supuesto, el soldado puede no haber oído la orden y haber calado la bayoneta simplemente para divertirse, en un momento que resultó ser el adecuado. En tal caso sería falso decir que caló la bayoneta obedeciendo a una orden.

Podríamos decir que su objeto fue obedecer cualquier orden que le diera el sargento. Si nos preguntamos "¿en qué estaba ocupada la mente del soldado?", la respuesta sería "en las órdenes". Estaba listo para calar la bayoneta, con tal que eso fuese lo que el sargento dijera que tenía que hacer. La descripción de su estado de ánimo contiene una referencia directa a las órdenes y sólo una referencia indirecta, porque es condicional, al calar la bayoneta. La acción de calar la bayoneta es ejecutada, por así decir, entre comillas; la hace porque es la acción que, en particular, se le ordenó. Está en el estado de ánimo de hacer cualquier cosa que se le ordene, inclusive calar la bayoneta. El calar la bayoneta, como acción del soldado, es condicionalmente "retropredecible"; se ha llenado un valor de la condición variable.

Del mismo modo, un mimo quizá no hace otra cosa que decir ciertas

palabras, o hacer ciertas gesticulaciones, pero protagoniza precisamente esas palabras y gesticulaciones sólo en cuanto representan las palabras y gesticulaciones precisas de la persona a quien imita. Si ésta hubiera hablado o actuado de manera diferente, el mimo también habría hablado o actuado de esa manera. El mimo no tiene necesidad de estarse diciendo en forma concomitante, o de estar diciendo a sus espectadores, que así es como hablaba o gesticulaba la persona imitada. El mostrar cómo ésta hablaba o gesticulaba no tiene por qué ser precedido por ningún comentario descriptivo; a veces ni siquiera podría serlo, pues la habilidad descriptiva es a menudo inferior a la habilidad histriónica. El mimo dice sus palabras y hace sus gestos como facsímiles de los del sujeto imitado, pero no tiene que estar, a la vez, afirmando que son facsímiles.

¿Pero cuál es la fuerza de la palabra "como" cuando decimos que un agente hizo algo *como* acción ordenada, o *como* un facsímil, o *como* una práctica, o *como* un medio para un fin, o *como* parte de un juego, o, en general, *como* la ejecución de un programa específico? ¿Cuál es la diferencia entre realizar ciertos movimientos de manera puramente mecánica y tratar de llenar cierta exigencia específica realizando, quizá, movimientos totalmente idénticos? ¿O cuál es la diferencia entre calar bayonetas en cumplimiento de una orden y calarlas para pelear?

No basta, aunque es verdad, decir que el soldado cala su bayoneta con un propósito, a saber, hacer lo que se le dice que haga, o defenderse, puesto que nuestra pregunta actual equivale a esto: dado que "el pájaro está migrando" y "el soldado está calando su bayoneta con obediencia" son enunciados categóricos híbridos, ¿cuál es la diferencia que hay entre ellos y que hacemos resaltar al decir que el soldado está empleando su mente, actuando con un propósito, y el pájaro no?

Por lo menos una parte mínima de la respuesta consiste en esto. Decir que un terrón de azúcar se está disolviendo, que un pájaro está migrando, o que un hombre está parpadeando, no implica que el azúcar ha aprendido a licuarse, que el pájaro ha aprendido a volar al sur en otoño, o que el hombre ha aprendido a parpadear cuando se sorprende. Pero decir que un soldado caló obedientemente la bayoneta, o que la caló para defenderse, sí implica que ha aprendido algunas lecciones y no las ha olvidado. El recluta novato, al oír la orden de calar la bayoneta, o al ver

aproximarse a un soldado enemigo, no sabe qué hacer con la bayoneta, cómo hacerlo, cuándo hacerlo y cuándo no hacerlo. Puede incluso no saber cómo interpretar o cómo obedecer órdenes.

No todas las capacidades o propensiones adquiridas pueden ser clasificadas como cualidades de la mente. El hábito de acostarse a dormir sobre el costado derecho no es una cualidad del intelecto o del carácter; el hábito de decir "patatán", en voz alta o mentalmente, al escuchar la palabra "patatín", es algo que hemos recogido, aunque difícilmente diríamos que es algo que hemos aprendido. Es pegadizo, pero no tratamos que se nos pegue; ordinariamente no lo usamos ni lo aplicamos. Recoger cosas mecánicamente, sin tratar de hacerlo, es el punto en que ya difícilmente se pueda hablar de aprendizaje. Incluso aprender rimas de memoria, cuando se lo hace con aplicación, aunque es una forma primitiva de aprendizaje, no sólo crea la capacidad baladí de recitar tales rimas, sino también la capacidad más valiosa de aprender toda clase de otras cosas de memoria, así como también la capacidad más valiosa aún de generar capacidades de toda clase mediante el estudio. Es una lección primitiva en el arte de llegar a ser *generalmente* susceptible de recibir enseñanzas.

Los niños, los semianalfabetos, los soldados "a la antigua" y algunos pedagogos tienden a suponer que recibir enseñanza y adiestramiento consiste en llegar a ser simplemente capaz de repetir las exactas lecciones enseñadas. Pero esto es un error. No diríamos que un niño no habría hecho más que comenzar a aprender las tablas de multiplicar si todo lo que sabe hacer es repetirlas correctamente desde el comienzo hasta el fin. No las ha aprendido correctamente a menos que pueda dar, rápidamente, la respuesta precisa a cualquier problema fácil de multiplicación (no superior a diez por diez), y a menos que pueda aplicar las tablas para decirnos, por ejemplo, cuántos dedos pulgares hay en un cuarto en el que se encuentran seis personas. Tampoco podemos decir que un hombre es un escalador de montañas avezado si sólo puede trepar las mismas rocas sencillas que sirvieron para enseñarle, y sólo puede hacerlo en condiciones iguales a las que se daban cuando se le enseñó y realizando los mismos movimientos que, entonces, se le hizo realizar. Aprender es llegar a ser capaz de hacer alguna cosa correcta o adecuada en *cualquier* situación perteneciente a ciertos tipos generales. Es llegar a encontrarse preparado para reclamos *variables* dentro de ciertos límites.

Describir a alguien diciendo que está haciendo algo con algún grado o con algún tipo de atención, no es meramente decir que ha tenido cierta preparación, sino que está enfrentando una exigencia o reclamo concretos, y enfrentándolos como habría enfrentado, o enfrentará, cualquiera de las otras exigencias o reclamos que, dentro de ciertos límites, podrían habersele presentado o pueden presentársele. Está en un estado de ánimo "pronto a", porque hace lo que hace con presteza en esta situación y está pronto a realizar cualquiera de las otras cosas que pueda tener que realizar. Describir a un conductor diciendo que pone cuidado al manejar, no implica que se le ha ocurrido que un burro puede aparecer sorpresivamente por aquella calle lateral. Puede estar pronto a enfrentar tales contingencias sin haberlas anticipado. En verdad, podría haberlas anticipado sin estar pronto para enfrentarlas.

Con anterioridad, en este mismo capítulo, traté de explicar por qué es que, aunque concentrarse en una tarea no consiste en acoplar una operación de investigación o inspección con la ejecución de esa tarea, sin embargo esperamos que una persona que se encuentra en algo sea capaz de decir, sin averiguarlo, en qué ha estado ocupada. Atender o prestar atención no es una ocupación secundaria de teorizar, pero, no obstante ello, parece implicar tener en la punta de la lengua las respuestas a preguntas teóricas acerca de nuestra ocupación primaria. ¿Cómo puedo conocer lo que he estado haciendo o sintiendo, a menos que hacer o sentir algo con la mente puesta en ello importe algún estudio de lo que estoy haciendo o sintiendo)? ¿Cómo puedo describir ahora lo que no he examinado previamente?

Parte de la respuesta parece ser ésta. No todo hablar, y por cierto tampoco las formas más rudimentarias del hablar, consisten en impartir trozos de conocimiento general. No comenzamos, por ejemplo, diciéndole al infante los nombres de las cosas que en el momento no le interesan. Comenzamos diciéndole el nombre de las cosas que aquí y ahora atraen su interés. El uso de los nombres de las cosas es así inyectado en el interés en ellas. De un modo, en parte similar, damos al niño instrucciones, consejos, demostraciones, retos y voces de aliento relativos a lo que está ensayando ahora. No esperamos a que se halle desocupado para enseñarle cómo debe hacer las cosas. El hecho de que el adiestramiento sea simultáneo con la ejecución no lo torna, necesariamente, una distracción respecto de la

última. Tratar de seguir las enseñanzas es parte de tratar de hacer las cosas, y a medida que el niño aprende a hacerlas, también aprende a entender mejor las lecciones para hacerlas y a aplicarlas mejor. De allí que él aprende, también, a desdoblar los papeles del instructor y del alumno; aprende a adiestrarse a sí mismo y a prestar atención a su propio adiestramiento; esto es, a adecuar sus hechos a sus propias palabras.

El buen arbitro no hace sonar el silbato en todos los momentos del juego, ni el jugador diestro deja de atender el juego, cada vez que presta atención al silbato del arbitro; más bien, el jugador demuestra que está atendiendo el juego si no atiende al silbato. En alguna medida todos estamos adiestrados para ser nuestros propios árbitros, y aunque no estamos toda o la mayor parte del tiempo haciendo sonar el silbato, la mayor parte del tiempo estamos listos o casi listos para hacerlo sonar, si la situación lo exige, y para acatarlo, cuando suena.

Las intervenciones del arbitro en el juego son normalmente prescriptivas; no son informativas o descriptivas. Está allí para ayudar a que el juego continúe, no para satisfacer la curiosidad de los periodistas acerca de lo que está pasando. Decide o expresa censura, no informa. Pero, estar pronto para dar una decisión adecuada cuando el estado del juego lo requiere, es también estar listo para dar una información, si los periodistas la solicitan. El arbitro sabe qué decisiones adoptar, y por ello, sabe qué hechos informar. Pero no necesita estudiar sus decisiones para indagar acerca de algunos hechos. Dicho toscamente, sólo necesita ajustar su tono de voz: decir prosaicamente ! o que de otro modo habría gritado prescriptivamente, o decidido con autoridad. Decir cosas en el modo indicativo es decir las de la manera más sutil, porque es la más desapasionada.

Del mismo modo, si estamos debidamente adiestrados, nosotros podemos durante buena parte del tiempo, darnos a nosotros mismos las órdenes, sugerencias y veredictos que son más o menos pertinentes y que ayudan a hacer lo que en ese momento nos ocupa. Cuando efectuamos la transición que va a decirnos a nosotros mismos las cosas pertinentes admonitorias o judiciales, a decir a quienes preguntan (que también podemos ser nosotros mismos) las cosas descriptivas correctas, todo cuanto tenemos que hacer es reformular nuestras palabras, no efectuar investigaciones. Saber qué decir con pertinencia frente a algún requerimiento es saber también qué decir con pertinencia frente a otros. Cuando no podemos conversar mucho con



nosotros mismos como adiestradores o jueces, tal como ocurre al inventar chistes, interpretar un personaje teatral, o componer letras para canciones, tampoco podemos decir mucho a los curiosos acerca de lo que estamos haciendo. Hablamos entonces de "inspiración" e "intuición" y esto nos exime de tener que contestar preguntas.

### (5) LOGROS

Hay otra clase de palabras episódicas que, para nuestros fines, merecen atención especial, a saber, la clase de palabras episódicas que en otra parte he denominado "palabras de logro", "palabras de éxito" o "palabras de realización", junto con sus antítesis, las "palabras de fracaso" o "de yerro". Son genuinas palabras episódicas porque, por cierto, es correcto decir de alguien que convirtió un gol en un momento particular, que reiteradamente resolvió anagramas, o que fue rápido para ver la gracia del chiste, o para hallar el dedal. Algunas palabras de esta clase significan momentos de culminación más o menos súbitos; otras, significan procedimientos más o menos prolongados. Hallamos el dedal, o damos jaque mate a nuestro adversario o ganamos la carrera en un determinado instante; pero el secreto puede ser guardado a lo largo de un dilatado lapso, o durante un lapso prolongado podemos tener al otro jugador de ajedrez a nuestra disposición, o mantener la ventaja obtenida en la carrera. El tipo de éxito que consiste en avistar el halcón difiere en este respecto del tipo de éxito que consiste en mantenerlo a la vista.

Los verbos con los que por lo común expresamos estos logros y estas conquistas duraderas, son verbos activos, tales como "ganar", "descubrir", "hallar", "curar", "convencer", "probar", "engañar", "abrir (una cerradura)", "proteger" y "ocultar"; y este hecho gramatical ha servido para que, con excepción de Aristóteles, los hombres olviden las diferencias de comportamiento lógico entre estos verbos y otros verbos de actividad o proceso. Las diferencias, por ejemplo, entre dar un puntapié a la pelota y modificar el tanteador, entre tratar a un enfermo y curarlo, entre buscar y encontrar, asir y mantener firme, escuchar y oír, mirar y ver, viajar y llegar a destino, etc., han sido interpretadas, cuando se las ha advertido, como diferencias entre especies coordinadas de actividad o proceso, cuando en realidad las diferencias son de un tipo totalmente distinto. Ha sido más fácil pasar por alto estas diferencias porque es frecuente que utilicemos

verbos de logro para significar la realización de las actividades correspondientes, cuando las esperanzas de éxito son grandes. Se puede describir a un corredor diciendo que va ganando la carrera desde el comienzo, no obstante el hecho de que puede no ganarla al final; y un médico puede jactarse de que está curando la neumonía de su paciente, aun cuando su tratamiento no se traduzca de hecho en la mejoría que se descontaba. "Oír" es usado, a veces, como sinónimo de "escuchar", y "componer (algo descompuesto) ", como sinónimo de "tratar de componer".

Una diferencia grande entre la fuerza lógica de un verbo de tarea y la de un verbo de logro correspondiente a aquél, es que al aplicar un verbo de logro estamos afirmando que se da algún estado de cosas, además del que consiste en la realización, si es que la hay, de la actividad subordinada. Para que un corredor gane, no sólo es menester que corra, sino también que sus rivales lleguen a la meta después que él; para que un médico realice una curación es menester que su paciente sea tratado por él y, además, que se recupere; para que el que busca el dedal lo encuentre, tiene que haber un dedal en el lugar que él indica y en el momento en que lo hace; y para que el matemático pruebe un teorema, éste tiene que ser verdadero y seguirse de las premisas que, según aquél, lo implican. Una versión autobiográfica de los esfuerzos y sentimientos del sujeto no nos dice, por sí misma, si ha obtenido lo que trataba de obtener. Puede pretender, contrariamente, que ha logrado el éxito que esperaba, y verse luego en la necesidad de retractar su pretensión, si descubre que, pese a haber hecho lo mejor que pudo, con todo, algo anduvo mal. Rectifico mi pretensión de haber visto un error tipográfico, o de haber convencido a un votante, si descubro que no había tal error o que el votante sufragó en favor de mi contrario.

Es una consecuencia de esta observación general la de que siempre tiene sentido, aunque por cierto no siempre es verdadero, atribuir el éxito total o parcialmente a la suerte. Podemos reparar un reloj con un sacudón afortunado, y descubrir el tesoro al primer movimiento de la pala.

Se sigue, también, que puede haber logros que no están precedidos por la ejecución de tarea alguna. A veces hallamos cosas sin buscarlas, conseguimos entrevistar a alguien sin haber concertado previamente una cita, y arribamos a conclusiones verdaderas sin haber ponderado las pruebas. Las cosas obtenidas así, sin esfuerzo, son descritas como "un

regalo". La captura de un pez, sin esfuerzo, "fue un regalo"; una captura más difícil "se dio bien"; una difícil fue "conseguida".

Cuando describimos a una persona diciendo que luchó y venció, o que viajó y llegó a destino, no decimos que esa persona ha hecho dos cosas, sino que hizo una sola, con cierto resultado. Del mismo modo, si una persona ha disparado y no ha dado en el blanco, no decimos que ha realizado una cosa seguida de otra; ha hecho algo, que fue un fracaso. Así, mientras que esperamos que una persona que ha estado tratando de alcanzar algo sea capaz de decirnos qué es lo que ha estado haciendo sin necesidad de investigar, no esperamos necesariamente que sea capaz de decirnos sin investigar si lo ha logrado. Los logros y los fracasos no son eventos del tipo correcto para ser objeto de lo que a menudo, si bien en forma equívoca, es llamado "conciencia inmediata". No son actos, esfuerzos, operaciones o ejecuciones, sino —con las reservas del caso para los logros puramente afortunados—, el hecho de que ciertos actos, operaciones, esfuerzos o ejecuciones tengan ciertos resultados.

Esta es la razón por la cual podemos decir con sentido, que alguien ha hecho puntería en vano o con éxito, pero no que ha dado en el blanco en vano o exitosamente; que ha tratado a su paciente con asiduidad o sin ella, pero no que lo ha curado con asiduidad o sin ella; que él revisó el seto lenta o rápidamente, sistemáticamente o al azar, pero no que vio el nido lenta o rápidamente, sistemáticamente o al azar. Los adverbios adecuados para los verbos de tarea no son generalmente adecuados para los verbos de logro; en particular, adverbios de atención tales como "cuidadosamente", "atentamente", "estudiosamente", "vigilantemente", "conscientemente", y "pertinazmente", no pueden ser usados para calificar verbos cognoscitivos tales como "descubrir", "probar", "resolver", "detectar" o "ver", como tampoco pueden ser usados para calificar verbos tales como "llegar", "componer (algo descompuesto)", "comprar" o "conquistar".

Hay muchos verbos episódicos que son usados para describir elementos de la vida inquisitiva de los seres humanos, y el no advertir que algunos de estos verbos son verbos de logro, mientras que otros lo son de tarea, ha sido fuente de algunas perplejidades gratuitas y, concordantemente, de algunas teorías que engendran misterio. Se han postulado actos y operaciones cognoscitivos especiales para responder a verbos tales como

"ver", "oír", "gustar", "deducir", y "recordar", de la misma manera en que actos y operaciones familiares responden a verbos tales como "patear", "correr", "mirar", "escuchar", "discutir" y "decir"; como si describir a una persona diciendo que mira y ve fuese como describirla diciendo que camina y tararea, en lugar de ser como describirla diciendo que tira la línea y pesca, o que busca y encuentra. Pero los verbos de percepción no pueden, a diferencia de los verbos de búsqueda, ser calificados por adverbios o frases adverbiales tales como "con éxito", "en vano", "metódicamente", "sin eficiencia", "laboriosamente", "perezosamente", "rápidamente", "cuidadosamente", "a desgano", "celosamente", "obedientemente", "deliberadamente" o "con confianza". No hacen referencia a comportamientos o a maneras de estar ocupado; *a fortiori* no representan comportamientos secretos o maneras de estar ocupados en la intimidad. Para decirlo toscamente, no pertenecen al vocabulario del jugador sino al vocabulario del árbitro. No son empeños o tentativas, sino cosas que se obtienen intentándolas o por el azar.

Los epistemólogos han confesado a veces que encuentran que las actividades supuestamente cognoscitivas de ver, oír e inferir son extrañamente elusivas. Si avisto un halcón, encuentro el halcón, pero no encuentro mi ver el halcón. Mi ver el halcón parece ser un proceso dotado de misteriosa transparencia, consistente en que, mientras que un halcón es detectado, nada puede ser detectado que responda al verbo "ver un halcón". Pero el misterio desaparece cuando damos cuenta de que "ver", "avistar" y "hallar" no son palabras referentes a procesos, experiencias o actividades. No representan acciones o reacciones misteriosas no detectables, del mismo modo que "ganar" no representa un trozo misterioso o no detectable de la actividad de correr, o "abrir una cerradura" no representa un trozo oculto de la actividad de hacer girar una llave. La razón por la cual no puedo descubrirme en el acto de ver o de deducir, es que estos verbos no sirven para completar la frase "descubrirme en el acto de..." Las preguntas "¿qué estás haciendo?" o "¿qué le pasaba (a él)?" no pueden recibir como respuesta, "viendo", "concluyendo" o "dando jaque mate".

La distinción entre los verbos de tarea y los verbos de logro, o entre los verbos de "intento" y los de "obtención", nos liberan de otro malestar teórico. Hace tiempo se ha advertido que verbos tales como "saber", "descubrir", "resolver", "probar", "percibir", "ver" y "observar" (por lo menos en los usos típicos de "observar"), no son, de una manera

importante, susceptibles de ser calificados por adverbios tales como "erróneamente", e "incorrectamente". Interpretando en forma automática estos verbos, y otros emparentados con ellos, como verbos que representan clases especiales de operaciones o experiencias, algunos epistemólogos se han sentido obligados a postular que los hombres poseen ciertos procedimientos especiales de investigación que, cuando son seguidos, eliminan el riesgo de error. Esos procedimientos no son, ni en rigor pueden ser, ejecutados cuidadosamente porque no dan cabida al cuidado. La imposibilidad lógica de que un descubrimiento no sea exitoso, o de que una prueba sea inválida, ha sido erróneamente interpretada como una imposibilidad cuasi-causal de ir por mal camino. Con seguir el camino correcto, con valerse de la facultad adecuada, basta para que sobrevengan observaciones no corregibles e intuiciones autoevidentes. Así, se piensa, los hombres a veces son infalibles. De la misma manera, si dar en el centro del blanco fuera interpretado como una forma especial de hacer puntería, o si curar fuese interpretado como una manera especial de prescribir un tratamiento, entonces, puesto que ninguna de esas actividades puede, lógicamente, fracasar, se seguiría de allí que existen formas libres de error de hacer puntería y de tratar enfermos. Existirían algunos tiradores temporariamente infalibles y algunos médicos ocasionalmente infalibles.

Otros epistemólogos, rechazando con toda razón la atribución de una infalibilidad aun temporaria de los seres humanos, han adoptado una posición igualmente imposible. Interpretando en forma automática, a su vez, estos verbos de logro como representando clases especiales de operaciones o experiencias, han afirmado que las operaciones o experiencias que ellos representan no están exentas, después de todo, de la posibilidad de falla. Podemos conocer lo que no es el caso, probar cosas falazmente, resolver problemas erróneamente, y ver lo que no puede verse. Esto equivale a decir que podemos dar en el centro del blanco con un disparo que no da en el blanco, curar un paciente agravando su dolencia, o ganar una carrera sin ser los primeros en llegar a la meta. No hay incompatibilidad, por supuesto, entre perder una carrera y pretender haberla ganado, o entre agravar la dolencia de un enfermo y jactarse de haberlo curado. El mero decir "veo un halcón" no implica que hay allí un halcón, aunque decir con verdad "veo un halcón" así lo implica.

No ha de suponerse que la asimilación de ciertos verbos llamados

cognoscitivos con la clase general de los verbos de logro lo elucida todo. El hecho de que el comportamiento lógico de "deducir" es, en algunos aspectos, semejante a "mover el tanteador", "dar jaque mate", o "abrir una cerradura", no implica que sea semejante en todos los aspectos; ni llegar a una conclusión es en todos los aspectos como llegar a París. Mi argumento ha tenido un propósito predominantemente negativo: exhibir por qué es equivocado, y por qué es a la vez tentador, postular acciones y reacciones misteriosas como correspondientes a ciertas palabras episódicas biográficas familiares.

## IV - AUTOCONOCIMIENTO

### (1) INTRODUCCIÓN

UNA consecuencia natural de la teoría de que las mentes constituyen un mundo distinto del "mundo físico", es la idea de que existen formas de determinar sus contenidos que son la contrapartida de las maneras en que se descubren los contenidos del mundo físico. Mediante la percepción sensorial determinamos lo que existe y acaece en el espacio, de modo que lo que existe o acaece en la mente debe ser determinado, también, mediante la percepción, aunque de un tipo diferente y más refinado, que no requiere el funcionamiento de groseros órganos corporales.

Más aún. ¡Se ha creído necesario probar que la mente posee una facultad de aprehender sus propios estados y operaciones, superior a la que posee para aprehender los hechos del mundo externo. Si puedo conocer, creer, conjeturar o adivinar algo acerca de las cosas y acontecimientos exteriores a mí, se supone que debo tener una aprehensión constante y libre de errores, de estas operaciones cognitivas.

En consecuencia, se sostiene a menudo: 1) que la mente no puede evitar tener un- conocimiento directo y constante de todo lo que ocurre en su mundo privado, y 2) que puede escrutar delibera clámente algunos de sus propios estados y operaciones mediante una percepción no-sensorial. Se supone, además, que tanto el conocimiento directo e inmediato (*awareness*) (generalmente denominado "conciencia") como la percepción interna no-sensorial (llamada, generalmente, "introspección") están libres de error. La mente tiene un doble "acceso privilegiado" a sus propios estados que hace que este autoco-nocimiento sea superior en calidad y anterior en génesis a su aprehensión de otras cosas. Puedo dudar del conocimiento sensorial, pero nunca del que obtengo a través de la conciencia o de la introspección.

Siempre se ha reconocido una limitación a la posibilidad que tiene la mente para acceder a sus estados y operaciones: mientras puedo tener conocimiento directo de mis propios estados y operaciones no puedo tenerlo de los de otras personas. Tengo conciencia de todos mis

sentimientos, voliciones, emociones y pensamientos. Puedo escrutar introspectivamente algunos de ellos, pero no estoy en condiciones de realizar tales cosas respecto de lo que acaece en la mente de los demás. Solamente a través de inferencias complejas y endebles, efectuadas a partir del comportamiento de sus cuerpos, puedo concluir que también tienen una mente.

La teoría del doble "acceso privilegiado" está tan arraigada en el pensamiento de filósofos, psicólogos y hombres comunes, que, a menudo, se cree suficiente afirmar, en defensa del dogma de que la mente es algo así como un segundo teatro y que la conciencia y la introspección descubren las representaciones que se dan en él. Desde el punto de vista que estoy defendiendo, la conciencia y la introspección no pueden ser lo que oficialmente se afirma que son debido a que sus supuestos objetos son míticos. Sin embargo, los defensores del dogma del fantasma en la máquina arguyen que tales objetos de conciencia e introspección no pueden ser míticos, puesto que somos conscientes de ellos y los podemos aprehender por vía introspectiva. Su realidad está garantizada por las vías venerables mediante las que se los descubre.

En este capítulo trato de probar que las teorías oficiales sobre la conciencia y la introspección son meras confusiones lógicas. Por supuesto, no estoy tratando de establecer que no conocemos o no podemos llegar a conocer algo respecto de nosotros mismos. Por el contrario, trataré de mostrar cómo es que obtenemos tal conocimiento, pero haré esto únicamente después de haber probado que el mismo no se obtiene mediante la conciencia o la introspección concebidas como "accesos privilegiados". Por temor a que algún lector se sienta deprimido al ser privado del doble "acceso privilegiado" a lo que supone que es su yo interno, señalaré —con ánimo de consolarlo— que de acuerdo a mi versión del autoconocimiento, el conocimiento posible acerca de los demás se vuelve a colocar a la par del uno mismo. Las cosas que puedo descubrir acerca de mí mismo son similares a las que puedo descubrir respecto de los demás y los métodos para hacerlo son, aproximadamente, iguales. La diferencia que existe en el monto de los datos obtenidos provoca una diferencia de grado entre lo que puedo saber acerca de mí mismo y lo que puedo saber acerca de otro, pero esta diferencia no juega en favor del autoconocimiento. En muchos casos importantes me resulta más fácil llegar a establecer lo que deseo saber acerca de otro, que



establecer el mismo tipo de cosas respecto de mí mismo. En otras cuestiones importantes ocurre lo contrario. Pero en principio, las maneras mediante las que Juan Pérez descubre cosas acerca de Juan Pérez son las mismas –aun que haya diferencias de orden práctico– mediante las que Juan Pérez descubre cosas acerca de José González. Dejar de lado las esperanzas del "acceso privilegiado" implica dejar de lado el temor al aislamiento epistemológico. Con las dulzuras del solipsismo perdemos también sus amarguras)

## (2) *CONCIENCIA*

Antes de discutir el concepto o los conceptos filosóficos de conciencia, es aconsejable considerar algunas de las maneras como se usan, en la vida cotidiana, las palabras "consciente" y "conciencia" cuando no estamos comprometidos con teoría alguna.

a) A menudo se habla de esta manera. Se dice, "Tuve conciencia de que algo había sido cambiado", o "Tuve conciencia de que se mostraba menos afable que de costumbre". En tales casos la expresión "tuve conciencia" se usa en lugar de palabras tales como "descubrí", y "me di cuenta de", indicando el carácter nebuloso e inarticulado de la aprehensión. Los muebles parecían encontrarse en lugar diferente, pero el observador no podía llegar a precisar cuál era la diferencia; la actitud del interlocutor no era adecuada a las circunstancias, aunque el observador no podía ponderarla o especificarla. Aunque se plantean interesantes problemas filosóficos respecto de la variedad y de la imposibilidad de expresar lo que es muy nebuloso, este uso de "tener conciencia" no implica la existencia de facultades, métodos o canales específicos de aprehensión. En este sentido podemos tener conciencia de un hecho físico o de un hecho relacionado con el estado mental de otra persona.

b) A menudo se usa "consciente" para describir la turbación que muestran algunas personas, especialmente las jóvenes, al enterarse de la opinión de los demás respecto de las cualidades de su carácter o de su intelecto. La timidez y la afectación son formas de autoconciencia, en este sentido.

c) "Consciente" se usa, a veces, en un sentido más amplio para indicar que

alguien ha alcanzado la etapa de prestar atención a las cualidades de su carácter o de su intelecto, sin perjuicio de que se sienta o no turbado por las opiniones de los demás. Cuando un niño comienza a darse cuenta de que es más afecto a la aritmética o que extraña menos su casa que la mayoría de sus amigos, está comenzando a ser consciente de algo, en este sentido amplio.

Llegar a ser consciente en este sentido es de primordial importancia para la vida de cada uno y el concepto correspondiente es, en consecuencia, importante para la ética. Pero su uso corriente no implica ninguna teoría especial acerca de cómo es que una persona formula y comprueba su valoración de las cualidades de su propio carácter e intelecto, o cómo la compara con las de sus amistades.

Los términos freudianos "inconsciente" y "subconsciente" están íntimamente relacionados con este uso de "ser consciente". Parte de lo que se quiere decir cuando se habla de celos, fobias, o impulsos eróticos "inconscientes" es que su víctima no solamente no reconoce su fuerza ni aun su existencia, sino que, de cierta manera, no las quiere reconocer, evita parte de la tarea de apreciar el tipo de persona que es o bien sus apreciaciones revelan, sistemáticamente, determinados prejuicios. El problema epistemológico de cómo es que una persona valora bien o mal sus propias inclinaciones, no es ni necesita ser presupuesto por las tesis freudianas referentes a la etiología, diagnóstico, pronóstico y cura de la propensión a no hacer tales apreciaciones o a hacerlas con prejuicio.

d) Muy diferente de los usos anteriores es aquél en que se dice respecto de una persona desmayada o anestesiada que está inconsciente o que ha perdido la conciencia. En este uso, "consciente" significa "capaz de sentir" e "inconsciente" significa "anestesiado o incapaz de sentir". Decimos que alguien está inconsciente cuando no puede sentir una cachetada, ruidos, pinchazos u olores.

e) íntimamente conectado con este último uso, aunque diferente de él, es el sentido en que se dice que una persona no es consciente de una sensación cuando no presta atención a ella. El aficionado a caminar que participa de una acalorada discusión, puede no ser consciente —en este sentido— de las sensaciones dolorosas que le provoca su talón ampollado, y el lector de estas palabras, cuando empezó esta oración, probablemente no era

consciente de las sensaciones musculares y cutáneas de su nuca o de su rodilla izquierda. Una persona puede, también, no ser consciente de que frunce el entrecejo, sigue el compás de la música con el pie o murmura.

"Ser consciente" en este sentido significa "estar prestando atención", y difícilmente pueda decirse que una sensación es percibida, aunque sea moderadamente aguda, cuando la atención del sujeto está totalmente dirigida a otra cosa. Por el contrario, una persona puede prestar mucha atención a sensaciones muy vagas cuando, por ejemplo, teme tener apendicitis. En este sentido, será extremadamente consciente de cualquier puntada en su abdomen por muy leve que sea. También en este sentido una persona puede ser muy consciente, apenas consciente o totalmente inconsciente de sentimientos tales como arrebatos de ira o arranques de compasión.

El hecho de que una persona preste atención a sus sensaciones orgánicas no implica que no pueda equivocarse respecto de ellas. Puede cometer errores acerca de sus causas y de su ubicación. Más aún, puede equivocarse respecto de si son reales o imaginarias, como en el caso de los hipocondríacos. "Estar prestando atención" no denota la efectivización de certidumbres cognitivas.

Desde Descartes en adelante los filósofos han utilizado en sus teorías referentes al conocimiento y al comportamiento un concepto de conciencia que tiene muy poca relación con cualquiera de los conceptos descritos más arriba. Al trabajar con la idea de que la mente es una especie de teatro cuyas representaciones gozan la supuesta condición de ser "mentales" careciendo, en consecuencia, de la supuesta condición de ser "físicas", muchos filósofos han propuesto como propiedad esencial de esos episodios que, cuando acaecen, lo hacen conscientemente. Los estados y operaciones de la mente son estados y operaciones de los que el sujeto tiene conocimiento directo e inmediato, que no puede ser erróneo. Las cosas que una mente hace o experimenta son autorreveladoras. Esta característica no sólo está a veces en sus actos y sentimientos, sino siempre. Parte de la definición de que son mentales, es que su acaecimiento implica autorrevelación. Si pienso, espero, recuerdo, deseo, me lamento, escucho un ruido o siento un olor, debo — *ipso facto* — saber que lo estoy haciendo. Aunque esté soñando que veo un dragón debo darme cuenta de que estoy viendo el dragón pese a que — como se acepta a menudo — pueda no saber que estoy soñando.

Por supuesto que si uno niega la existencia de ese teatro privado es difícil

elucidar qué significa decir que los episodios que, supuestamente, tienen lugar en él son autorreveladores. Pero algunos aspectos son suficientemente claros. No se supone que cuando estoy pensando, por ejemplo, cuál es la respuesta a una adivinanza, soy consciente, *ipso facto*, de estarlo haciendo, llevando a cabo simultáneamente dos actos de atención: uno referido a la adivinanza y el otro referido a la búsqueda de la solución. Tampoco se supone que mi acto de pensamiento y su autorrevelación son dos actos o procesos distintos aunque indisolublemente unidos. Más bien – utilizando por fuerza una metáfora – se supone que los procesos mentales son fosforescentes como el mar tropical, que se hace visible por la luz que él mismo emite. O para usar otra imagen, que los procesos mentales son "escuchados" por la propia mente, del mismo modo que el que habla escucha su propia voz.

Pareciera que fue, en parte, la aplicación de la noción protestante de conciencia lo que dio origen al concepto que de ella formaron los epistemólogos. Los protestantes tenían que sostener que cualquier hombre podía conocer la condición moral de su alma y los deseos de Dios sin ayuda de confesores o de doctos. En consecuencia, hablaban de la "iluminación" divina de la conciencia de cada uno. Pero cuando las representaciones del mundo mecánico ofrecidas por Galileo y Descartes obligaron a salvar a la mente del mecanicismo, representándola como un segundo mundo, se sintió la necesidad de explicar cómo podría llegar a indagarse el contenido de este mundo fantasmal sin la ayuda de otros y también sin la de la percepción sensorial. La metáfora de la "luz" pareció especialmente apropiada, dado que la ciencia de Galileo investigaba profundamente un mundo descubierto ópticamente. La "conciencia" fue introducida para desempeñar, en el mundo mental, el papel que desempeña la luz en el mundo mecánico. En este sentido metafórico, se concebía a los contenidos del mundo mental como autoluminosos o refulgentes.

Este modelo fue empleado nuevamente por Locke cuando describió la observación deliberada que la mente efectúa, de tanto en tanto, de sus estados y procesos. Esta percepción interna fue denominada "reflexión" (equivalente a "introspección"), y esta palabra fue obtenida en préstamo de un fenómeno óptico tan familiar como es la reflexión de la cara de uno en un espejo. La mente puede "ver" sus propias operaciones a la "luz" que ellas mismas emiten. El mito de la conciencia es un ejemplo de

para-óptica.

Estas imágenes de "escucharse a sí misma", "ser fosforescente", o "autoluminosa" sugieren otra distinción. Sin duda, es verdad que cuando hago, siento u observo algo, puedo prestar, y frecuentemente presto, atención retrospectiva a lo que acabo de hacer, sentir u observar. La mayor parte del tiempo guardo una especie de registro de lo que me ocupa, de modo tal que si se me preguntara qué es lo que acabo de oír, imaginar o decir, podría, normalmente, dar una respuesta correcta. Por supuesto, no me encuentro permanentemente "escuchando" el pasado inmediato: de no ser así, a los pocos segundos de haber sido despertado a la mañana estaría recordando que acabo de recordar que he acabado de recordar... haber oído golpear a mi puerta. Un evento generaría una serie infinita de recuerdos de recuerdos... de él, no dejando tiempo para prestar atención a cualquier acontecimiento siguiente. Sin embargo, hay un sentido adecuado según el cual puedo decir, en general, que conozco lo que ha estado atrayendo mi atención, esto es, que generalmente podría dar cuenta de él apelando a mi memoria, si se diera el caso. Esto no excluye la posibilidad de que, en alguna oportunidad, pudiera equivocarme, porque ni siquiera el recuerdo de lo que ha ocurrido recientemente está exento de descuidos o de prejuicios.

El objeto de mencionar el heidí de que generalmente podemos, si se nos pide, dar cuenta de lo que ha estado ocupando nuestra atención, es que la conciencia —tal como el punto de vista tradicional la describe— difiere de ese mero registro en uno o dos aspectos importantes. En primer lugar, de acuerdo con ese punto de vista, los procesos mentales no son conscientes en el sentido de que damos cuenta de ellos o podríamos hacerlo *post-mortem*, sino en el sentido de que la revelación de su propio acaecimiento es una propiedad de éste y no es posterior a él. Si los estados de conciencia pudieran ser expresados verbalmente, lo serían en tiempo presente y no en tiempo pasado. Además, se supone que al ser consciente de mis actos y estados mentales actuales, conozco lo que me está ocurriendo en un sentido no disposicional de "conocer"; es decir, no se trata meramente de sostener que podría, si llegara la ocasión, decirme a mí mismo o a los demás lo que me está ocurriendo, sino que estoy conociéndolo activamente. Aunque no tenga lugar un doble acto de atención, sin embargo, cuando observo que mi reloj se ha detenido, observo, simultáneamente, que estoy observando que mi reloj se ha

detenido. Se expande sobre mi ser una verdad acerca de él, en el mismo momento en que afirmo una verdad acerca de mi reloj.

Sostendré que, descrita de esta manera, la conciencia es un mito y es probable, en consecuencia, que se me interprete como sosteniendo que los procesos mentales, en un sentido urticante, son inconscientes, de manera parecida a como lo son los movimientos reflejos y habituales. Para evitar esta interpretación errónea diré, brevemente, lo siguiente. En primer lugar, normalmente sabemos lo que nos acaece mentalmente, pero no es necesario inventar historias acerca de la fosforescencia, para explicar cómo es que lo logramos. En segundo lugar, conocer lo que nos ocurre mentalmente no implica la vigilancia constante de nuestro hacer y sentir, sino, solamente, la inclinación *inter alia* a relatarlo cuando nos encontramos en un estado de ánimo propicio. En tercer lugar, el hecho de que, normalmente, sepamos lo que nos pasa, no implica que vayamos a tropezar con acaecimientos de carácter fantasmal.

La objeción fundamental a la teoría de que la mente conoce lo que le acaece, debido a que los acontecimientos de carácter mental son, por definición, conscientes o, metafóricamente hablando, autoluminosos, es que no existen tales acontecimientos. Nada tiene lugar en un segundo mundo ya que no existe tal mundo y, por consiguiente, no es necesario postular formas especiales de relacionarse con los habitantes inexistentes del mismo. Hay, también, otras objeciones que pueden aceptarse con independencia del rechazo del dogma del "fantasma en la máquina".

Primero, y esto no pretende ser más que un argumento persuasivo, nadie que sostenga una teoría filosófica tratará de probar sus afirmaciones tácticas diciendo que las descubrió "a través de la conciencia" o "al obtenerlas de la conciencia" o "por un conocimiento directo e inmediato". Sostendrá sus afirmaciones diciendo que ve, oye, siente, huele o gusta tales o cuales cosas. Otras afirmaciones serán defendidas, con menos énfasis, diciendo que recuerda haber visto, oído, sentido, olido o gustado tales cosas. Pero si se le pregunta si él realmente conoce, cree, infiere, teme, recuerda o huele algo, nunca responderá "¡oh, sí, por cierto que lo hago, porque soy consciente y vivamente consciente de estarlo haciendo!" Sin embargo, de acuerdo a la doctrina, tal respuesta tendría que ser su último recurso.

En segundo lugar, se supone que ser consciente de los estados y operaciones mentales, o bien es conocerlos, o bien es poseer el fundamento necesario y suficiente para adquirir tal conocimiento. Pero afirmar esto es abusar de la lógica y aun de la gramática del verbo "conocer"; no tiene sentido hablar de conocer o de no conocer este trueno o esa puntada de dolor, esta superficie coloreada o ese acto de extraer una conclusión o de comprender una broma. Estos acusativos no pertenecen al tipo de los que tienen que aparecer a continuación del verbo "conocer". Conocer e ignorar consisten en conocer y no conocer que algo es el caso, por ejemplo, que ese estruendo es un trueno o que esa superficie coloreada es un trozo de corteza de queso. Y es en este punto en el que la metáfora de la luz resulta inservible. La buena iluminación nos ayuda a ver trozos de corteza de queso, pero no podríamos decir "la luz era demasiado pobre como para conocer el trozo de corteza de queso", debido a que conocer no es el mismo tipo de cosa que mirar, y lo que se conoce no es el mismo tipo de cosa que lo que se ilumina. Es verdad que podemos decir "debido a la oscuridad no pudo reconocer que lo que veía era un trozo de corteza de queso", pero —nuevamente— reconocer lo que veo no es otra acción de tipo óptico. No pedimos una antorcha para que nos ayude a ver mejor y otra para que nos ayude a reconocer lo que vemos. De modo que si hubiera alguna analogía entre el hecho de que una cosa está iluminada y de que un proceso mental es consciente, no se seguiría que el sujeto de dicho proceso reconocería lo que es. Es posible que llegara a explicar cómo podemos discernir distintos procesos mentales, pero no podría explicar cómo es que afirmamos verdades y evitamos o corregimos errores acerca de ellos.

Además, no hay contradicción en decir que alguien podría equivocarse al reconocer su estado de ánimo. Por cierto que la gente constantemente lo hace. Supone, erróneamente, que sabe cosas que, en realidad, son falsas; se engaña respecto de sus propias motivaciones; se sorprende al advertir que el reloj ha dejado de hacer tic-tac sin haberse dado cuenta de que ha estado funcionando hasta ese momento; no sabe que está soñando cuando está soñando y a veces no está segura de que no esté soñando cuando está despierta; y niega, de buena fe, estar irritada o excitada, cuando, de una u otra manera, está afectada por esos estados de ánimo. Si la conciencia fuera lo que se dice que es, sería lógicamente imposible que tales errores tuvieran lugar.

Finalmente, aun cuando no se afirma que la autorrevelación inherente a cualquier estado o proceso mental, requiera un acto especial de atención o constituya una operación cognitiva distinta, aquello de lo que soy consciente en un proceso de inferencia, por ejemplo, es diferente de lo aprehendido al inferir. Tengo conciencia del proceso de inferencia, pero lo que infiero es, por ejemplo, una conclusión de contenido geométrico a partir de premisas de esa clase. La expresión verbal de mi inferencia podría ser "éste es un triángulo equilátero, en consecuencia, cada uno de sus ángulos tiene sesenta grados", y la expresión verbal de lo que soy consciente podría ser "ahora estoy deduciendo tal o cual cosa de tal o cual otra". Si este fuera el caso parecería tener sentido preguntar si, de acuerdo a la doctrina, no soy también consciente de ser consciente de inferir, esto es, si no estoy en condiciones de decir "ahora estoy detectando el hecho de que ahora estoy deduciendo tal y cual cosa de tal o cual otra". Entonces no habría un punto final; la conciencia sería como una cebolla, cuyo incontable número de capas, rodearía a cualquier estado o proceso mental. Si se rechaza esta conclusión, tiene que admitirse que algunos elementos que forman parte de procesos mentales no son, en sí mismos, cosas de las que podemos ser conscientes. Tales elementos son los que constituyen la supuesta autoaparición de los procesos mentales; en consecuencia, "consciente", no podría ser considerada ya como parte de la definición de "mental".

El argumento de que los acontecimientos mentales son auténticos porque nuestra conciencia nos ofrece un testimonio directo e indudable respecto de su existencia, debe ser rechazado. La misma suerte corre el argumento, en parte paralelo a aquél, referente a lo que podemos determinar por medio de la introspección.

### (3) INTROSPECCIÓN

"Introspección" es un término empleado en el arte, que es usado muy poco por la gente común en sus autodescripciones. El adjetivo "introspectivo"<sup>5</sup> podría significar, en un sentido inocuo, que alguien presta más atención de lo normal a los problemas teóricos y prácticos que le plantea su propio

---

<sup>5</sup> \* Ryk afirma, en el texto, que éste es el uso común de *introspective*. Entiendo que en español, "introspectivo" no posee tal significado. Un sinónimo posible del término empleado por Ryle puede ser "introvertido", pero su aparición en el contexto destruiría el paralelo que quiere trazar. De ahí mi uso del potencial. [T.]



carácter, aptitudes, deficiencias y defectos. Podría sugerir, también, cierta ansiedad anormal de la persona respecto de ellos.

El término "introspección" ha sido usado, técnicamente, para denotar un supuesto tipo de percepción. Se supone que así como una persona puede, en determinado momento, estar escuchando una flauta, saboreando un postre u observando una cascada, también puede "observar" —en un sentido no óptico— algunos de sus estados o procesos mentales. Tales estados o procesos son escrutados deliberadamente y con atención, y pueden ser incluidos entre los objetos susceptibles de observación. Por otra parte, la introspección se considera distinta de la observación sensorial en varios aspectos importantes. Las cosas que se miran o se escuchan son objetos públicos, susceptibles de ser observados, en principio, por cualquier persona que se coloque en el lugar adecuado. En cambio, se supone que únicamente el poseedor de un estado o proceso mental es capaz de observarlo introspectivamente. La percepción sensorial presupone el funcionamiento de órganos corporales tales como los ojos, los oídos o la lengua, mientras que la introspección no presupone ningún órgano de ese tipo. Por último, la percepción sensorial no está exenta de la posibilidad de errores o de ilusiones, mientras que —según la teoría aceptada— la facultad que posee una persona de observar sus procesos mentales es infalible. Es posible que nunca haya aprendido a hacer uso de tal facultad, o a clasificar y discriminar lo que descubre a través de ella; de cualquier manera, se encuentra inmune a toda contrapartida equivalente a la sordera, el astigmatismo, el daltonismo, el encandilamiento o las *muscae volitantes*. La percepción interna ofrece una pauta de lo que debe ser la percepción verídica, que la sensorial no puede alcanzar nunca.

Se supone que los datos obtenidos mediante la introspección difieren, por lo menos en un aspecto, del resto de los datos que proporciona la conciencia. La introspección es una operación que presupone atención, y que sólo se realiza ocasionalmente. En cambio, se supone que la conciencia es un elemento constante de todos los procesos mentales cuyas revelaciones no requieren la realización de actos especiales de atención. Hacemos introspección con la idea de hallar respuestas a problemas particulares, mientras que somos conscientes lo querramos o no. Mientras permanecemos despiertos estamos conscientes constantemente y sólo aquellos que, de tanto en tanto, se interesan por lo que ocurre en su

mente, realizan actos de introspección.

Puede admitirse que solamente los que tienen una preparación especial hablan — a veces — de "introspección", pero el hombre común expresa, por lo menos, parte de lo que quiere significar ese término, en frases tales como "se encontró, repentinamente, pensando en cómo solucionar su problema" o "cuando descubrí que tenía miedo, hice tal o cual cosa".

Ahora bien. Suponiendo que existieran eventos que gozan de la condición fantasmal que se les atribuye — tesis errónea que este libro tiene por objeto negar —, aun habrían objeciones al supuesto, inicialmente plausible, de que existe un tipo de percepción capaz de tener como objeto propio a cualquiera de aquellos eventos. Por una parte, el acaecimiento de un acto tal de percepción interna requeriría que el observador pudiera prestar atención a dos cosas al mismo tiempo. Por ejemplo, estaría a la vez decidiendo levantarse temprano y, simultáneamente, observando su acto de decisión; atendiendo a un programa de preguntas y respuestas y prestando atención, perceptualmente, a su acto de atender el programa. Esta objeción no es, quizá, lógicamente fatal porque podría argüirse que algunas personas pueden, al mismo tiempo y después de alguna práctica, atender al manejo de su auto y a la conversación con su acompañante. El hecho de que hablamos de una atención indivisible sugiere que es posible dividir la atención, aunque algunos describirían tal división como un rápido cambio de atención que va y viene, más que como la distribución simultánea de ella. Mucha gente que cree, en principio, que puede llevar a cabo actos de introspección, tal como se los describe oficialmente, comenzaría a dudar que pudiera realizarlos cuando se enterase de que tendría que atender dos cosas al mismo tiempo. Esas personas están más seguras de que no pueden atender dos cosas al mismo tiempo, que de que puedan hacer un acto de introspección.

Sin embargo, aun cuando se insista en el hecho de que en la introspección atendemos dos cosas a la vez, debe admitirse que existe algún límite al número de posibles actos de atención simultánea. De esto se sigue que deben existir algunos procesos mentales no susceptibles de introspección, esto es, las introspecciones que incorporan el máximo número posible de actos de atención simultáneos. Se les plantearía, entonces, a los sostenedores de la teoría, el problema de cómo es que puede llegarse a determinar el acaecimiento de tales actos, dado que, si no se los conoce por

vía introspectiva, se seguiría que el conocimiento que tiene una persona de sus propios procesos mentales no está basado siempre en la introspección. Y si este conocimiento no descansa siempre en la introspección, se plantea la duda sobre si alguna vez lo hace. Esta objeción podría responderse apelando a otro aspecto del "acceso privilegiado": no tenemos conocimiento de que llevamos a cabo *actos* de introspección mediante la introspección sino por medio de las revelaciones directas de nuestra conciencia. A los huéspedes de Caribdis, Escila les resulta un hospitalario lugar de descanso.

Cuando los psicólogos eran menos cautelosos de lo que se han vuelto desde entonces, acostumbraban sostener que la introspección era la fuente más importante de información empírica acerca de las operaciones mentales. Naturalmente, quedaban perplejos al ver que los hechos empíricos de que daba cuenta un psicólogo entraban en conflicto, a menudo, con los de otro. Se reprochaban, generalmente con razón, haber pretendido encontrar, mediante la introspección, fenómenos mentales que sus teorías preexistentes les hacían suponer que debían ser encontrados. Todavía hoy existen discusiones que deberían ser resueltas mediante la introspección si las teorías de la vida y de la percepción internas fueran verdaderas. Los teóricos discuten, por ejemplo, si existen actividades de la conciencia distintas de las intelectuales y diferentes de la consideración de actos prohibidos. ¿Por qué no miran y ven? O, si lo hacen, ¿por qué sus informes no concuerdan? Muchos teóricos de la conducta humana afirman el acaecimiento de ciertos procesos *sui generis* denominados "voliciones". He sostenido que no existen tales procesos, pero, ¿por qué discutimos acerca de su existencia si el problema debería ser tan fácilmente decidible como lo es el de si hay o no olor a cebollas en la despensa?

Hay una última objeción, formulada por Hume, en contra de la introspección. Hay algunos estados mentales que no pueden ser es-  
crutados "fríamente", debido al hecho de que encontrarnos en ellos implica estar envueltos en ellos. A su vez, el hecho de encontrarnos en una actitud objetiva implica que no estamos en tales estados. Nadie podría escrutar introspectivamente el estado de pánico o de ira, debido a que la falta de pasión que requiere el ejercicio de la observación científica no es, por definición de "pánico" e "ira", el estado mental de la víctima de esos arrebatos. De modo similar, debido a que estar tentado de risa no es el estado mental adecuado a un investigador sobrio, gozar de una broma no podría ser un acontecimiento mental susceptible de introspección. Los

estados mentales correspondientes a estas perturbaciones, más o menos violentas, pueden sólo ser examinados retrospectivamente. Sin embargo, nada desastroso se sigue de esta restricción. Tenemos tanta información referente al estado de pánico o de alegría, como acerca de cualquier otro estado mental. Si la retrospectión puede ofrecernos datos suficientes para el conocimiento de algunos estados mentales, no hay razón para que no pueda hacerlo en el caso de todos ellos. Y esto es, exactamente, lo que pareciera sugerir la frase corriente "descubrirse a sí mismo haciendo esto o aquello". Descubrimos lo que ya se está alejando de nosotros. Me descubro recordando un paseo por las montañas después, o —quizá— muy poco después, de haber comenzado a recordar. Me descubro tarareando determinada canción sólo después que las primeras notas han sido tarareadas. La retrospectión, inmediata o mediata, es un proceso genuino que está exento de todos los problemas que plantea suponer una atención dividida. También está exenta de los problemas que acarrea admitir que estados de ánimo violentos podrían llegar a ser objeto de observación simultánea y objetiva.

Cuando la gente habla familiarmente de la introspección, piensa, en parte, en este auténtico proceso de retrospectión. Pero no hay nada intrínsecamente fantasmal respecto de sus objetos. De la misma manera que puedo descubrirme recordando algo, puedo descubrirme rascándome la rodilla izquierda. De la misma forma en que me descubro en un soliloquio mudo, puedo descubrirme diciendo algo en voz alta.

Es importante, y además verdadero, que lo que recuerdo, siempre puede expresarse bajo la forma "yo mismo (*myself*) haciendo tal o cual cosa". No recuerdo el ruido de un trueno sino el haber escuchado el ruido; me descubro diciendo malas palabras pero no, en el mismo sentido, en que descubro a otro haciéndolo. Los objetos de mis retrospectiones pertenecen a mi autobiografía. Aunque personales, no es necesario que sean —pero pueden serlo— aspectos privados o silenciosos de ella. Puedo recordar haber visto cosas del mismo modo como puedo recordar haber imaginado cosas. Puedo recordar mis actos manifiestos tanto como mis sensaciones. Puedo dar cuenta de los cálculos mentales que he llevado a cabo y también de los que he estado haciendo sobre el papel.

La retrospectión hereda algo —pero no la totalidad— del lastre con que ha sido "cargada" la introspección. En particular, no llevará muchos

"bultos" filosóficos preciosos y frágiles. Aparte del hecho de que aun el recuerdo inmediato es susceptible de diluirse, por más exactamente que recuerde una acción o un sentimiento, puedo llegar a desconocer su naturaleza. Que el arranque de ayer, que recuerdo hoy, haya sido de genuina compasión o de odio, no requiere ser tan obvio para mí como el hecho de que mi recuerdo es vivido. Las crónicas no explican la información que recogen.

El hecho de que la retrospectiva sea autobiográfica no implica que nos ofrezca un "acceso privilegiado" a eventos de naturaleza especial. Nos brinda un conjunto de datos que contribuyen a que podamos valorar nuestra propia conducta y cualidades mentales. Un diario personal no es la crónica de episodios fantasmales, sino una valiosa fuente de información acerca del carácter, ingenio y evolución de quien lo escribió.

#### (4) *AUTOCONOCIMIENTO SIN "ACCESO PRIVILEGIADO"*

Hemos argumentado, desde distintos ángulos, que cuando hablamos de la mente de una persona no nos referimos a una especie de teatro en el que ocurren episodios de naturaleza especial, sino a las maneras en que son ordenados. La vida de una persona no está constituida por dos series de sucesos compuestos por material diferente; es una única concatenación de eventos, que se diferencian por la posibilidad de estar o no sujetos a clases diferentes de proposiciones, de tipo legal y cuasi-legal. En consecuencia, las afirmaciones acerca de la mente de alguien son afirmaciones de tipo especial acerca de dicha persona. Es por eso que los problemas que plantean las relaciones entre una persona y su mente, o entre su cuerpo y su mente, carecen de sentido, de la misma manera en que carece de sentido la pregunta "¿qué relaciones existen entre la Cámara de los Comunes y la Constitución inglesa?".

Se sigue de esto que es un solecismo lógico afirmar, como a menudo hacen los teóricos, que la mente de alguien sabe esto o elige aquello. Es la persona misma quien sabe esto o elige aquello, aunque —si se desea— el hecho de que lo haga puede ser clasificado como un hecho mental de esa persona. De la misma manera es inadecuado —en parte— decir que mis ojos ven esto, o que mi nariz huele aquello. Debemos decir, más bien, que

veo esto o huelo aquello y que estas afirmaciones traen consigo la aserción de ciertos hechos referentes a mis ojos y a mi nariz. La analogía no es exacta porque, mientras mis ojos y mi nariz son órganos sensoriales, "mi mente" no hace referencia a ningún órgano. Significa mi aptitud y disposición a hacer determinado tipo de cosas, y no una especie de aparato personal sin el cual no podría hacerlas. De manera similar, la Constitución inglesa no es una institución más, que funciona conjuntamente con la administración pública, el Poder Judicial, la Iglesia de Inglaterra, el Parlamento y la familia real. Tampoco es la suma de estas instituciones, ni la relación entre sus miembros. Podemos decir que Inglaterra ha ido a las urnas, pero no podemos decir que la Constitución inglesa lo haya hecho, aunque la circunstancia de que haya habido elecciones en Inglaterra podría describirse como un hecho constitucional referente a Inglaterra.

Aunque en la práctica no es siempre conveniente evitar el uso de las palabras "mente" y "mentes", existe un considerable riesgo lógico en intentarlo. El lenguaje permite construir con facilidad conjunciones, disyunciones o proposiciones de tipo causal que son lógicamente impropias, tales como "tal o cual cosa no tuvo lugar en mi cuerpo sino en mi mente", "mi mente guió mi mano al escribirlo", "el cuerpo y la mente de una persona están interrelacionados", etc. Cuando se nos exige pureza lógica, debemos seguir el ejemplo que nos ofrecen los novelistas, biógrafos, y escritores de diarios personales, que hablan de personas que, únicamente, hacen o experimentan cosas.

Las preguntas: "¿qué grado de conocimiento puede obtener una persona de las operaciones de su propia mente?" y "¿cómo es que lo obtiene?" sugieren respuestas absurdas, debido a la manera en que están expresadas. Parecen implicar que para que una persona llegue a saber que es perezosa, o que ha hecho una suma con cuidado, debe echar una mirada dentro de una habitación sin ventanas, iluminada por un tipo muy especial de luz, y a la que únicamente ella tiene acceso. Cuando el problema se plantea de esta forma, las preguntas paralelas: "¿qué grado de conocimiento puede obtener una persona de las operaciones de otra mente?" y "¿cómo es que lo obtiene?", parecen excluir, por la propia manera en que están expresadas, cualquier tipo de respuesta. Sugieren que una persona podría llegar a saber que otra es perezosa o que ha sumado cuidadosamente, echando una mirada *en* su habitación secreta, a

la cual, *ex hypothesi*, no tiene acceso.

De hecho, la cuestión no consiste en esto, sino en el problema metodológico de cómo es que llegamos a formular y aplicar ciertas proposiciones de tipo cuasi-legal referentes al comportamiento manifiesto y silencioso de las personas. Llego a valorar la habilidad y las tácticas de un jugador de ajedrez, observando su juego y el de otros jugadores, y me doy cuenta que un alumno es haragán, ambicioso e ingenioso, siguiéndolo en su tarea, prestando atención a sus excusas, escuchando su conversación y comparando su comportamiento con el de los demás. Que yo sea el propio alumno, no establece ninguna diferencia importante. En este caso, puedo escuchar un número mayor de "sus" conversaciones debido a que soy el sujeto a quien se dirigen sus soliloquios mudos. Además, presto atención a todas "sus" excusas porque, cuando las formula, estoy siempre presente. Por otra parte, la posibilidad de comparar "su" comportamiento con el de los demás, es más difícil, ya que examinador y examinado se confunden, circunstancia que hace peligrar la objetividad e impide que "su" comportamiento pueda ser apreciado adecuadamente, cuando se lo interroga.

Para repetir algo que ya he dicho, la cuestión no consiste en formular la pregunta "¿cómo descubro que yo o los demás tenemos una mente?", sino un conjunto de preguntas específicas del tipo "¿cómo determino que soy menos desinteresado que otro; que puedo dividir bien y en cambio resolver mal ecuaciones diferenciales; que otro sufre cierta fobia y es propenso a eludir determinado tipo de cuestiones; que me enojo con más facilidad que la mayoría de la gente, pero soy menos propenso a sentir pánico, vértigo, o a tener pensamientos morbosos?". Además de tales preguntas puramente disposicionales, existe también un conjunto de preguntas particulares acerca de comportamientos y de acontecimientos del tipo "¿cómo descubro que entendí la broma y que otro no; que la acción de otro exigió más coraje que la mía; que auxilié a otro por un sentido del deber y no con la esperanza de obtener una recompensa; que aunque no comprendí perfectamente lo que se dijo en determinado momento – entendiéndolo luego al repensarlo– otro logró comprenderlo perfectamente desde el comienzo; que ayer estaba sintiendo nostalgia?". Preguntas de esta naturaleza no son misteriosas. Sabemos muy bien cómo encontrarles respuesta, y aunque a menudo no podamos hallarla debiendo detenernos en meras conjeturas, aún así, no tenemos duda alguna sobre el tipo de información que satisfaría nuestros requerimientos si la pudiéramos

obtener. También sabemos lo que significaría obtenerla. Por ejemplo, después de escuchar una conferencia, alguien me dice que la ha entendido a la perfección; pero puede estar engañándose o intentando engañarme. Si nos separamos uno o dos días, ya no puedo comprobar si, efectivamente, la entendió, pero, pese a ello, sé qué tipo de comprobaciones hubieran resuelto la cuestión., No hubiera exigido prueba adicional alguna para admitir que la otra persona entendió la conferencia perfectamente si me la hubiera repetido con sus propias palabras o en francés; si hubiera inventado ejemplos particulares adecuados a las generalizaciones y abstracciones enunciadas; si hubiera respondido con seguridad a mis preguntas o extraído consecuencias adicionales a las tesis enunciadas, señalando inconsistencias de la exposición; si hubiera inferido, en base a lo dicho, aspectos concernientes a las aptitudes intelectuales y al carácter del conferenciante, prediciendo adecuadamente el desarrollo subsiguiente de la teoría. Comprobaciones del mismo tipo son las que me dejarían satisfecho respecto de si yo también he entendido la conferencia. La única diferencia podría ser, quizá, que –probablemente– no hubiera hecho mis propias deducciones, ejemplos, etc., en voz alta, sino en un superficial soliloquio mudo. Probablemente me habría satisfecho más. fácilmente de la profundidad de mi comprensión que de la del otro.)

Parte del *significado* de "entender' algo" es que alguien podría haber hecho y habría hecho tal o cual cosa, si tal o cual otra hubiera acaecido. Y la *comprobación* de si alguien ha entendido algo es el conjunto de comportamientos que satisfacen los consecuentes de los enunciados hipotéticos generales correspondientes. Debe tenerse en cuenta, por una parte, que no hay tal cosa como un único comportamiento –manifiesto o privado– que permita determinar si alguien ha entendido algo. Si se ha tenido experiencia de un "destello" de comprensión, aunque realmente hubiera sido así nadie estaría dispuesto a sostener que ha entendido algo si descubre que no puede parafrasear, ejemplificar, extender o poner en sus propias palabras lo que pretende haber entendido. A su vez, si alguien no hiciera referencia a tal "destello" de comprensión, admitiríamos que ha entendido algo si se encuentra en condiciones de cumplir todos los requisitos señalados. Además, aunque no hay manera de especificar cuántas comprobaciones deben ser satisfechas para que digamos que una persona ha entendido algo a la perfección, esto no implica, que no sea suficiente un conjunto finito de comprobaciones. Para determinar si un niño puede dividir números de muchas cifras, no se necesita que le hagamos realizar un



millón, mil o, ni siquiera, cien veces tales operaciones. No nos daríamos por satisfechos si realizara una sola operación correcta, pero tampoco quedaríamos insatisfechos después de veinte operaciones correctas, suponiendo que fueron llevadas a cabo con atención y que no fueron resueltas con anterioridad. El buen maestro, que no solamente califica las soluciones correctas o incorrectas del niño, sino también observa el modo como las obtiene, estará mucho antes en condiciones de juzgar su rendimiento. Aun podría estarlo mucho antes, si le pidiera al niño la descripción y justificación de los pasos que ha seguido, aunque, por supuesto, muchos niños pueden realizar largas divisiones pero no pueden describir o justificar tales pasos.

Descubro mis propias motivaciones y las de los demás de manera perecida, aunque no idéntica, a como descubro mis aptitudes y las de los demás. La gran diferencia práctica consiste en que, al pretender determinar las motivaciones de otro, no puedo colocar al sujeto en el mismo tipo de situación en lo que puedo hacer cuando investigo sus aptitudes. Para poder determinar cuan vanidosa o patriota es otra persona, debo observar su comportamiento, afirmaciones, actitudes y tono de voz, pero no puedo hacerla objeto de exámenes que la propia persona reconozca como tales. Posiblemente tendría algún motivo especial para contestar a ellos de una manera particular. Aunque vanidosa, podría tratar de pasar inadvertida y aunque modesta, podría intentar comportarse vanidosamente. Pese a ello, la observación que podemos realizar día tras día es suficiente para permitirnos resolver rápidamente tales problemas. Ser vanidoso es jactarse de los propios méritos, ridiculizar los defectos de los demás, soñar con triunfos imaginarios, insistir en los éxitos alcanzados, cambiar rápidamente de conversación cuando el tema resulta desfavorable, frecuentar compañía de personas importantes y evitar la de seres sin importancia. La prueba de si una persona es vanidosa la constituyen sus actos y reacciones en tales circunstancias. No son necesarias muchas anécdotas, gestos o falsedades del sujeto para que podamos formar nuestra opinión al respecto, a menos que el examinando y el examinador sean el mismo.

La verificación de las aptitudes e inclinaciones mentales de una persona es un proceso inductivo que va de las acciones y reacciones observadas, a proposiciones de tipo cuasi-legal. Una vez detectadas esas cualidades duraderas, explicamos una acción o reacción particular mediante la aplicación del resultado del proceso inductivo, salvo que las declaraciones expresas del

sujeto nos permitan obtenerlo sin necesidad de investigación alguna. Estos procesos inductivos se llevan a cabo, por supuesto, en el laboratorio o ayudados por métodos estadísticos. Son como los procesos que permiten al pastor llegar a conocer los cambios del tiempo, y al médico, la constitución particular de uno de sus pacientes. Pese a ello, por lo general, son adecuados. Es obvio que las valoraciones del carácter y las explicaciones del comportamiento que ofrecen los observadores con sentido crítico, que, además, son desprejuiciados, aptos, poseen amplia experiencia y ponen en la cuestión especial interés, serán más rápidas y dignas de confianza que aquellas producidas por personas comunes. De manera similar, las calificaciones obtenidas por los examinandos, serán probablemente correctas cuando las ponen examinadores aptos y experimentados que conocen su materia y que son objetivos. Esto no ocurrirá en el supuesto de que los examinadores carezcan de tales condiciones. Estas verdades evidentes tienen por objeto recordar que en la vida real estamos ampliamente familiarizados con las técnicas que permiten evaluar a las personas y dar cuenta de sus actos pese a que, de acuerdo con la teoría corriente, tales técnicas no podrían llegar a existir.

Hay una clase de personas cuyas cualidades y estados mentales son particularmente difíciles de valorar: la de los que simulan poseer cualidades que no tienen o disimulan cualidades que poseen. Me refiero, expresamente, a los hipócritas y a los impostores, esto es, a aquellos que aparentan motivaciones y estados de ánimo que no tienen, y a aquellos que aparentan aptitudes inexistentes. Me refiero a la mayoría de nosotros, en algunos pasajes de nuestra vida o en la mayor parte de ellos. Es siempre posible aparentar motivaciones y aptitudes distintas de las reales, o que las motivaciones posean una fuerza diferente y las aptitudes un grado distinto que el real. No podría existir el teatro si no pudieran llevarse a cabo, con eficiencia, ficciones de este tipo. Más aún. Es posible que una persona se engañe siempre a sí misma o a los demás "representando" un papel (cosa que no ocurre con los espectadores que han pagado para ver actuar a personas que se autotitulan actores teatrales). A primera vista parece, entonces, que nadie puede llegar a tener un conocimiento adecuado de su propia mente o de la de los demás, debido a que no existe comportamiento observable del cual puede decirse "no es posible que alguien llegue a representar eso". Por cierto que no nos sentimos afectados, en la práctica, por esta posibilidad, pero muchos se sienten afectados teóricamente por ella, debido a que, si cualquier acto o

reacción particulares pudieran ser un caso de impostura, ¿no es posible que toda acción o reacción fuera de tal tipo? ¿No podría ser que nuestras apreciaciones referentes a la conducta de los demás y de nosotros mismos, fueran el resultado de un engaño? Hay quien experimenta una inquietud análoga con respecto a la percepción sensorial ya que, al no haber impedimentos para que una experiencia sensible determinada sea ilusoria, parecen no existir impedimentos para que todas ellas lo sean.

Sin embargo, la amenaza de una impostura universal es una amenaza inexistente. Sabemos lo que es ser un impostor: es comportarse deliberadamente de la misma manera como lo hacen quienes no lo son. Simular aflicción es representar gestos, tonos de voz, palabras y actos similares a los que realizan quienes verdaderamente están afligidos. Tanto el hipócrita como aquellos a quienes engaña, deben saber, en consecuencia, en qué consiste estar afligido y no, meramente, saber en qué consiste pretender estar afligido. Si no nos diéramos cuenta, habitualmente, que la gente afligida lo está de verdad, el hipócrita no nos podría inducir a pensar que estaba realmente afligido. Más aún. Sabemos que ser hipócrita es tratar de aparentar que se actúa por un motivo diferente del real. Conocemos el tipo de manejos que el hipócrita puede llevar a cabo. Poseemos, aunque no siempre los podemos aplicar, los criterios en base a los cuales juzgamos si tales manejos se producen o no, o si se ejecutan con inteligencia o torpeza. A veces, podemos detectar la hipocresía, pero a veces no lo podemos hacer. Aunque éste sea el caso, conocemos qué tipo de circunstancias, si se diesen, traicionarían al hipócrita.) Nos gustaría ver, por ejemplo, cómo actuaría si se le dijera que la causa por la que muestra devoción exige la mitad de su fortuna o su vida. Todo lo que necesitamos, aunque a menudo no lo podamos obtener, es un *experimentum crucis*, del mismo modo que lo precisa a menudo el médico para decidir entre dos diagnósticos diferentes. Llegar a descubrir que alguien es hipócrita o impostor es una tarea inductiva que únicamente difiere de la de evaluar las motivaciones y aptitudes porque es una inducción de segundo grado. Consiste en tratar de determinar si alguien está intentando acomodar sus acciones a lo que él y nosotros hemos descubierto inductivamente, que es el comportamiento de aquellos que no están fingiendo. Cuando nosotros y el que es hipócrita hemos aprendido a determinar cómo se consigue desenmascarar a la hipocresía, podríamos tener que vérnosla con un hipócrita de segundo orden, el "doble-farsante" que ha aprendido a no actuar como un hipócrita de primer orden. No hay misterios respecto de

la hipocresía, y es una tautología decir que es muy difícil detectar a un hipócrita hábil e imposible detectar a la hipocresía perfecta.

Hasta aquí hemos estado considerando, principalmente, los tipos de autoconocimiento y de conocimiento de los demás, que consisten en la evaluación más o menos apropiada de inclinaciones y aptitudes duraderas, conjuntamente con el uso de dichas evaluaciones en la explicación de episodios particulares. Hemos estado considerando cómo es que interpretamos y comprendemos tales comportamientos. Queda por analizar, sin embargo, otro sentido de "saber" que se expresa cuando se dice comúnmente que alguien sabe lo que está haciendo, pensando, sintiendo, etc. en determinado momento. Este sentido se acerca mucho a lo que la teoría de la conciencia como fosforescencia trató de explicar aunque sin lograrlo. Para mostrar el contenido de este sentido de "saber" consideraremos, en primer término, algunas situaciones en las que una persona admite que no sabía lo que estaba haciendo en determinado momento, aunque lo que hacía no era un acto automático sino inteligente.<sup>1</sup> Supongamos que una persona que trata de resolver palabras cruzadas se detiene ante una línea determinada. Luego de una pausa más o menos prolongada obtiene la solución, pero niega haber tenido conciencia de haber seguido determinados pasos o procedimientos para lograrlo. Puede decir, además, que en ese momento estaba pensando —y sabía que estaba pensando— en otras líneas del problema. Hasta cierto punto, se encuentra sorprendida de obtener la respuesta porque no era consciente de ser consciente de haber llevado a cabo operaciones especiales ni de haber pensado en un ordenamiento inadecuado de letras. Sin embargo, su solución es correcta, y es posible que repita su éxito varias veces durante el transcurso del problema. A menudo, nuestras ocurrencias inesperadas nos toman de sorpresa de manera similar.

Normalmente no nos causa sorpresa descubrirnos silbando, planeando o imaginando cosas y, «i se nos interroga, diremos que no estamos sorprendidos porque sabíamos que las estábamos haciendo mientras las hacíamos. ¿Qué clase de aditamento agregamos cuando decimos "hice tal o cual cosa y sabía, al mismo tiempo, que la estaba haciendo"? Es tentador responder "mientras la estaba haciendo, debo haberme dado cuenta súbitamente de que la hacía; o, si la acción era prolongada, debo haberme dado cuenta, durante todo el tiempo, de que la estaba haciendo". Esta respuesta no nos satisface porque no recordamos,

ordinariamente, tales experiencias, aun cuando estemos seguros que sabíamos lo que estábamos haciendo mientras lo hacíamos. Y aunque tales experiencias tuvieran lugar, se volvería a plantear la misma cuestión. ¿Teníamos conocimiento de ese "darse cuenta" mientras actuábamos, y de que no lo experimentábamos cuando no actuábamos? ¿Nos dimos cuenta de nuestros darnos cuenta de que estábamos silbando? ¿O es que saber que uno hace algo no es un caso de "darse cuenta" de algo?

Cuando decimos que alguien no se sorprendió por algo que ha ocurrido, podemos querer decir también que estaba esperándolo o que estaba preparado para ello. Pero usamos "esperar" de dos maneras netamente diferentes. A veces queremos decir que en un momento determinado tuvo en cuenta y aceptó que el evento tendría, probablemente, lugar. En este sentido, sería una respuesta a la pregunta "¿cuándo hizo, exactamente, tal pronóstico?". A veces queremos decir que, habiendo hecho o no tal pronóstico, estaba preparado constantemente para que el evento tuviera lugar. El jardinero que, en este sentido, espera que llueva no necesita estar prestando atención a las tareas de jardinería y luego a los pronósticos silenciosos o verbales que anuncian lluvia. Lo que hace es dejar la regadera en el cobertizo, tener a mano su impermeable, arreglar los almacigos, etc. No anticipa la lluvia mediante presagios ocasionales o continuos sino mediante actos de jardinería apropiados. Está preparado y preparando para la lluvia durante toda la tarde. Puede objetarse "de cualquier manera debe estar teniendo en cuenta la proposición de que iba a llover y esto es lo que hace que tenga a mano &u impermeable y guarde la regadera en el cobertizo". Pero la respuesta es fácil. "Dígame en qué momento preciso se dijo a sí mismo y a los demás que iba a llover, y si estaba o no esperando que lloviera durante los intervalos que mediaron entre tales pronósticos". Es debido a que durante toda la tarde estaba esperando que lloviera, que hacía pronósticos en este o aquel momento, y, por la misma razón, mantenía su impermeable a mano y la regadera en el cobertizo. En este sentido, "esperar" se usa para significar una condición estable o estado mental y no un acontecimiento. Durante toda la tarde nuestro jardinero está dispuesto a afirmar determinadas cosas usando el tiempo futuro, a llevar a cabo su trabajo de determinadas maneras, a tener a mano su impermeable, etc. Esperar es, en este sentido, estar preparado. Formular advertencias, públicas o privadas, constituye una de las tantas medidas de precaución. De modo que cuando decimos que el jardinero no fue sorprendido por la lluvia que estaba seguro de

que iba a llover, o que estaba preparado para la lluvia, no hacemos referencia, salvo *per accidens*, a "relámpagos" internos de predicción o a expresiones en tiempo futuro, silenciosas o vocalizadas. Todas las actividades desarrolladas durante la tarde, sean de jardinería o verbales, fueron ejecutadas en el estado mental propio de quien espera que llueva.

Este ejemplo puede aplicarse a nuestro problema. De tanto en tanto llevamos a cabo quehaceres cuya ejecución requiere atención continua. Realizar su segunda etapa exige haber realizado la primera. A veces, las primeras etapas se encuentran en la relación de medios afines con respecto a las siguientes. Tendemos la mesa para comer. A veces la relación es distinta. No comemos el primer plato para comer el segundo, ni empezamos a tararear una canción para terminar su tarareo. A menudo, aunque el quehacer requiere atención continua, sólo es artificialmente divisible en etapas o pasos, aunque tiene sentido decir que se interrumpió a la mitad o a las tres cuartas partes de haber comenzado. Si el sujeto ejecuta tal tipo de operación con algún grado de atención, en todo momento debe tener presente, de alguna manera, lo que debe hacer de inmediato y lo que ha hecho. Debe poder trazar lo recorrido y esperar, y aun pretender lograr, las etapas que siguen a la presente. Esto se expresa, a veces, diciendo que, de cualquier manera, esos quehaceres compuestos se realizan más o menos inteligentemente. El sujeto debe tener, desde el comienzo, un plan o programa que debe consultar continuamente a medida que avanza. Y esto es lo que ocurre con frecuencia, aunque no siempre. Y si ocurre, la consulta de planes no es suficiente como para explicar la prosecución metódica y consecutiva del quehacer, dado que la organización y consulta de planes son, en sí mismas, operaciones seriales que se llevan a cabo inteligente y consecutivamente. Sería absurdo pretender que una serie infinita de operaciones seriales deba preceder a la realización inteligente de una operación serial. Tampoco explica la consulta intermitente del plan, cómo sabemos a dónde nos dirigimos entre consulta y consulta, cómo sabemos cuáles son los aspectos del plan que debemos consultar en diferentes etapas o cómo es que sabemos que lo que estamos haciendo concuerda con el plan recién consultado.

El sentido más importante en que — se dice — de alguien que lleva a cabo determinado quehacer —, que piensa en lo que debe hacer más adelante, es

que está dispuesto a ejecutar la tercera etapa cuando la ocasión lo requiera, esto es, cuando la segunda etapa se haya cumplido.

También, que está dispuesto a decirse a sí mismo o a todo el mundo lo que tendría que haber hecho si no se hubieran presentado obstáculos. Mientras se encuentra en determinada etapa, está preparado para lo que debe o puede producirse a continuación y, cuando se produce, no se sorprende. En este sentido, puede ser consciente de lo que está haciendo durante la totalidad de su quehacer, aunque su atención se concentre en la tarea y no se divida entre ésta y la contemplación de la prosecución.

En otros casos, como cuando de improviso ejecuta un acto ingenioso no premeditado, se sorprende al descubrir lo que ha hecho, y no se describiría a sí mismo como habiendo tenido conocimiento de lo que estaba haciendo, mientras lo estaba haciendo, ni tampoco de que estaba tratando de hacer una broma. Esto se aplica a otros actos ejecutados súbitamente en el calor del momento. La acción ejecutada puede muy bien ser la adecuada, pero el sujeto no sabe cómo es que llegó a realizarla debido a que no estaba preparado para ella. Su "no estar preparado" no es el efecto ni la causa de no saber lo que estaba haciendo. Es la misma cosa, aunque expresada de manera distinta.

A diferencia de quien descubre, con sorpresa, haber hecho una buena broma, quien sigue una nueva línea de argumentación es, generalmente, consciente de lo que está haciendo. Puede llegar a sorprenderle la conclusión a la que arriba, pero no haber arribado a una conclusión. Sus sucesivos actos de razonamiento prueban su esfuerzo por alcanzar aquélla. De modo que sabe lo que estaba haciendo, no en el sentido de diluir su análisis de las premisas al considerar su consideración de ellas —dado que no necesita llevarla a cabo—, sino en el sentido de estar preparado para seguir los pasos inmediatos de su razonamiento y encarar otras eventualidades, la mayoría de las cuales generalmente no se darán, tales como ser interrogado respecto de lo que estaba haciendo, justificar haber seguido esta línea de argumentación y no aquella otra, etc. La teoría de la conciencia fosforescente fue, en parte, una tentativa para llegar a explicar conceptos de actitudes mentales tales como "estar preparado", "estar listo para", "estar alerta", "tener presente", "no sorprenderse", "esperar", "darse cuenta de", "ser consciente de", como conceptos correspondientes a acaecimientos internos específicos.

El mismo análisis puede aplicarse al no-olvidar. Cuando una persona que está conversando, alcanza la mitad de una oración, comúnmente no ha olvidado cómo la empezó. En algún sentido, mantiene un control continuo de lo que ya ha dicho. Sin embargo, sería absurdo sugerir que cada palabra que pronuncia es acompañada por la repetición interna de todas las que la preceden. Dejando de lado la imposibilidad física de recitar las diecisiete palabras que preceden a la decimoctava, en el momento en que se pasa a la decimonovena, el proceso de repetición es de carácter serial. Ejecutar los últimos pasos requeriría que su autor hubiese tenido control de los pasos iniciales. No puede describirse el no-olvidar en términos de la ejecución de reminiscencias efectivas. Por el contrario, tales reminiscencias son, únicamente, una forma de ejercitar la condición de no haber olvidado. Tener presente no es recordar sino, entre otras cosas, lo que hace posible el recordar.

De esta manera la realización inteligente de operaciones seriales implica que el sujeto tiene, a lo largo de su ejecución, idea de lo que se ha realizado y de lo que queda por realizar. Pero no implica que el llevar a cabo tal operación esté fundado en un comporta miento de segundo orden o en un proceso de control del comportamiento de primer orden. Por supuesto que el sujeto puede, de tanto en tanto, si se ve requerido a ello, decirse a sí mismo o al resto del mundo: "caramba, estoy silbando «La cumparsita»". Esta posibilidad es parte de lo que significa decir que se encuentra en la actitud mental específica que denominamos "ser consciente de lo que está haciendo". Pero, la realización de tales anuncios no sólo no está implicada por el hecho de estar concentrado en silbar la canción, sino que esa concentración se diluiría cada vez que formulara comentarios como el precedente.

Hasta aquí, he ejemplificado lo que entiendo por comportamiento serial haciendo referencia a operaciones relativamente breves, tales como silbar una canción o expresar verbalmente una oración. Pero en un sentido ligeramente más amplio y elástico, un comportamiento serial puede constituirlo toda una conversación, y también el trabajo y la diversión que uno realiza durante el día o durante un año. Tomar café con leche no es un acto único, como tampoco lo es desayunarse. Dar una conferencia es un comportamiento serial y también lo es, dar un curso.



Casi de la misma manera en que una persona puede, en este sentido, ser consciente de lo que, está haciendo, puede ser consciente de lo que otro está haciendo. En la operación serial de oír una oración o una conferencia pronunciadas por otra persona, tanto el que escucha como el que habla no olvidan lo dicho de modo inmediato. Tampoco tienen que estar recordándolo constantemente. El oyente está preparado, en alguna medida, para lo que va a seguir inmediatamente, aunque no tiene que decirse a sí mismo cómo va a terminar la oración o a continuar la conferencia. Por cierto, su actitud mental es considerablemente diferente de la del que habla, desde que éste es —a veces— ingenioso, mientras que el que escucha es pasivo y receptivo. El que escucha puede sorprenderse, con frecuencia, frente a lo que dice el otro; mientras que éste muy pocas veces se sorprenderá por ello. El primero puede encontrar dificultades en seguir lo que dice y argumenta el que habla, mientras que éste no encontrará en ello mayor problema. En tanto que el que habla pretende decir cosas específicas, quien escucha puede anticipar, sólo con aproximación, qué clases de temas van a ser considerados.

Pero éstas son, únicamente, diferencias de grado. La superioridad del conocimiento de lo que está haciendo que posee el que habla, sobre el conocimiento que tiene el que escucha, no indica que aquél posea un "acceso privilegiado" a hechos de un tipo inevitablemente inaccesible para éste, sino, solamente, que está en mejor posición para conocerlos. Los cambios en la conversación de un hombre no sorprenden o dejan perpleja a su esposa, como hubieran sorprendido o dejado perpleja a su novia. Dos profesores amigos no necesitan aclarar lo que sostienen, como tienen que hacerlo con los alumnos cuando comienzan a dictar su materia.

Por razones expositivas, he considerado separadamente la manera en que una persona es, comúnmente, consciente de lo que está haciendo en un momento determinado, de las maneras mediante las cuales las personas sensatas valoran las peculiaridades del carácter y explican las acciones de los demás y de sí mismas. Sin duda que existen entre ambos casos grandes diferencias. Valorar o examinar requiere aptitudes especiales, interés, entrenamiento, experiencia, capacidad para comparar y generalizar, e imparcialidad. En oposición, ser consciente de que uno está silbando o caminando, está implicado en la capacidad de un niño común. Pese a ello, el conocimiento más

elemental respecto de lo que se está haciendo se yuxtapone con la apreciación más sutil que pueda hacerse de comportamientos particulares; de la misma manera, el interés del niño por un petirrojo embalsamado se yuxtapone con la ornitología. El niño, que está tratando de resolver un problema aritmético, es consciente de lo que hace de la manera más simple porque, mientras está pensando en los números (y no acerca de pensar acerca de números), no olvida los pasos ya efectuados, tiene presentes las tablas de multiplicar y no se sorprende al descubrir que lo ha solucionado. Solamente difiere en grado de atención, cuidado y sutileza con respecto al niño que pretende descubrir un error que ha cometido, o del que detecta y explica los errores existentes en el cálculo hecho por otro. Este niño, a su vez, difiere únicamente en grado del padre que lo ayuda, del maestro o del examinador. El niño que es capaz de resolver una suma sencilla probablemente no es todavía capaz de expresar lo que está haciendo, o de explicar por qué realiza los pasos que ejecuta. El examinador puede valorar el comportamiento de los examinados mediante un sistema de calificaciones bastante preciso y altamente formalizado. Pero, nuevamente, el conocimiento inarticulado del principiante sobre lo que está haciendo, se yuxtapone con la escala valorativa del examinador a través de grados sucesivos.

El conocimiento que una persona tiene de sí misma y de los demás, puede distribuirse en una gradación aproximada que da como resultado, numerosos sentidos de, "conocimiento", que son, a su vez, aproximadamente distinguibles. Alguien puede darse cuenta de que está silbando, aunque sin saber 'que lo está haciendo para aparentar una presencia de ánimo que no tiene. Puede darse cuenta de que está fingiendo tener presencia de ánimo, sin saber que los temores que trata de ocultar son el producto de un sentimiento de culpa.

Puede saber que tiene un sentimiento de culpa y no saber que emana de determinadas represiones. Pero en ninguno de los sentidos en que comúnmente apreciamos si una persona sabe, o no, algo acerca de sí misma, es necesario o útil postular un "acceso privilegiado" para explicar cómo es que ha obtenido o podría haber obtenido tal conocimiento. Hay situaciones en que me resulta más fácil obtenerlo acerca de mí mismo que acerca de otro. Hay situaciones en que me es más difícil. Pero estas diferencias no surgen ni llevan a aceptar diferencias esen-

ciales entre el conocimiento que tiene una persona de sí misma y el que tiene respecto de los demás. No existe ninguna "cortina de hierro" metafísica que nos obligue a ser, para siempre, absolutamente extraños los unos a 'los otros, aunque circunstancias cotidianas, conjuntamente con maniobras deliberadas, sirvan para mantenernos a una distancia razonable. De modo similar no existe ningún espejo metafísico que nos obligue a exponernos y a explicarnos constantemente cómo somos, aunque el comportamiento social cotidiano nos proporciona una razonable familiaridad con nosotros mismos.

#### (5) *"REVELACIÓN" MEDIANTE EL HABLAR ESPONTANEO*

El conocimiento de los demás y de nosotros mismos depende de la observación de su comportamiento y del nuestro.) Pero existe un aspecto de 'la conducta humana en el que nos apocamos principalmente. Cuando alguien ha aprendido a hablar y habla un idioma que conocemos, utilizarnos una parte de esa actividad como fuente principal de nuestra información respecto de él; es la parte en que su conversación es franca, espontánea y natural. Es sabido que, frecuentemente, somos reticentes y guardamos para nosotros ciertas cosas en vez de trasuntarlas. También es obvio que, a menudo, la gente no es sincera y habla de manera calculada para dar una impresión falsa. Pero 'la circunstancia de que las expresiones lingüísticas puedan ser producidas con cautela implica la posibilidad de que haya expresiones lingüísticas francas y no estudiadas. Ser reticente es evitar deliberadamente ser franco, y ser hipócrita es evitar, deliberadamente, lo que se nos ocurre, al tiempo que pretende decir con franqueza cosas en las que no creemos. En cierto sentido de "natural", es natural que digamos lo que pensamos y es poco natural abstenernos de hacerlo. También es poco natural aparentar que uno se abstiene de hacerlo cuando realmente no está tratando de aparentarlo. Más aún. El hablar espontáneo no solamente es la forma natural de hablar sino la manera normal de hacerlo. Nos cuesta mucho ser reservados debido a que expresar lo que efectivamente pensamos es una respuesta normal. Descubrimos las técnicas de la insinceridad únicamente en base a la familiaridad que tenemos con las formas de conversación corriente, que han de ser simuladas. Decir esto no es conceder laureles éticos a la naturaleza humana.

Hablar espontáneamente no revela honestidad o franqueza. La honestidad es una disposición sumamente sutil porque es la disposición de abstenerse de ser insincero; de la misma manera que la franqueza es la disposición de abstenerse de ser reticente. Nadie, que no sepa lo que es la insinceridad o la reticencia, puede ser honesto o franco; del mismo modo que nadie podría ser insincero o reticente si nunca se hubiera expresado con sinceridad y franqueza.

Hay otras maneras de hablar espontáneamente, algunas de las cuales se discutirán más adelante, que no pertenecen al ámbito de las conversaciones sociales normales, sino a actividades más serias. El físico, el juez, el predicador, el político, el astrónomo y el geómetra pueden ofrecer sus consejos, veredictos, homilías, teorías y fórmulas, usando su boca. Pero en esa circunstancia, no están hablando en el sentido de "charlando" sino en el sentido de "declarando" o "proponiendo". Es posible que preparen lo que van a decir, y que —por lo menos— sopesen sus palabras. No dicen lo primero que se les cruza por la cabeza, porque sus peroratas son organizadas. Lo que dicen, a diferencia de la charla espontánea, podría ser, en la mayoría de los casos, escrito y aún impreso. No es algo espontáneo o súbito y, mucho menos, algo espetado torpemente, sino algo hecho adrede. Sus autores tienen en cuenta la que dicen y cómo lo dicen para llegar a producir el efecto adecuado. Esta forma de hablar es, literalmente, prosa pura.

Es necesario contrastar el modo de hablar espontáneo normal tanto con el modo de hablar corriente no espontáneo, cuanto con el modo de hablar no corriente que tampoco es espontáneo. El primero es la base de los dos últimos. Utilizamos el modo de hablar corriente y espontáneo antes de aprender a conversar con reservas y sin sinceridad, y antes de aprender a pronunciar pesados discursos. Pese a ello ocupamos buena parte de nuestra conversación diaria en decir lo primero que se nos cruza por la cabeza. El camuflaje y la gravedad son, solamente, necesidades intermitentes.

Es sólo en nuestros coloquios despreocupados con los demás, que decimos aquello que se nos ocurre. También podemos hacerlo en los coloquios de entrecasa que mantenemos comúnmente en silencio, con nosotros mismos.

El hablar espontáneo trata de todo aquello que en ese momento nos

interesa. No crea un interés más. Hablamos acerca del jardín debido a la misma motivación que nos lleva a inspeccionarlo y a regarlo, esto es, nuestro interés en él. Charlamos acerca de nuestra comida porque estamos interesados en ella y no porque no lo estemos. Podemos hablar acerca de ella debido a que sentimos hambre, igual que la comemos porque sentimos hambre. Y no podemos evitar muy fácilmente hablar acerca de lo escarpada que es la montaña, por la misma razón que no podemos evitar fácilmente trastabillar cuando la escalamos. La expresión lingüística espontánea no crea un interés colateral o en competencia con otros intereses. Es una forma de actuar accesoria a tomar interés en cualquier cosa.

La persona que tiene dificultades con el cordón de su zapato se encuentra en el estado de ánimo de emitir, si es que ha aprendido a hablar, una expresión verbal adecuada. Se refiere al cordón en un tono de voz especial. Lo que dice, junto a la manera de decirlo, permite conocer su estado anímico debido a que el uso espontáneo de la expresión es una de las cosas que es propensa a hacer. Otra sería tironear irritadamente. El cordón la exaspera lo suficiente como para hablar exasperadamente de él.

Las expresiones lingüísticas espontáneas no son, por otra parte, efecto de los estados de ánimo en los que se las usa, debido a que tales estados no son episodios. Tampoco dan cuenta de ellos. Si el conductor de un camión pregunta rápidamente "¿Cuál es la ruta a Londres?", muestra su ansiedad por encontrarla, pero no hace un relato autobiográfico y psicológico. Dice lo que dice, no por el deseo de informarse sobre sí mismo, sino por el deseo de tomar la ruta más directa para llegar a Londres. Las expresiones lingüísticas espontáneas no son comentarios sobre uno mismo aunque, como veremos muy pronto, constituyen la evidencia más importante para poder formular tales comentarios cuando tenemos interés en hacerlos.

Ahora bien. Muchas expresiones espontáneas comprenden frases explícitas que hemos denominado "declaraciones" (*avowals*), tales como "quiero", "espero", "tengo la intención", "no me agrada", "estoy deprimido", "me admiro", "sospecho" y "siento hambre". Su uso gramatical nos tienta a interpretar equivocadamente todas las oraciones en las que aparecen, como autodescripciones. Pero en su empleo más importante, "quiero...", no es usada para transmitir información, sino para formular un pedido. No pretende contribuir más al conocimiento general que "por favor". Responder "¿lo quiere?" o "¿cómo lo sabe?" estaría fuera de lugar.

Tampoco se usan "odio..." y "tengo la intención. .." con el propósito de informar a quien nos escucha. Si fuera así, no nos sorprendería oírlas pronunciar en el mismo tono de voz, neutral e informativo, con que decimos " (él) odia..." y " (él) tiene la intención...". Por el contrario. Esperamos que se las diga en un tono de voz indignado o resuelto, respectivamente, porque son las expresiones lingüísticas de personas cuyo estado de ánimo es el propio de la indignación o de la resolución. Son cosas que se dicen cuando se detesta algo o se resuelve hacer algo y no con el fin de proporcionar conocimiento biográfico acerca de la indignación y de la resolución.

La persona que presta atención a las expresiones espontáneas de alguien — que puede ser otro o él mismo— se encuentra en condiciones de formular comentarios referentes a las cualidades y estados mentales de su autor, si es que está interesado en él y conoce el idioma en que las pronuncia. Mientras que la cuidadosa observación del resto del comportamiento del sujeto, tal como sus actos manifiestos, vacilaciones, lágrimas y risas puede proporcionarle mucha más información, no es *ex officio* fácil de interpretar ni de observar. Pero el lenguaje ha sido hecho, *ex officio*, para ser oído e interpretado. Aprender a hablar es aprender a hacerse entender. No se requieren poderes especiales de investigador, para llegar a descubrir el estado de ánimo del que habla, tomando como punto de partida a las palabras y al tono de voz empleados en su hablar espontáneo.

Cuando el modo de hablar es reticente —y a menudo no sabemos si lo es o no, ni siquiera en nuestras propias expresiones— es necesario ejercitar cualidades especiales de investigador. En tal caso, debemos inferir a partir de lo que se ha dicho y hecho, lo que se habría dicho si no hubiera existido reticencia ni tampoco motivos para ser reticente. Descubrir qué está escrito en las páginas de un libro abierto es cuestión de simple lectura. Determinar lo que está escrito en los páginas de un libro cerrado requiere hipótesis y pruebas. Pero el hecho de que debamos penetrar secretos no implica que lo que no es secreto deba ser penetrado.

"Autoconciencia" significa, a menudo, el conocimiento que tenemos de las propias expresiones lingüísticas espontáneas, incluyendo nuestras declaraciones explícitas, sean dichas en voz alta, murmurando o en silencio. "Espiamos" nuestras propias expresiones dichas en voz alta y nuestros monólogos silenciosos. Al darnos cuenta de ellas, nos preparamos

para algo nuevo, esto es, para describir los estados mentales que tales expresiones revelan. Pero no hay nada intrínsecamente específico respecto de esta actividad. Puedo prestar atención a lo que escucho, por casualidad, decir a otro o a mí mismo, aunque no puedo oír casualmente los coloquios silenciosos que otro mantiene consigo mismo. Tampoco puedo leer su diario personal si está escrito en clave o guardado bajo llave. Este tipo de autoestudio es similar al estudio de las expresiones lingüísticas espontáneas y, más tarde, reticentes, de los demás. Pero aprendemos a hacer el estudio de nuestra propia manera de hablar, tomando parte en la discusión pública acerca de la forma de hablar de otro y leyendo en las novelas el desarrollo ilustrativo de la forma de hablar de los personajes junto con las explicaciones correspondientes)

Los lectores con sentido crítico pueden preguntar por qué me he abstenido de usar el verbo "pensar" en lugar de haber usado verbos tan triviales como "hablar", "charlar", "conversar", "manifestar", ya que las expresiones lingüísticas que he mencionado son, comúnmente, expresiones adecuadas que sus autores usan con la pretensión de que digan lo que realmente quieren decir. He hecho referencia a formas lingüísticas inteligibles y no a alaridos, balbuceos o frases sin sentido. Tengo dos razones para ello, íntimamente conectadas. La primera es que las expresiones lingüísticas que he ofrecido como ejemplo forman parte de conversaciones, socialmente realizadas, que tienen lugar entre el que habla y el que escucha, que puede ser la misma persona. Su objeto es conversar. Dado que muchas de las expresiones lingüísticas que constituyen una conversación no se encuentran en el modo indicativo sino que son preguntas, órdenes, quejas, pullas, reprimendas, felicitaciones, etc., no podemos hablar respecto de ellas haciendo referencia a "preciosidades" epistemológicas tales como "pensamientos", "juicios" o "proposiciones" expresados por ellas. La segunda es que tendemos a reservar el verbo "pensar" para el uso de las expresiones lingüísticas estudiadas y muy trabajadas que constituyen teorías y directivas. Ahora bien. Aprendemos a charlar en nuestro cuarto de niños, pero tenemos que ir a la escuela para aprender los rudimentos del teorizar. Las técnicas para teorizar requieren instrucción adecuada, pero el habla corriente se adquiere casi enteramente conversando. De esta manera, el uso de oraciones y, en especial, de cierto tipo de oraciones en el modo indicativo que tienen como finalidad proveer premisas y proporcionar conclusiones es un uso tardío y sutil que, necesariamente, sigue al uso corriente de las oraciones y frases. Cuando una teoría, o un trozo de ella, se dice en voz alta, en lugar de transmitirla por

medio de la imprenta, dudamos en llamar "conversación" a ese modo de decir en voz alta; nos rehusaremos enfáticamente a llamarla "charla". Tiene pretensiones didácticas, no sociales. Es un tipo de trabajo, mientras que la conversación espontánea no lo es; ni siquiera es un trabajo fácil o agradable.

## (6) EL YO

No sólo los teóricos sino también la gente común, incluyendo a los niños, se sienten perplejos frente a la noción de "yo". Los niños se preocupan a veces por cuestiones tales como "¿qué pasaría si yo fuera otro y el otro fuera yo?", y "¿dónde estaba (yo) antes de nacer?". Los teólogos se han preocupado por la cuestión "¿qué es lo que se salva o se condena en un individuo?", y los filósofos han especulado sobre si "yo" denota una sustancia peculiar y distinta, y en qué consiste mi identidad indivisible y continua. Muchos de estos problemas no surgen de la adopción automática de la hipótesis paramecánica, y en esta sección me propongo hacer justicia a una familia especial de enigmas cuya exposición y solución puede tener un interés teórico general.

Los enigmas que voy a considerar tienen relación con lo que denominaré "evasividad sistemática" del concepto de "yo". Cuando un niño, sin compromisos o formación teóricos, se pregunta por vez primera "¿quién o qué soy yo?", no lo hace por el deseo de conocer su apellido, nacionalidad o ubicación en la clase. Conoce todos sus datos personales. Pero siente que hay algo más a lo que "yo" hace referencia; algo que queda por describir después que se han dado la totalidad de sus datos personales. También siente, aunque muy vagamente, que sea lo que fuere aquello referido por "yo", es muy importante y único, en el sentido de que no pertenece a nadie más que a él. Sólo *podría* ser uno de ellos. Los pronombres "tú", "ella" y "nosotros" no parecen desconcertar. "Yo", sí. Y lo hace, por lo menos en parte, porque cuanto más trata el niño de señalar aquello a lo que "yo" hace referencia, menos éxito tiene. Sólo puede agarrar sus faldas, pero su yo está siempre obstinadamente un paso delante de ellas. Al igual que la sombra de la propia cabeza, no espera para que podamos saltar sobre ella. Sin embargo, nunca se encuentra demasiado lejos. A veces ni siquiera parece estar delante del perseguidor. Evita la captura ubicándose en sus propios músculos. Entonces, está demasiado cerca



para tenerlo al alcance de la mano.

Los teóricos han sido burlados de manera similar por el concepto de "yo". El propio Hume confiesa que luego de tomar en cuenta la totalidad de los elementos de su experiencia, no ha hallado ninguno que correspondiera a la palabra "yo". Sin embargo, no se conforma con que no haya algo más y algo importante, sin lo cual su análisis no permitiría describir su experiencia.

Otros epistemólogos han experimentado inquietudes parecidas. ¿Debo o no colocar a mi yo cognoscente en la lista de todas las cosas que conozco? Si digo "no", parezco reducirlo a un misterio teóricamente estéril. Pero si digo "sí", parezco transformarlo de red de pesca, en uno de los peces que ella recoge. Parece arriesgado admitir o rechazar que el juez pueda ser sentado en el banquillo de los acusados.

Muy pronto trataré de explicar esta evasividad sistemática de la noción de "yo" y, conjuntamente, la falta de paralelismo que existe entre esa noción y las de "tú" y "él". Es oportuno, sin embargo, formular en primer término algunas observaciones que valen, por igual, para todos los pronombres personales.

La gente, incluyendo a los filósofos, es propensa a plantear sus problemas acerca de qué constituye un yo, preguntando qué nombran las palabras "yo" y "tú". Conocen el río cuyo nombre es "Támesis" y el perro llamado "Fido". También conocen a las personas con las que tienen relación y sus respectivos nombres. Tienen la vaga sensación, entonces, de que como "yo" y "tú" no son nombres públicos, deben ser nombres, distintos y extraños, de algunos individuos que se esconden detrás o dentro de las personas que son conocidas, normalmente, por nombres y apellidos comunes. Como los pronombres no se encuentran anotados en el Registro Civil, sus poseedores deben ser distintos, de alguna manera, a los poseedores de los nombres y apellidos registrados en él. Esta forma de plantear el problema es, desde el comienzo, errónea. "Yo" y "tú" no son nombres propios, como "Fido" y "Támesis", pero tampoco son nombres propios irregulares. No son nombres propios, y ni siquiera son nombres, así como "hoy" no es el nombre efímero de un día cualquiera. El engaño gratuito comienza en el momento mismo en que empezamos a buscar a nuestro alrededor sujetos nombrados por los pronombres. Por cierto que las oraciones que contienen pronombres

hacen mención de personas identificables, pero la manera en que esas personas son identificadas mediante los pronombres es muy diferente a la manera en que son identificadas mediante los nombres propios.

Esta diferencia puede ser indicada, de manera provisoria, de la siguiente forma. Hay un tipo de palabras (que pueden denominarse "palabras-índice") que indican a quien escucha o lee, la cosa, episodio, persona, lugar o momento particulares a los que se hace referencia. Así, "ahora" es una palabra-índice que indica a quien escucha la oración "el tren está cruzando ahora el puente", el momento particular del cruce. La palabra "ahora" puede ser usada, por supuesto, en cualquier momento del día o de la noche, pero no significa "en cualquier momento del día o de la noche". Indica el momento particular en el que —el interlocutor— oye la expresión lingüística "ahora". El instante en que el tren cruza el puente es indicado por la formulación lingüística de la palabra "ahora". El momento en el que "ahora" se expresa, es el momento que la palabra indica. De manera parcialmente similar, la palabra "ese" es usada, a menudo, para indicar el objeto particular al que apunta el dedo de quien la pronuncia en el momento de decir "ese". "Aquí" indica, a veces, el lugar particular desde el cual el que habla propaga a su alrededor el ruido "aquí". Y la página indicada por la frase "esta página", es la página en la cual la palabra impresa "esta" ocupa un lugar. Otras palabras-índice indican de manera indirecta. "Ayer" indica el día anterior a aquel en el que fue expresada o impresa en un periódico. "Entonces", en ciertos usos, indica un momento o período que tiene determinada relación con aquél en el cual la palabra es oída o leída.

Pronombres como "yo" y "tú" son, por lo menos a veces, palabras-índice directas, mientras que otros como "él" y "ellos", y, en algunos usos "nosotros", son palabras-índice indirectas. "Yo" puede indicar la persona particular de la que emana el ruido "yo" o los signos escritos "yo". "Tú" puede indicar la persona que me oye decir "tú" o aquella persona, quienquiera sea ella (y puede haber varias), que lee la expresión "tú" que escribo o he escrito. En todos los casos, el acaecimiento físico de una palabra-índice está corporalmente anexado a aquello que la palabra indica. En consecuencia, "tú" no es un nombre extraño que yo y otras personas damos; es una palabra-índice que, ubicada en su uso corriente, indica a quién estoy diciendo mis expresiones. "Yo" no es un nombre más para un ser adicional. Indica, cuando lo digo o lo escribo, el mismo individuo a quien se pueden

dirigir los demás mediante el nombre propio "Gilbert Ryle". "Yo" no es el alias de "Gilbert Ryle". Indica la persona nombrada por "Gilbert Ryle" cuando Gilbert Ryle usa "yo".

Pero esto está lejos de ser todo el cuento. Debemos observar ahora que usamos los pronombres, lo mismo que los nombres propios, en una amplia variedad de maneras. Errores adicionales han surgido al detectar, sin comprenderlos, los contrastes existentes entre tales usos diferentes de "yo" y, en menor medida, de "tú" y "él".

En la oración " (yo) me cuido (a mi mismo) de no quemarme con el fuego", la expresión "a mí mismo" podría ser reemplazada por "mi cuerpo" sin perder el sentido, pero el pronombre "yo" no podría ser reemplazado por "mi cuerpo" sin obtener un sinsentido. De manera similar, la oración "crémenme después que (yo) haya muerto", no implica una autodestrucción, debido a que " (crémen) *me*" y "yo" se usan en dos sentidos diferentes. A veces podemos y a veces no podemos parafrasear el pronombre personal de primera persona por "mí cuerpo". Hay casos, también, en los que puedo hablar acerca de una parte de mi cuerpo, pero no puedo usar "yo". Si mi cabello resultara quemado, podría decir " (yo) no me quemé, sino solamente mi cabello". Pero nunca podría decir " (yo) no me quemé; sólo mi cara y mis manos se quemaron". Una parte de mi cuerpo que no tiene sensibilidad ni puede moverse a voluntad es mía (*is mine*), pero no es parte de mí (*of me*). A la inversa, puede hablarse —usando "yo"— de los aditamentos auxiliares de mi cuerpo, tales como los automóviles y los bastones. " (Yo) choqué con un puente", significa lo mismo que "el auto que manejaba (o que es de mi propiedad y manejaba otro en mi presencia) chocó con un puente".

Consideremos ahora algunos casos en los que "yo" no puede ser reemplazado por "mi cuerpo" o "mi pierna". Si digo " (yo) estoy molesto porque me golpeé contra el parante, al chocar", podría aceptarse la sustitución de "me golpeé..." por "mi cabeza dio contra el parante. . .". Pero no admitiríamos que " (yo) estoy molesto" se interpretara de esta manera. De manera similar sería absurdo decir "mi cabeza recuerda...", "mis sesos calculan...", o "mi cuerpo lucha contra la fatiga". Es debido, quizá, a lo absurdo de tales expresiones que mucha gente se ha visto llevada a describir a una persona como la asociación entre un cuerpo y un no-cuerpo.

Sin embargo, no hemos llegado todavía al fin de la lista de los diferentes usos de "yo", porque aparecen otros usos del pronombre personal de primera persona entre aquellos que no se pueden parafrasear haciendo referencia al cuerpo. Tiene sentido decir que me descubrí empezando a soñar, pero no lo tiene afirmar que descubrí a mi cuerpo empezando a soñar o que mi cuerpo me descubrió haciéndolo. Tiene sentido decir que un niño se narra a sí mismo un cuento de hadas, pero no lo tiene constituir a su cuerpo en narrador o en oyente.

Diferencias de esta clase han hecho, quizá más que todas las diferencias que se advierten en las descripciones de actos de autocontrol, que mucho predicadores y algunos pensadores hablen como si una persona común fuera en realidad una especie de comisión o equipo de personas, liadas dentro de nosotros. Es como si el yo que piensa y veta, constituyera una persona y el yo codicioso u ocioso constituyera otra. Esta imagen, obviamente, no sirve. Parte de lo que quiere decir "persona" es alguien capaz de descubrirse a sí mismo empezando a soñar, contándose historias y refrenando su codicia. La reducción que pretende efectuarse de una persona a un equipo de personas, sólo llevaría a multiplicar el número de éstas, sin explicar cómo es que una y la misma puede ser, a la vez, narrador y oyente, estar en vigilia y soñar, quemarse y sorprenderse por haberse quemado. La explicación que se necesita es que en un enunciado como " (yo) me descubrí (a mí mismo) empezando a soñar", los dos pronombres no son nombres de personas diferentes, debido a que no son nombres sino palabras-índice usadas con sentidos diferentes en contextos de distinto tipo, tal como ocurría con el enunciado " (yo) me cuidó (a mí mismo) de no quemarme con el fuego" (aunque la diferencia de sentido sea en este caso distinta a la del otro ejemplo). Si pareciera poco plausible decir que dentro de una oración el pronombre personal de primera persona usado dos veces indica, a la vez, a la misma persona y tiene dos sentidos diferentes, es suficiente por ahora señalar que lo mismo puede ocurrir aun con nombres propios corrientes y con títulos personales. La oración "después de su casamiento la Srta. Pérez no será más Srta. Pérez", no dice que tal mujer dejará de ser ella misma o la clase de persona que es ahora, sino que cambiará su nombre y su condición. La oración "después que Napoleón regresó a Francia, ya no era más Napoleón", podría significar solamente que sus cualidades de mando habían cambiado, y el caso es obviamente análogo al de la expresión comente " (yo) no soy yo".<sup>6</sup> Los enunciados " (yo) estaba empezando a soñar", y " (yo) me

---

<sup>6</sup> En realidad, la expresión corriente en español es "no soy el mismo". He optado por

descubrí (a mí mismo) empezando a soñar", son de diferente tipo lógico y de esto se sigue que el pronombre "yo" se usa en ambos con una fuerza lógica distinta.

Al considerar la conducta humana —conducta que no es propia de animales, niños de pecho e idiotas— debemos tener en cuenta, por varios motivos, el hecho de que (algunas acciones tienen relación de un modo u otro con otras acciones, o que algunas de ellas son operaciones basadas en otras. Cuando una persona se venga de otra, se burla de ella, le contesta algo o juega a las escondidas con ella, sus acciones tienen que ver, de una u otra forma, con acciones que realiza la otra. En un sentido que será aclarado más adelante, puede decirse que la ejecución de la primera acción supone pensar en la segunda. La acción que realiza un sujeto no podría ser espiar o aplaudir a menos que tuviera que ver con acciones de otro sujeto. No podría comportarme como cliente a menos que otro se comportara como vendedor. Una persona, si es interrogada por otra, debe responder adecuadamente; alguien debe ocupar el escenario si otros van a ser críticos teatrales. Será conveniente usar la expresión "acciones de nivel superior" para denotar aquellas cuya descripción supone la mención indirecta de otras acciones.

Algunas, aunque no todas las acciones de nivel superior, influyen en el sujeto. Si comento las acciones de otro a sus espaldas, mi comentario se referirá a sus acciones en el sentido de que la realización de mi acto supone pensar en la ejecución del acto del otro; pero no modifica su actuar. Esto es muy claro cuando el comentarista o el crítico realizan su tarea después de la muerte del sujeto cuyo comportamiento juzgan. El historiador no puede cambiar el comportamiento de Napoleón en la batalla de Waterloo, por otra parte, la oportunidad y los métodos de mi ataque afectan la precisión y técnica de la defensa del otro; y lo que vendo tiene mucho que ver con lo que el otro compra.

Además, cuando digo que las acciones de un sujeto tienen que ver con las acciones de otro, no excluyo aquellas que son ejecutadas bajo la impresión errónea de que la otra persona está haciendo algo que, realmente, no lleva a cabo. El niño que festeja mi habilidad para hacerme el dormido, aunque de hecho esté dormido, hace algo que, en este sentido, presupone que estoy fingiendo esa acción. Robinson Crusoe mantiene conversaciones

---

traducir literalmente el ejemplo ofrecido por Ryle, porque creo que pone mejor de relieve el tipo de cuestión que está tratando de aclarar. [T.]

con su loro, si cree —o cree a medias— que el ave entiende lo que él dice, aun cuando esta creencia sea falsa.

Finalmente, hay muchos tipos de acciones que están relacionadas con otras acciones subsiguientes, aun meramente posibles o probables. Cuando soborno a otro para que me vote, su acto de votar no se ha llevado a cabo todavía y puede que nunca se lleve a cabo. En la descripción de mi acción de sobornar se incluye una referencia a su voto, pero tal referencia debe ser del tipo "que usted me vote" y no del tipo "porque usted me votó" o "porque pensé que usted me había votado". De la misma manera, hablar a otro presupone, solamente en este aspecto, que me entiende y que concuerda conmigo. Hablo para que se me entienda y se esté de acuerdo conmigo.

Cuando Fulano se opone, descubre, informa, parodia, saca partido, aplaude, se burla, apoya, imita, o interpreta algo que ha hecho Mengano, cualquier descripción de su acción tiene que incluir una mención indirecta de lo que éste ha hecho o de lo que se supone que ha hecho. Por el contrario, la descripción del comportamiento de Fulano no debe entrar en la descripción del de Mengano, hablar acerca de los descubrimientos o burlas de Fulano supone, aunque no está supuesto en ello, hablar acerca de lo que ha estado descubriendo o burlándose; y esto es lo que significa decir que la acción de Fulano es de un nivel superior a la de Mengano." Por "superior" no quiero decir "más elevada". Chantajear a un desertor es de nivel superior a la desertión, y hacer propaganda es de nivel superior a vender. Recordar el haber realizado una acción bondadosa no tiene más nobleza que haberla hecho, aunque es de nivel superior. Es saludable recordar que las acciones que consisten en dar cuenta de, o describir acciones de los otros, a espaldas de ellos, son una especie de acción de nivel superior y no tienen prioridad especial respecto de las demás formas en que tales acciones pueden ser consideradas. Tomar en cuenta la actividad académica de Mengano es una de las formas en que Fulano juzga los actos de aquél. La construcción y uso, público o privado, de oraciones en el modo indicativo, no es, como a los intelectuales les encanta pensar, la primera jugada indispensable de Mengano o su última jugada hipócrita. Pero esta observación nos obliga a considerar el sentido en que ejecutar una acción de nivel superior "supone pensar en" la correspondiente acción de nivel inferior. No significa que si, por ejemplo, voy a imitar los gestos de otro, deba hacer dos cosas, esto es, tratar de

describirme verbalmente sus gestos y producir gestos que se acomodan a los términos empleados en tal descripción. Describirme los gestos de otro es, en sí misma, una acción de nivel superior, que igualmente supone pensar en sus gestos. La frase "supone pensar en" no significa una operación causal o la concomitancia de un proceso de una clase con un proceso de otra. Para que mi descripción de los gestos de otro sea tal, debe incluir el pensar de cierta manera en sus gestos. Igualmente, su imitación, para ser tal y no una mera réplica, debe incluir pensar de cierta manera en aquéllos. Por supuesto que este es un sentido extendido de "pensar". No denota ningún tipo de Devaluación ni implica la enunciación de proposiciones. Significa que ¡debo saber lo que estoy haciendo y, dado que lo que estoy haciendo es una imitación, debo conocer los gestos hechos por el otro y usar tal conocimiento al imitar y no para dar cuenta de ellos o describirlos!

Las acciones de nivel superior no son instintivas. Cualquiera de ellas puede hacerse con eficiencia o ineficiencia, adecuada o inadecuadamente, con inteligencia o torpeza. Los niños tienen que aprender a realizarlas. Deben aprender a oponerse, a evitar actos y a vengarse, a prevenirse, a ceder y a cooperar, a hacer intercambios y a regatear, a recompensar y castigar. Tienen que aprender a hacer bromas a los tiernos y a comprender las que reciben, a obedecer órdenes y a darlas, a suplicar y a conceder, a ser calificados y a calificar. Tienen que aprender a hacer y a entender informes, descripciones y comentarios; a aceptar críticas y formularlas; a enunciar, rechazar, corregir y formular juicios; a catequizar y ser catequizados. Tienen que aprender, además (más tarde), a guardar para sí mismos cosas que están propensos a divulgar. La reticencia es de un nivel superior a la franqueza.

Puede verse ahora el objeto que persigo al llamar la atención sobre estas verdades obvias de la pieza de juegos y del aula. "En cierto momento el niño descubre la posibilidad de ejercitar actos de nivel superior sobre sus propios actos de nivel inferior. Habiendo sido en oportunidades distintas, víctima y autor de bromas, violencias, catequizaciones, críticas e imitaciones, en sus relaciones personales con los otros y con sí mismo descubre cómo actuar en ambos papeles a la vez. Ha escuchado cuentos con anterioridad y también los ha contado, pero ahora se los dice a su cautivado oído. Ha sido descubierta al mentir y ha detectado las mentiras de los demás, pero ahora aplica la técnica de la detección a sus propias

mentiras. Descubre que puede darse órdenes a sí mismo con tal autoridad que a veces las obedece, aun cuando tenga reparos en hacerlo. La autopersuasión y el disuadirse a sí mismo se tornan más o menos efectivos. En la adolescencia aplica a su propio comportamiento la mayoría de los métodos de nivel superior que los adultos utilizan con los jóvenes. Entonces, se dice que está madurando.

Además, así como ha adquirido anteriormente no sólo la aptitud sino también la inclinación a ejecutar actos de nivel superior sobre los actos de otro, ahora es propenso y, a la vez, competente, a hacer lo mismo con su propia conducta; y, así como aprendió primero a rivalizar con los actos particulares de los demás y con sus inclinaciones para llevarlos a cabo, ahora se torna, en algún grado, capaz de juzgar, teórica y prácticamente, sus propios hábitos, motivaciones y aptitudes. Sus comportamientos de nivel superior o su inclinación a llevarlos a cabo no están eximidos, de ninguna manera, de un tratamiento similar. Para cualquier comportamiento de cualquier nivel, es siempre posible que puedan ser realizadas una variedad de acciones de nivel superior referentes a él. Si pongo en ridículo algo que otro, o yo mismo, hemos hecho, puede ser que no haga ningún comentario verbal de mi estado anímico, que no pida disculpas, que no transmita a otros la broma. Entonces, puedo aplaudirme o reprocharme por haberlo hecho; y puedo anotar en mi diario tal acto.

Se verá que lo que se discute aquí, cubre mucho de lo que ordinariamente se denomina "autoconciencia" y "autocontrol", aunque se extiende a aspectos que estas nociones no alcanzan. Una persona puede y debe actuar, a veces dando cuenta de su propio quehacer, y a veces; como regulador de su propia conducta, pero estos autocomportamientos de nivel superior son sólo dos, de un número enorme de casos, así como los comportamientos interpersonales correspondientes son sólo dos de un gran número de ellos.

Tampoco debe suponerse que las descripciones que una persona se hace a sí misma de su propio quehacer, o de las normas que impone a su propia conducta, se encuentran absolutamente libres de prejuicios o descuidos. Mis descripciones sobre mí mismo están sujetas a los mismos tipos de defectos que mis descripciones de otra persona, y las admoniciones, correcciones y preceptos que me impongo a mí mismo pueden mostrarme como ineficaz o mal consejero, tal como se muestran al guiar a los demás. La autoconciencia, si es que esta palabra debe ser usada, no puede ser descrita en base al



consagrado modelo para-óptico, como si fuera una antorcha que se ilumina a sí misma con 'los rayos de su propia luz reflejados en el espejo de su propia inferioridad. Por el contrario, es simplemente un caso especial de una forma, más o menos eficiente, de manejar a un testigo menos o más honesto e inteligente. De manera similar, el autocontrol no debe ser equiparado a la dirección de un subordinado parcialmente disciplinado, por parte de un superior que posee sabiduría perfecta y autoridad. Es, simplemente, un caso especial de la dirección de una persona corriente por una persona corriente, como cuando, por ejemplo, Juan Pérez desempeña ambos papeles. Lo cierto es que no existen actos de nivel superior exentos de crítica, sino que cualquier acto de nivel superior puede ser, en sí mismo, criticado. No es que acaezca algo que está fuera de toda prueba, sino que nada de lo que acaece está más allá de prueba. No es que cualquier operación sea de nivel superior, sino que para cualquier operación de cualquier nivel pueden darse operaciones de nivel superior.

#### (7) LA EVASIVIDAD SISTEMÁTICA DE "YO"

Nos encontramos ahora en una posición favorable para dar cuenta de la evasividad de la noción de "yo" y de la falta parcial de paralelismo, entre ella y la noción de "tú" o "él". Cuando uno se ocupa de uno mismo, sea en forma teórica o práctica, lleva a cabo un acto de nivel superior; y también lo hace cuando uno se ocupa de los demás. Por ejemplo, tratar de describir lo que uno acaba de hacer o está haciendo, es comentar algo acerca de un nivel que, salvo *per accidens*, no es en sí mismo el que corresponde a la descripción. El acto de ridiculizar no puede ser el propio blanco del ridículo. Un acto de nivel superior no puede ser la acción respecto de la cual se lleva a cabo. De tal manera, mi descripción de mis propias acciones debe guardar silencio respecto de una acción: la que constituye la descripción misma. Este acto puede ser objeto, únicamente, de otra descripción. Autodescripción, autorridículo, autoadmonición, están lógicamente condenadas a ser, eternamente, penúltimas. Pese a ello, lo admitido en una descripción o admonición particulares no tiene el privilegio de estar exento, para siempre, de descripción o admonición. Por el contrario, puede ser objeto de la próxima descripción o reprimenda.

La observación puede ejemplificarse de la siguiente manera. Un profesor de canto podría criticar las acentuaciones o notas de un alumno, imitando,

con exageración, cada palabra que éste entona. Si el alumno cantase lentamente, el profesor podría parodiar cada palabra antes de que el alumno entonara la próxima. En determinado momento, en un gesto de humildad, el profesor trata de criticar su propia manera de cantar, empleando la misma técnica; imita con exageración cada palabra que entona, incluyendo a las que ha entonado en su parodia previa. Es obvio, primero, que nunca puede ir más allá de la primera palabra de la canción, y, segundo, que en todo momento produce un sonido que le queda por imitar, no interesando la rapidez con que ridiculiza cada sonido que emite. En principio, no puede aprehender más que las faltas del objeto de sus desvelos, debido a que una palabra no puede ser su propia imitación exagerada. Pese a ello, ninguna palabra que entone queda sin la correspondiente parodia. Nuestro profesor siempre llega a la función un día tarde. Pero todos los días asiste a la función de ayer. Nunca consigue aprehender la sombra de su propia cabeza, pero siempre se encuentra a un solo paso de ella.

El crítico literario puede criticar un libro, y un segundo crítico puede hacerlo respecto de las críticas formuladas. Pero la crítica de segundo nivel no es una crítica de sí misma. Únicamente puede ser juzgada en una crítica de tercer nivel. Si se consiguiera un editor paciente, podría publicarse cualquier crítica de cualquier nivel aunque, en un momento dado, no fuera el caso que todas las críticas hayan sido objeto de crítica literaria. De la misma manera, todos los actos del que lleva un diario personal no pueden ser objeto de inclusión en él, porque el último asiento realizado requiere, para ello, que fuera a su vez asentado.

Creo que esto explica por qué nos inclinamos a pensar que mi yo pasado puede ser descrito exhaustivamente, igual que el yo pasado de otra persona, mientras que mi yo presente escapa permanentemente a toda tentativa de aprehensión. También explica la falta de paralelismo entre la noción de "yo" y la de "tú", sin necesidad de interpretar esa evasión constante como una especie de misterio último.

Pero también explica otra cosa. Cuando se considera el problema del libre albedrío se tiende a imaginar la vida de las personas como la marcha de un reloj o el curso de un río. También se tiende a empantanarse ante la idea de que nuestro futuro inmediato es predecible y está inalterablemente determinado. Parece absurdo suponer que lo que estoy por pensar, sentir o hacer, está fijado de antemano, aunque muchas personas están dispuestas

a no experimentar tal sensación cuando suponen que la vida de los demás está fijada de antemano. Lo que llamamos "sensación de espontaneidad", está íntimamente conectada con esta imposibilidad de imaginar que lo que voy a pensar o a hacer, ha sido ya determinado. Por el contrario, no parece absurdo admitir la posible predicción de lo que pensé o hice ayer. Es solamente cuando trato de predecir mi próximo acto que me siento como el nadador que intenta alcanzar el oleaje que él mismo produce.

La solución, en estos casos, es igual a la anterior. La predicción de un acto o de un pensamiento es una operación de nivel superior cuya realización no se encuentra entre los elementos que se tienen en cuenta para formularla. Sin embargo, como el estado mental en el que me encuentro antes de hacer algo puede influir en lo que hago, se sigue que debo pasar por alto por lo menos uno de los datos relevantes para mi predicción. De modo similar, puedo aconsejar a alguien en la forma más detallada posible pero, pese a ello, debo omitir un consejo, dado que al mismo tiempo no puedo aconsejarlo sobre la forma de admitir mi consejo. En consecuencia, no hay paradoja al decir que timen tras que normalmente no me sorprende hacer o pensar lo que\* hago, sin embargo, cuando trato de anticipar con algún cuidado lo que haré o pensaré, el resultado probablemente no corresponderá a mi expectativa. El proceso de predicción puede desviar el curso de mi comportamiento inmediato en una dirección y en un grado tales que mi predicción no puede llegar a controlar. Hay algo para lo que no puedo prepararme: el próximo pensamiento que voy a pensar.

El hecho de que mi futuro inmediato se me escape, sistemáticamente de esta manera, no prueba que el curso de mi acción no sea en principio predecible para profetas distintos de mí o que resulte inexplicable para mí después del calor de la acción. Puedo señalar cualquier cosa con mi dedo, y otras personas, pueden señalarla. Pero dicho dedo no puede ser el objeto al que él mismo señala. Un proyectil no puede ser su propio objetivo, aunque pueda serlo de cualquier otra cosa.

La conclusión general de que cualquier comportamiento puede ser objeto de un comportamiento de nivel superior, pero no de sí mismo, está conectada con las afirmaciones formuladas más atrás referentes al funcionamiento especial de las palabras-índice como "ahora", "tú" y "yo".

Una oración que comienza con "yo" indica la persona a la que se refiere al ser pronunciada o escrita por ella. De modo que, cuando una persona expresa tal oración, su expresión puede formar parte de un comportamiento de nivel superior que consiste, quizá, en autodescribirse, autoordenarse o autoconcienciarse, y este comportamiento no está incluido en la operación en la que consiste. Aún cuando la persona esté concentrada momentáneamente –con propósitos especulativos– en el problema que plantea el yo, no podrá aprehender otra cosa, sabiendo que no puede ser de otra manera, que las falgas de lo que pretende. Su presa es el cazador.

Para concluir. No hay nada misterioso u oculto en el conjunto de áctos o actitudes de nivel superior que son susceptibles de ser abarcados por el título inadecuado de "autoconciencia". Tales actos son del mismo tipo que los actos y actitudes de nivel superior que exhiben las personas en su trato mutuo. Los primeros son, únicamente, aplicación especial de estos últimos y se aprenden a partir de ellos. Si llevo a cabo la operación de tercer nivel de comentar el acto de segundo nivel de reírme de mí mismo por cierta torpeza manual que he realizado, usaré el pronombre personal de primera persona de dos maneras diferentes. Me digo a mí mismo o a los que me rodean "me estaba riendo de mí mismo porque tengo «dedos de manteca»". Pero esto, lejos de mostrar que hay dos "yo" bajo mi piel, para no hablar siquiera del tercer "yo" que efectúa el comentario, señala únicamente que recurro al empleo de dos pronombres que, corrientemente, efectuamos cuando decimos que ella, se ríe de él. Aplico esta forma lingüística debido a que estoy usando el método de relación interpersonal que tal lenguaje ordinariamente describe.

Antes de concluir este capítulo, es bueno señalar que existe una diferencia importante entre el pronombre personal de primera persona y el resto de los pronombres. "Yo", cuando lo uso, siempre me indica y únicamente me indica a mí. "Tú", "ella" y "ellos" indican personas diferentes en momentos distintos. "Yo" es como mi propia sombra, nunca puedo separarme de él, como no puedo separarme de ella. No hay misterio alguno en esta fidelidad, pero la menciono porque parece retribuir a "yo" una unicidad y adhesividad equívocas. "Ahora" tiene, también, algo de esa sensación persecutoria.



## VII - SENSACIÓN Y OBSERVACIÓN

### (1) INTRODUCCIÓN

UNA de las motivaciones negativas de este libro ha sido mostrar que "mental" no denota un estado o condición tal que podamos preguntar con sentido de una cosa o evento dados, si es mental o físico, si está "en la mente" o "en el mundo externo". Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden aflojar objetos que nos está prohibido alojar en otro depósito llamado "mundo físico". Es, más bien, hablar de las aptitudes, debilidades y propensiones de esa persona para hacer y padecer determinados tipos de cosas en el mundo de todos los días. No tiene sentido hablar como si existieran dos u once mundos. Sólo confusión se obtiene de rotular mundos obtenidos por invocación. La solemne frase "mundo físico" tiene tan poca relevancia filosófica como las frases "mundo numismático", "mundo mercantil" o "mundo botánico".

Se puede argüir, en defensa de la doctrina de que "mental" denota un estado o condición especial, que es necesario brindar a las sensaciones, sentimientos e imágenes una base *sui generis*. Las ciencias que se practican en laboratorios ofrecen descripciones y correlaciones de tipos variados de cosas y procesos, pero nuestras sensaciones e ideas no se mencionan, siquiera, en tales descripciones. Deben pertenecer, por lo tanto, a otro campo. Y como es obvio que el acaecimiento de una sensación es un hecho acerca de la persona que, por ejemplo, siente un dolor o se encandila, la sensación debe estar en la persona. Pero este es un uso especial de "en", porque un cirujano no podría encontrarla debajo de su piel. Por lo tanto, debe estar en su mente.

Además, las sensaciones, sentimientos e imágenes son cosas de las que la persona que las experimenta, tiene que ser consciente, porque forman parte de la corriente de su conciencia. Sensaciones, sentimientos e imágenes ayudan a formar, aunque no del todo, el elemento del que está compuesta la mente.

Los defensores de este argumento se inclinan a usar, con confianza, metáforas tales como "lo veo con los ojos de mi mente" y "me está dando

vueltas en la cabeza". Tienen, también, ciertas reservas en sugerir una separación demasiado extrema entre las sensaciones y las condiciones del cuerpo. El dolor de estómago, la picazón y el zumbido de los oídos, tienen una base fisiológica que amenaza mancillar la pureza de la corriente de experiencias mentales. Sin embargo, tanto el panorama que veo, aun cuando mis ojos están cerrados, como la música y las voces que oigo, cuando todo está en silencio, poseen condiciones admirables para ser adscritos al reino de la mente. Dentro de ciertos límites puedo provocarlas, desecharlas y modificarlas a voluntad, y su acaecimiento y propiedades no parecen tener relación alguna con la posición y condiciones del cuerpo.

La creencia en el carácter mental de las imágenes trae consigo un sabroso corolario. Cuando una persona ha estado pensando para sí, la retrospectión muestra —comúnmente— que al menos parte de lo que ha ocurrido es una secuencia de palabras oídas "en su cabeza", como si hubieran sido dichas para sí. De esta manera, la venerable teoría de que monologar en silencio es una tarea exclusiva de la mente, sirve para reforzar, y se ve reforzada por la teoría de que los componentes del pensamiento puro no pertenecen al grosero mundo de los ruidos físicos, sino que están formados por el mismo elemento etéreo que compone a los sueños.

Sin embargo, antes de que podamos analizar las imágenes, debemos decir muchas cosas acerca de las sensaciones. Este capítulo está dedicado enteramente a ellas y a la observación. El concepto de imaginación será discutido en el próximo capítulo.

Por los motivos que expongo en su última sección, no me encuentro satisfecho de este capítulo. He "caído" en la doctrina oficial que afirma que percibir presupone tener sensaciones. Pero éste es un uso muy extraño de "sensación". No corresponde a la manera en que usamos, comúnmente, el sustantivo "sensación" o el verbo "sentir". Estas palabras son usadas, ordinariamente, para hacer referencia a familias especiales de percepciones, táctiles y kinestésicas, de temperaturas, dolores localizables y malestares. Ver, oír, gustar y oler no presuponen sensaciones —en este sentido de la palabra—, de la misma manera que ver no presupone oír, o sentir una ráfaga de aire frío no presupone gustar algo. En aquel uso extraño, "sensación" parece ser un término semifisiológico o

semipsicológico, cuyo empleo está conectado con teorías cartesianas pseudocientíficas. Este concepto no aparece en lo que los novelistas, biógrafos y niñeras dicen acerca de los demás, ni lo que los médicos, dentistas y oculistas dicen a sus pacientes.

En su uso corriente, "sensación" no hace referencia a un componente de las percepciones, sino a un tipo de percepción. Pero, ni siquiera en su uso extraño significa una noción comprendida en la noción de percepción. La gente podía hablar acerca de ver, oír y sentir cosas, antes de tener conocimiento de hipótesis fisiológicas o psicológicas, o de haber escuchado hablar de las dificultades teóricas que plantea la comunicación entre la mente y el cuerpo.

No sé cuál será el lenguaje correcto para discutir estos problemas, pero espero que el análisis que he efectuado utilizando el lenguaje oficial tenga, por lo menos, la eficacia de una quinta columna.

## (2) *LAS SENSACIONES*

Es conveniente, para determinados propósitos, distinguir las sensaciones que pertenecen *ex officio* a la percepción sensorial, de las que no; o sea, aproximadamente, las sensaciones conectadas con órganos sensoriales específicos tales como los ojos, oídos, lengua, nariz y piel, de las sensaciones no conectadas con tales órganos. Esta distinción es, en parte, arbitraria. Cuando nos encandilamos o cuando nos pica la nariz, nos inclinamos a ubicar estas sensaciones junto a las sensaciones orgánicas de dolores y punzadas y, en sentido contrario, cuando tenemos ciertas sensaciones en la garganta o en el estómago decimos que sentimos como si tuviéramos clavada una espina de pescado o una costra de pan. Una determinada sensación muscular podría ser descrita como una sensación de fatiga o de pesante/; y podríamos decir a una persona, que hemos oído un tren a la distancia y, a otra, que apenas podíamos distinguir ese ruido del zumbido normal que hacen los oídos.

Por razones obvias, tenemos que hacer referencia constante a las sensaciones conectadas con los órganos de los sentidos, debido a que, constantemente, tenemos que mencionar lo que vemos y lo que no vemos, lo que oímos, olemos, gustamos y sentimos. Pero no hablamos acerca de esas sensaciones



con "limpieza". Comúnmente, las mencionamos al referirnos a las cosas o eventos que observamos, o que tratamos de observar, o que pretendemos haber observado. Decimos que tenemos una visión fugaz sólo dentro de contextos tales como el de tener una visión fugaz de un pájaro o de algo en movimiento. Tampoco dejamos de lado este hábito cuando se nos pide que digamos cómo se nos aparecía, o cómo oíamos o gustábamos algo. Normalmente, diremos que se nos aparecía con el aspecto de una parva, que lo oíamos como un zumbido o lo gustábamos como si tuviera pimienta.

Esta forma de describir a las 'Sensaciones haciendo referencia, en cierta manera, a objetos comunes como una parva, cosas que producen zumbido y pimienta, posee un gran significado teórico. Una parva, por ejemplo, es un objeto en cuya descripción estará de acuerdo todo el mundo. Cualquier persona puede observar una parva y lo más probable es que su descripción concuerde con la de los demás, o que pueda corregirse hasta obtener tal concordancia. Cualquiera podría establecer, empleando métodos comunes de observación e investigación, su ubicación, forma, tamaño, peso, la fecha en la que fue armada, su composición y función. Más aún. Tales métodos permitirán establecer cómo aparecería la parva o cómo olería a observadores comunes en condiciones normales de observación. Cuando digo que algo parece ser una parva (aunque sea, en realidad, una sábana tendida), describo lo que se me aparece en términos de lo que cualquiera esperaría ver, si observara a una parva desde un ángulo y con luz adecuados. En tal caso, compararía la manera en que la sábana se me aparece aquí y ahora, con el *tipo* de visión fugaz que podría tener cualquier observador en situaciones determinadas, o sea, en situaciones en que se encuentre cerca de parvas a la luz del día. No compararía la manera en que la sábana se me aparece aquí y ahora, con alguna otra visión particular que he tenido ni con la que han tenido otras personas.

De manera similar, decir que algo tiene gusto a pimienta es afirmar que me produce, ahora, el mismo sabor que una comida condimentada con pimienta producirá a cualquier persona, en condiciones normales. Se ha sugerido que nunca podré saber si los granos de pimienta producen en otras personas sensaciones similares a las mías. Para el caso, es suficiente señalar que la manera común de impartir información acerca de nuestras propias sensaciones, consiste en efectuar determinadas referencias

a lo que creemos que podría ser determinado por cualquiera que observara los objetos corrientes. Aquello que nos es personal, solemos describirlo en términos neutrales o impersonales. Por cierto que nuestras descripciones nada podrían transmitir, a menos que se expresaran en aquellos términos. Estos son, en definitiva, los mismos que aprendemos a usar a base de las enseñanzas de los demás. No describimos, ni podemos describir parvas en términos de este o aquel conjunto de sensaciones. Describimos nuestras sensaciones haciendo referencia a observadores y a cosas, como parvas.

Adoptamos la misma actitud al describir nuestras sensaciones orgánicas. Cuando alguien describe un dolor como una puñalada, o una quemadura, aunque no cree —necesariamente— que sea causado por un puñal o por una brasa, informa de qué tipo de dolor se trata al compararlo con el que podrían producir esos objetos. Esto vale, también, para descripciones tales como "tengo un zumbido en los oídos", "se me heló la sangre" y "vi las estrellas". Decir que tengo la vista nublada, es equiparar mi vista con la manera en que se presentan los objetos comunes a cualquier observador que los vea en medio de la niebla.

Esta referencia a las maneras en que describimos nuestras sensaciones tiene por objeto mostrar cómo y por qué existe una dificultad lingüística al discutir la lógica de los conceptos referentes a sensaciones. No empleamos con "limpieza" un vocabulario específico. Describimos a las sensaciones particulares haciendo referencia a la manera en que los objetos comunes se muestran y suenan a cualquier persona normal.

Los epistemólogos gustan usar palabras como "dolores", "picazón", "punzadas", "ardor" y "encandilamiento" como si fueran nombres nítidos de sensaciones. Estas palabras, no solamente obtienen su significado de situaciones que comprenden objetos comunes como pulgas, puñales y reflectores, sino que también significan que al sujeto le gusta o disgusta tener esas sensaciones, o que podría gustarle o disgustarle. Un dolor en la rodilla es una sensación que me preocupa tener. Por eso, "dolor no advertido" es una expresión absurda, mientras que "sensación no advertida" no lo es.

Esta observación nos permite introducir una distinción conceptual de fundamental importancia; la distinción entre tener una sensación y

observar. Cuando se afirma que una persona está observando o mirando algo, escuchando o saboreándolo, una parte de lo que se quiere decir es que tiene sensaciones visuales, auditivas o gustativas. Pero, para poder estar observando algo, el observador debe tratar, como mínimo, de descubrir algo. Por ello, su observación podrá ser descrita como cuidadosa o descuidada, precisa o imprecisa, metódica o al azar, de experto o de aficionado. Observar es una tarea que puede ser ardua y en la que podemos tener cierto éxito o ser más o menos apios. Pero ninguna de estas formas de caracterizar la actualización de nuestro poder de observación puede aplicarse a nuestras sensaciones visuales, auditivas o gustativas. Podemos escuchar atentamente, pero no tenemos un zumbido en los oídos atentamente; podemos inspeccionar algo sistemáticamente, pero no podemos tener, sistemáticamente, la sensación de encandilamiento; podemos intentar distinguir sabores diferentes, pero no podemos tratar de tener sensaciones gustativas. Muy a menudo, observamos algo por curiosidad u obediencia, pero no sentimos un cosquilleo por una u otra motivación. Observamos adrede, pero no tenemos –adrede– sensaciones, aunque podemos producirlas adrede. Al observar, podemos cometer errores, pero no tiene sentido hablar de cometer o evitar errores en la sensación. Las sensaciones no pueden ser ni correctas ni incorrectas; tampoco pueden ser verídicas o falsas. Observar, es descubrir o tratar de descubrir algo, pero tener una sensación no lo es; ni siquiera es no poder descubrir algo.

Estas diferencias nos permiten afirmar que la referencia al grado, manera y objetos propios de la observación, forma parte de la descripción de la inteligencia y carácter de una persona, pero que la referencia a sus aptitudes sensoriales o a las sensaciones que experimenta, no forma parte de ella. Para usar una frase inconveniente: no hay nada "mental" respecto de las sensaciones. La sordera no es una forma de estupidez, así como ser bizco no es una forma de torpeza; la agudeza olfativa de un perro de caza no muestra que sea inteligente. Y nunca criticamos a los niños daltónicos o pensamos que padecen una deficiencia mental. Es propio del oculista –no del moralista o del psiquiatra– diagnosticar la visión imperfecta. Tener una sensación no es actualizar una cualidad del intelecto del carácter. Es por eso que no nos sorprende atribuir sensaciones a los reptiles.

Cualquiera sea el conjunto de sensaciones que una persona inteligente

tenga, es siempre posible que un ser dotado de mecanismos sensoriales pudiera tener el mismo conjunto: y si por "corriente de la conciencia" se significara "serie de sensaciones", no habría posibilidad de decidir, en base al inventario del contenido de dicha corriente, si el sujeto es un animal o un ser humano, un loco o un hombre cuerdo. Mucho menos podría llegar a determinarse si era un filólogo ambicioso y amante de la discusión o un escribiente trabajador pero poco inteligente.

Sin embargo, estas consideraciones no dejarán satisfechos a los teóricos que quieren que la corriente formada por las sensaciones, sentimientos e imágenes de una persona constituya el material de su mente, apoyando así el dogma de que la mente es algo que posee una condición especial y está formada por un elemento también especial. Sostendrán, correctamente, que si bien un oculista o un dentista pueden alterar las sensaciones del paciente mediante tratamientos químicos o mecánicos, no pueden observarlas. Observará qué defectos fisiológicos afectan los ojos o las encías del paciente, pero dependerá de su testimonio si desea saber qué ve y qué siente. Sólo uno sabe dónde le aprieta el zapato. De esto se concluye —plausible aunque falazmente— que existe una antítesis entre el mundo público y físico, y el mundo privado y mental, entre las cosas y eventos que cualquiera puede observar y aquellos que sólo puede observar quien los tiene. Planetas, microbios, nervios y tímpanos son objetos observables del mundo externo; sensaciones, sentimientos e imágenes son elementos, de diversos mundos mentales, que se pueden observar privadamente.

Quiero mostrar que ésta es una antítesis espuria. Es verdad que el zapatero no puede observar las puntadas que siento cuando el zapato me aprieta. Pero es falso que yo las pueda observar. La causa de por qué el zapatero no puede observar mis puntadas no es una "cortina de hierro" que impide que sean observadas por otra persona que no sea yo, sino que no constituyen el tipo de cosa de la que tiene sentido decir que es observada o no, aunque se trate de mí mismo. Siento o tengo puntadas, pero no las descubro ni las espío. No son el tipo de cosas que descubro observando, escuchando o saboreando. En el sentido en que puede decirse que una persona ha estado observando un pájaro, sería absurdo decir que ha estado observando una puntada. Un accidente callejero puede ser visto por uno o por varios testigos; no puede haber testigos, ni siquiera uno, de una sensación.

Tenemos idea de lo que significa poseer o necesitar instrumentos tales como telescopios, estetoscopios y linternas para observar los planetas, los latidos del corazón y las hormigas, pero no se nos ocurre que podríamos usar tales instrumentos para observar nuestras sensaciones. Además, aunque conocemos qué tipo de inconvenientes dificulta o impide que observemos adecuadamente los objetos corrientes –nieblas, dedos ateridos y zumbido en los oídos–, no se nos ocurre pensar qué dificultades análogas podrían surgir entre nosotros y sensaciones tales como hormigueos o como zumbido en los oídos.

Al afirmar que las sensaciones no son el tipo de cosas que pueden observarse, no quiero decir que sean inobservables de la misma manera que lo son las bacterias inframicroscópicas, las balas o las montañas del lado oculto de la Luna, ni tampoco que no son observables de la manera que un planeta no puede ser observado por un no vidente. Lo que quiero decir es, más o menos, lo siguiente. Toda palabra que puede escribirse, excepto las formadas por una sola letra, puede deletrearse. Algunas palabras son de deletreo más difícil que otras. Pero si se pregunta cómo se deletrean las letras del alfabeto, la respuesta es que no pueden deletrearse. "No pueden" no significa que la tarea presenta una dificultad insuperable sino que la pregunta "¿cuáles son las letras que, ordenadas de cierta manera, forman una letra?", es absurda. Así como las letras no pueden deletrearse con facilidad o con dificultad, las sensaciones no son ni observables ni inobservables. Además, así como el hecho de que no podamos preguntar cómo se deletrea una letra, no impide que sepamos cómo se escribe, el hecho de que no podamos hablar de la observación de sensaciones no impide que podamos hablar de la atención que las personas pueden prestar a sus sensaciones o de los informes que pueden ofrecer de aquellas sensaciones que han advertido. Los dolores de cabeza no pueden ser observados, pero se advierten y, aunque es impropio recomendar a una persona que no observe su comezón, es propio advertirle que no le preste atención.

Hemos visto que observar algo implica tener sensaciones. No podemos decir que una persona está observando un pájaro si no ha tenido una visión de él, ni que está oliendo un queso si no ha sentido sus emanaciones. (Presupongo, lo que no es verdadero, que palabras como "visión" o "sentir una punzada" hacen referencia a sensaciones. La

circunstancia de que una visión pueda ser calificada de "clara" o "confusa" muestra que "visión" es una palabra que hace referencia a observaciones y no a sensaciones). El objeto de observación, como un pájaro o un queso, debe ser tal que sea posible para distintos observadores tener visiones de él o sentir sus emanaciones. Muchos teóricos proponen que alejemos nuestra mirada de objetos corrientes, como son los pájaros y los quesos, y que admitamos que cada uno de nosotros, y nadie más, puede observar sus visiones y emanaciones, en el mismo sentido de "observar" en que cualquiera puede observar un pájaro o un queso. Aceptar esto llevaría a admitir que, como cuando veo a un pájaro puedo observar la visión que he tenido, al llevar a cabo tal operación tendría que obtener algo así como una visión de la visión del pájaro. Si las sensaciones son objetos propios de observación, observarlas nos producirá sensaciones análogas a las visiones del pájaro, sin las cuales no podría decir que lo estoy observando. Y esto es absurdo. No hay nada que responda a frases tales como "una visión de una visión", "una punzada de un dolor", "el sonido de una comezón" o "el hormigueo de un hormigueo". Y si hubiera algo que respondiera a ellas, la secuencia sería infinita.

Es correcto preguntar a un espectador de una carrera de caballos si la ha visto bien o mal, si la ha observado cuidadosamente o si ha tratado de verla lo mejor que pudo. Si fuera correcto decir que una persona observa sus sensaciones, sería adecuado preguntarle si su observación de la comezón se ha visto dificultada por algo, si ha sido accidental o si podría haber aprehendido más detalles, de haberlo intentado. Nadie formula jamás tales preguntas, así como nadie pregunta cómo se deletrea la primera letra de "Londres". Una pregunta así no se puede formular. Este hecho se ve parcialmente oscurecido por la circunstancia de que, aunque a veces se usa "observar" para hacer referencia a mirar o a logros tales como discernir o detectar, también se la usa como sinónimo de "prestar atención a" y de "advertir". Mirar y discernir presupone prestar atención, pero prestar atención no presupone mirar.

Se sigue de esto que es erróneo comparar los objetos comunes susceptibles de observación, como pájaros y quesos, con los supuestos objetos propios de mi observación privilegiada, o sea, mis sensaciones, dado que las sensaciones no son objetos susceptibles de ser observados. En consecuencia, no tenemos por qué construir un teatro, llamado "el mundo externo", para

ubicar los objetos sujetos a la observación de cualquier persona, y otro teatro, llamado "la mente", para ubicar los objetos sujetos a una observación monopolizada. La antítesis entre "público" y "privado" es, en parte, el resultado de interpretar erróneamente la antítesis entre objetos que pueden ser vistos, tocados y gustados, por un lado, y sensaciones que no pueden serlo, aunque se tengan, por el otro. Es verdad, y hasta tautológico, que el zapatero no puede sentir la molestia que me causa el zapato a menos que sea yo mismo. Pero esto no es debido a que no tiene entrada a una función que sólo yo presencio, sino a que no tendría sentido decir que estaba sintiendo mi dolor y, en consecuencia, que estaba observando el malestar que yo sentía.

Otras consecuencias se siguen de esto. Las propiedades que caracterizan los objetos comunes sujetos a la observación de cualquiera, no pueden adscribirse o negarse, con sentido, de las sensaciones. Éstas no tienen tamaño, forma, posición, temperatura, color u olor. En el mismo sentido en que hay siempre una respuesta a la pregunta "¿dónde está?", o "¿dónde estaba el pájaro?", no la hay para la pregunta "¿dónde está?" o "¿dónde estaba la visión fugaz que tuvo del pájaro?" Hay, sin duda, un sentido en el que puede decirse, con propiedad, que el cosquilleo está "en mi pie", o que el ardor está "en mi nariz" aunque es distinto del sentido en que decimos que ciertos huesos están en mi pie o que algunos gramos de pimienta están en mi nariz. Así, en el confuso significado de "mundo", en que se dice que "el mundo externo" o "el mundo público" contiene pájaros y quesos cuya ubicación y relaciones pueden determinarse, no hay otro mundo o conjunto de mundos en el que puedan ubicarse y relacionarse las sensaciones; tampoco existe el problema de determinar las conexiones existentes entre los elementos del mundo público y los del mundo privado. Más aún. Mientras que un objeto común, como lo es una aguja, puede estar dentro o fuera de otro, como una parva o un pajar, la antítesis correspondiente no se da cuando "dentro" y "fuera" se aplican a sensaciones. La molestia que experimento no está oculta al zapatero porque esté dentro de mí, ya sea en el sentido literal de estar debajo de mi piel o en el sentido metafórico de estar en un lugar al que no puede acceder. Por el contrario, no puede ser descrita, como pueden serlo las agujas, estando fuera o dentro de un objeto común como soy yo, ni tampoco estando escondida o manifiesta. Tampoco se puede clasificar a las letras como sustantivos, verbos o adjetivos o describirlas como obedeciendo o desobedeciendo las reglas de la sintaxis

gramatical. Es, por cierto, verdadero e importante que yo sea la única persona que pueda brindar información de primera mano de las molestias que me causa el zapato defectuoso, y un oculista que no entienda el idioma que hablo perderá la mejor fuente de información acerca de mis sensaciones visuales. Pero el hecho de que solamente yo pueda ofrecer información de primera mano de mis sensaciones, no implica que tenga la oportunidad –que no se da a los demás– de observarlas.

Debo formular dos últimas aclaraciones. Primero: hay un importante, aunque filosóficamente poco atractivo, sentido de "privado" según el cual mis sensaciones son privadas. Así como otra persona no puede, lógicamente, ganar mi partida, comer mi comida, o soñar mis sueños, no puede, tampoco, tener mis molestias o mis post-imágenes. Tampoco puede tener Venus los satélites de Neptuno, ni Polonia la historia de Bulgaria. Ésta es, simplemente, una parte de la fuerza lógica de las oraciones en las que el complemento directo de un verbo transitivo es un complemento\* afín. Esos verbos transitivos no significan relaciones. "Mantengo mi turno" no afirma que tenga una relación con un turno, tal que es concebible que oír a persona la podría haber tenido en lugar mío. El caso no es como "detuve mi bicicleta", en que otro podría haberse anticipado en hacerlo.

Segundo: al decir que "tuve un dolor" no afirmo una relación, tal como lo hace "tuve un sombrero", digo que la frase "mi dolor" no hace referencia a ningún tipo de *cosa* o "término". No hace referencia, siquiera, a un evento, aunque "tuve un dolor" afirma el acaecimiento de un evento. Ésta es, en parte, la razón de por qué carece de sentido hablar de sensaciones de observación, o de inspección, toda vez que los objetos propios de los verbos correspondientes son cosas y eventos.

Sin embargo, cuando teorizamos acerca de las sensaciones, nos sentimos tentados a hablar de ellas como si fueran objetos evasivos o eventos. Sin advertirlo, trabajamos con modelos similares al del solitario que, dentro de su tienda, ve proyectarse una luz sobre la lona y palpa, sobre ella, determinadas irregularidades. Quizás desee ver y sentir la linterna y los zapatos que producen la luz y las irregularidades, pero nunca podrá lograrlo porque se mueven constantemente. Ahora bien. Los trozos de lona iluminados y de textura irregular, son cosas; la iluminación c



irregularidades momentáneas, son eventos, esto es, el tipo de objetos que es adecuado describir como siendo observados por el sujeto que se encuentra dentro de su tienda. También es adecuado hablar de ellos diciendo que se dan, pero que no son observados. Además, el sujeto que puede observar la lona iluminada o sentir sus irregularidades, podría detectar linternas y zapatos, si no estuvieran fuera de su alcance. En consecuencia, la situación de una persona que tiene sensaciones no guarda analogía con la del solitario dentro de su tienda. Tener sensaciones no es observar determinados objetos, y observar y palpar cosas y episodios no es tenerlos, en el sentido en que tenemos sensaciones.

### (3) *LA TEORÍA DE LOS DATOS SENSORIALES*

Es oportuno, en este estado, analizar una teoría, a veces conocida como la "Teoría de los datos sensoriales", que representa una tentativa de elucidar los conceptos relativos a la percepción sensorial, de la que forma parte la elucidación, de las nociones de sensaciones visuales, táctiles, auditivas, olfativas y gustativas.

Verbos corrientes como "ver", "oír", y "gustar" no son usados "limpiamente" para designar sensaciones, porque hablamos de ver una carrera de caballos, de oír trenes y de gustar vinos añejos; y las carreras de caballos, los trenes y los vinos no son sensaciones. Las primeras no se interrumpen cuando cierro los ojos y los últimos no pierden el sabor cuando estoy resfriado. En consecuencia, pareciera que necesitamos formas de hablar acerca de lo que se interrumpe cuando cierro los ojos y de lo que pierde el gusto cuando estoy resfriado. Un conjunto de nombres adecuados se puede hallar fácilmente, dado que es correcto –lingüísticamente– decir que, cuando cierro los ojos, se interrumpe mi visión de la carrera, que la apariencia de los caballos se modifica cuando lloro, que el sabor del vino se pierde cuando estoy resfriado y que el ruido del tren se apaga cuando me tapo los oídos. Se sugiere que podemos referirnos "limpiamente" a las sensaciones si hablamos acerca de "apariencias", "sonidos", "sabores", "olores", etc.

También se sugiere que es necesario adoptar tales expresiones si se quiere distinguir la contribución que hacen las sensaciones a nuestra observación

de objetos comunes, de la que hacen la enseñanza, la inferencia, la memoria, la conjetura, el hábito, la imaginación y la asociación.

De acuerdo con la teoría, una sensación visual puede describirse como tener experiencia de una visión momentánea o apariencia visual de algo; una sensación olfativa, como tener experiencia del olor momentáneo de algo. Pero, ¿qué es tener experiencia *de* una apariencia o de un olor momentáneo? ¿Qué tipo de objetos son la apariencia y el olor? En primer lugar, la apariencia visual de una carrera de caballos no es un suceso deportivo que tenga lugar en una pista. De la manera en que cualquiera puede ver una carrera de caballos, no es posible que cualquiera observe la apariencia momentánea que tengo de la carrera. Otra persona no puede tener la experiencia momentánea que experimento, así como no puede sufrir la molestia que sufro. Además, la apariencia momentánea de una carrera de caballos se describe como una mancha coloreada momentánea extendida en el campo visual de una persona. Aunque esta explicación tiene que ser aclarada diciendo que es una mancha coloreada momentánea extendida, en un sentido muy especial. Cuando se habla, comúnmente, de manchas coloreadas, se hace referencia a tapices, cuadros, telones y yesos, o sea, a superficies planas de cosas que se encuentran frente a las narices de cualquiera. Pero las apariencias visuales que se describen como manchas coloreadas que ocupan, momentáneamente, campos visuales particulares, no deben concebirse como superficies planas de objetos comunes; son simples extensiones de color y no de tela o yeso coloreados. Ocupan el espacio visual privado de un sujeto que se encuentra, por supuesto, permanentemente tentado a atribuirles, de alguna manera, a la superficie de los objetos que se hallan en el espacio ordinario.

Por último, aunque los defensores de la "teoría de los datos sensoriales" concuerdan en sostener que las apariencias y olores momentáneos que experimenta un sujeto son inaccesibles para los demás, no infieren que tengan una condición mental o que existan "en la mente". Parecieran tener origen en condiciones físicas y fisiológicas del sujeto, aunque no necesariamente, en condiciones psicológicas.

Habiendo mostrado, según suponen, la existencia de objetos momentáneos y singulares como son las apariencias visuales, olores, sonidos y demás datos, los defensores de la teoría encaran la pregunta "¿cómo

es que un sujeto tiene tales objetos momentáneos?" Y su respuesta es simple. A veces se dice que el sujeto los percibe u observa, en un sentido de "percibir" y "observar" que permite afirmar que ve manchas coloreadas, oye, sonidos, huele olores, gusta sabores y siente pinchazos. Se piensa, a menudo, que no sólo es permitido sino esclarecedor decir que no vemos, realmente, carreras de caballos ni gustamos vinos, sino que vemos manchas coloreadas y que gustamos sabores. Se admite también, haciendo una concesión a hábitos lingüísticos corrientes, que "ver" y "gustar" tienen un sentido vulgar según el cual podemos decir que la gente ve carreras y gusta vinos, aunque se sostiene que para fines teóricos debemos usar esos verbos con un significado diferente y más refinado, diciendo que vemos manchas coloreadas y gustamos sabores.

Más recientemente, se ha extendido la costumbre de usar un nuevo conjunto de verbos. Algunos defensores de la teoría prefieren decir, ahora, que intuimos manchas coloreadas, que tenemos acceso directo a olores y ruidos, que tenemos relaciones cognoscitivas directas con dolores o, genéricamente, que aprehendemos (sense) datos sensoriales. Pero, ¿cuál es el valor de estas expresiones formidables? Su valor es el siguiente. Existen algunos verbos tales como "conjeturar", "descubrir", "concluir", "saber", "creer" y "preguntarse", que se usan únicamente con complementos como ".. .que mañana es domingo", o ".. .si esta tinta es roja". Otros verbos como "observar", "escuchar" y "espiar" tienen como complementos adecuados a ".. .a ese pájaro", ".. .el sonido de los tambores" y ".. .a Fulano". La "teoría de los datos sensoriales", al sostener que las apariencias momentáneas, olores, etc., son objetos o eventos particulares, tiene que emplear verbos del segundo tipo para interpretar "tener" en expresiones tales como "tener un dolor" a "tener una apariencia momentánea". Toma prestada la fuerza que ordinariamente se otorga a "observar", "saborear" y "echar un vistazo" y la otorga a las solemnes expresiones "intuir", "acceder" y "aprehender". La diferencia está en que, mientras que, comúnmente, hablamos de observar un pájaro o de echar un vistazo a las páginas de un diario, la teoría habla de intuir manchas coloreadas y de tener acceso inmediato a olores.

No se pretende que esta versión de lo que es tener, por ejemplo, una sensación visual –intuir o aprehender una mancha coloreada propiedad del sujeto– resuelva el problema que plantea el conocimiento de los objetos comunes. Existen discusiones sobre las relaciones que deben existir entre las carreras de caballos, que no vemos "estricta" o "directamente" y sus

apariencias visuales, que vemos "estricta" o "directamente", aunque no estén en las pistas. Los defensores de la teoría esperan que la elucidación de lo que es aprehender algo permitirá elucidar qué es mirar una carrera de caballos.

Se pretende, en especial, que la teoría resuelve paradojas que surgen al describir la percepción ilusoria. Cuando un bizco afirma que ve dos velas, y hay solamente una, y cuando un alcoholista dice que ve una serpiente, y no hay ninguna, ambas afirmaciones pueden ser interpretadas usando los nuevos términos. Puede decirse, ahora, que el bizco ve, realmente, dos "apariencias-visuales-de-vela" y que el alcoholista ve, realmente, una "apariciencia-visual-de-serpiente". Su error, si es que cometen alguno, reside en que suponen, además, que existen dos velas y una serpiente físicas. Cuando una persona tiene delante suyo un plato redondo pero inclinado respecto de ella y dice que ve un objeto elíptico, se equivoca si supone que en la cocina hay una pieza de la vajilla que es elíptica, pero está en lo cierto al decir que encuentra algo elíptico; porque hay, realmente, una mancha blancuzca elíptica en su campo visual, que aprehende o "intuye". Inferir lo que existe en la cocina partiendo de lo que se encuentra en el campo visual, es siempre peligroso y, en el ejemplo dado, erróneo. Pero lo que la persona encuentra en su campo visual está efectivamente allí y es elíptico. Trataré de probar que esta teoría descansa en el equívoco lógico de equiparar el concepto de sensación al concepto de observación, lo que lleva a sinsentidos. La teoría dice que cuando una persona tiene una sensación visual, por ejemplo, una apariencia visual de una carrera de caballos, tener esa sensación consiste en aprehender o intuir un dato sensorial, esto es, una mancha coloreada. Esto significa que tener una apariencia visual de una carrera de caballos se explica en términos de tener una apariencia visual de una mancha coloreada. Pero, si tener una apariencia visual de una carrera de caballos implica tener, como mínimo, una sensación, tener una visión de manchas coloreadas presupondrá tener como mínimo, otra sensación, la que a su vez deberá ser analizada en términos de aprehensión de otro dato, y así infinitamente. En cada paso, tener una sensación se interpreta como un tipo de atisbo de algo que, a menudo con gravedad, se denomina "objeto sensorial", y en cada paso, este atisbo supone tener una sensación. El uso de las palabras imponentes como "intuir", de ninguna manera evita que tengamos que decir que para que una persona encuentre, mire, espíe o saboree algo, debe ser afectada sensorialmente; y estar afectado sensorialmente implica tener, como mínimo,

una sensación. De esta manera, sea que veamos carreras de caballos —como pensamos comúnmente—, o que intuyamos manchas coloreadas —como se nos pide que pensemos—, la aprehensión de lo aprehendido supone tener sensaciones. Y tener sensaciones no es, en sí mismo, aprehender, tal como los ladrillos no son casas ni las letras, palabras.

Se ha mostrado que existe una importante conexión lógica entre el concepto de sensación y el de observar o percibir, que implica que son conceptos de tipo diferente. Es contradictorio decir que alguien está espiando algo, pero que no tiene una sola apariencia visual de lo que espía, o decir que alguien está escuchando algo pero que no tiene sensaciones auditivas. Tener como mínimo una sensación, es parte de la fuerza de "percibir", "oír", "saborear", y demás. Se sigue de ello que tener una sensación no puede ser, en sí mismo, una especie de percepción. Si bien todas las oraciones contienen palabras relacionadas de cierta manera, es absurdo decir que las palabras son, en sí mismas, oraciones muy pequeñas.

Se ha señalado, también, que varias diferencias importantes entre el concepto de sensación y el de observación quedan de manifiesto al advertir la imposibilidad de intercambiar las expresiones que pueden caracterizarlos. Podemos hablar de los motivos que tiene alguien para escuchar algo, pero no de los motivos para tener una sensación auditiva; se puede mostrar habilidad y perseverancia al escudriñar algo, pero no para tener sensaciones visuales; cosquilleos y gustaciones pueden tener cierta intensidad, pero no podría decirse que se los detecta intensamente. Tiene sentido decir que alguien se ha abstenido de mirar una carrera o que ha suspendido la observación de un reptil, pero no tiene sentido decir que alguien se ha abstenido de sentir un dolor o que ha suspendido la picazón de su nariz. Sin embargo, si tener picazón fuera —tal como sostiene la teoría— intuir un objeto especial, no se ve con claridad por qué no podríamos evitar una molestia suspendiendo la intuición que tenemos de ella.

Las sensaciones no son, en consecuencia, percepciones u observaciones' tampoco son inspecciones o exámenes; ni son aprehensiones, intuiciones o conocimiento. Tener una sensación no es estar en una relación cognoscitiva con un objeto sensible. Tales objetos no existen, como tampoco existen tales relaciones. No sólo es falso que las sensaciones pueden ser objetos de observación, sino que también es falso que sean,

en sí mismas, observación de objetos.

Un defensor de la "teoría de los datos sensoriales" podría admitir que, para poder decir que una persona está oyendo el ruido de un tren, debe aprehender – como mínimo – un sonido o tener – como mínimo – una sensación auditiva, pero podría negar que al hacerlo se ve envuelto en un regreso infinito. Para ello, no debe admitir que para que podamos decir que una persona está oyendo un sonido, debe tener la sensación de aprehender este dato sensorial. "Tener una sensación" sería, meramente, la forma común en que damos cuenta de la intuición simple de un objeto sensorial, y decir que una persona intuye tal objeto no implica que se encuentre afectada sensorialmente. Las maneras en que aprehende olores o dolores no necesitan suponer otra cosa que su aptitud para detectarlos o inspeccionarlos.

Tal defensa explica "tener sensaciones" como un *no* tener ninguna sensación. Evita el regreso infinito que se le ha imputado mediante el remedio heroico de sugerir que tener sensaciones es un proceso cognoscitivo que no requiere que el sujeto sea susceptible a estímulos, o que pueda ser descrito como muy, o muy poco, sensitivo. Al interpretar una sensación como la observación simple de objetos especiales, elimina – en primer término – el concepto mismo que pretende elucidar y – en segundo término – transforma el concepto de observación en un sinsentido, debido a que este concepto implica el concepto de sensación, que no es en sí misma una observación.

La "teoría de los datos sensoriales" puede defenderse, también, desde otro punto de vista. Puede decirse que, cualquiera sean las reglas lógicas que gobiernan los conceptos de sensación y observación, siempre queda en pie el hecho indiscutible de que al ver aprehendo manchas coloreadas que ocupan momentáneamente mi campo visual; que al oír aprehendo ruidos; que al oler aprehendo olores, etc. El hecho de que los datos sensoriales son aprehendidos, está al margen de toda duda y es independiente de la teoría. Lo que veo, en el sentido más estricto de "ver", son manchas coloreadas de dos dimensiones que no son ni caballos ni jinetes sino, en el mejor de los casos, apariencias visuales de caballos y jinetes. Si no hay dos velas, un borracho no podrá ver – realmente – dos, pero verá, sin duda, dos "objetos" luminosos; tales "objetos" no son otra cosa que "apariencias-visuales-de-velas" o datos sensoria-

les. La "teoría de los datos sensoriales" no inventa entidades ficticias, sino que llama la atención sobre los objetos inmediatos de los sentidos que tendemos a dejar de lado en nuestra forma de hablar comente, debido a nuestro interés en los objetos comunes. Si consideraciones de tipo lógico imponen que tener una sensación no encuadre con nuestra observación de objetos, entonces, peor para ellas, toda vez que tener una sensación visual es, sin duda, una observación sin inferencias de un objeto sensorial dado.

Consideremos el trillado ejemplo de la persona que mira un plato redondo que está inclinado respecto de ella y que se le aparece elíptico. Veamos, también, qué nos impone decir que en tal circunstancia discrimina algo elíptico. Admitimos que el plato no es elíptico sino redondo y, al solo efecto de la discusión, aceptamos que el sujeto es veraz al informar que el plato se le presenta elíptico (aunque los platos redondos no se muestran elípticos a menos que se los incline excesivamente). El problema consiste en determinar si la verdad de la afirmación de que el plato aparece elíptico implica que el sujeto espía o escudriña un objeto sensorial realmente elíptico que no es el plato y que puede considerarse una apariencia visual de él. Admitimos, también, que si el sujeto aprehende un objeto sensorial realmente elíptico que constituye una apariencia visual del plato, será una mancha coloreada de dos dimensiones, de existencia momentánea, y exclusiva de dicho sujeto. En otras palabras, admitimos que es un dato sensorial y, en consecuencia, que hay datos sensoriales.

Una persona libre de teorías no encuentra inconvenientes en decir que el plato redondo podría aparecer elíptico. Tampoco los tendría para decir que el plato redondo aparece como si fuera elíptico. Sin embargo, le resultaría problemático seguir la recomendación de decir que está viendo una apariencia visual elíptica de un plato redondo. Aunque en algunos contextos habla con naturalidad de la forma como se le presentan las cosas y, en otros, de verlas, comúnmente no habla de ver la apariencia de las cosas, de aprehender la visión momentánea de la visión momentánea de un pájaro, o de discriminar las apariencias visuales de la punta de los árboles. Siente que si mezcla de esta manera los ingredientes terminará en el mismo tipo de sinsentido en que incurriría si pasara de hablar de comer bizcochos y de hablar de morder bizcochos, a hablar de comer mordiscos de bizcochos. Y estaría en lo cierto. No puede decir con sentido "comer mordiscos" porque "morder" ya es el nombre de una forma de comer. De igual manera, no puede hablar de "ver visiones (momentáneas) ", en un sentido estricto, porque

"visión (momentánea) " ya es el nombre de una forma de ver.

Cuando dice que el plato inclinado aparece elíptico o que aparece como si fuera elíptico, quiere significar que aparece igual que un plato elíptico, pero que no estuviera inclinado. Los objetos redondos inclinados de cierta manera aparecen, a veces, de la misma manera que los objetos elípticos no inclinados. Los bastones rectos que están sumergidos a medias en el agua aparecen como los bastones que no son rectos y no están sumergidos. Las montañas macizas y distantes aparecen, a veces, como las decoraciones murales planas que tenemos delante de los ojos. Al decir que el plato aparece elíptico, no está caracterizando un objeto adicional —"la apariencia visual"— como elíptico, sino comparando la forma en que aparece el objeto redondo inclinado, con la forma en que aparecen o podrían aparecer objetos elípticos no inclinados. No dice "estoy viendo una mancha blancuzca elíptica y plana" sino "podría estar viendo un plato de porcelana blanca, elíptico y no inclinado". Puede decirse que el aeroplano que está más cerca nuestro aparece más veloz que el que está lejos, pero no podríamos decir que tiene "una apariencia más veloz". "Apariencia más veloz" significa "aparece como si volara más ligero". Hablar acerca de las velocidades relativas de los aeroplanos no es hablar de la velocidad relativa de apariciones-de-aeroplanos.

En otras palabras. La oración, gramaticalmente simple, "el plato tiene una apariencia elíptica" no expresa —tal como lo supone la teoría— un enunciado relacional, de los que se veneran tanto en teoría pero que se usan muy poco en la práctica. Expresa, más bien, una proposición más o menos compleja una de cuyas partes es, a la vez, general e hipotética. Supone la aplicación, a la aparición actual del plato, de una regla o receta referente a las apariciones típicas de platos elípticos no inclinados, con independencia de que existan o no. Es un caso de lo que he denominado enunciado cuasi-categorico. Es análogo a decir de una persona, que se comporta juiciosamente o que habla como un pedagogo. El beodo, consciente de su estado, que afirma que parece que hubieran dos velas sobre la mesa, o que podría estar viendo dos velas, describe la manera en que aparece una sola vela haciendo referencia a la manera en que aparecen los pares de velas a sujetos sobrios; si no se cuenta de su estado y dice que hay dos velas sobre la mesa, aplicará erróneamente la misma regla general. Las expresiones "aparece. ..", "aparece como si...", "tiene la apariencia de...", "podría estar viendo..." y muchas otras de la misma familia, tienen la fuerza de cierto tipo de prescripciones abiertas aplicadas al caso en cuestión. Cuando decimos que alguien tiene una



apariciencia pedante, no pretendemos sugerir que hay dos tipos de seres pedantes: algunos hombres y algunas apariciencias-de-hombre. Queremos decir, más bien, que tiene el mismo aspecto que algunas personas pedantes. De manera similar, no existen dos tipos de objetos elípticos: algunos platos y algunas apariciencias-de-plato. Sólo existen algunos platos elípticos y otros que parecen que fueran elípticos.

En la vida común hay ciertas circunstancias en las que estamos dispuestos a hablar de manchas coloreadas. Un ama de casa podría decir que su sala necesita un toque de color carmesí, sin especificar si se trata del empapelado, de las flores, de las alfombras o de los cortinados. Podría pedir a su marido que saliera y le comprara "algo... carmesí" dejando librado a su voluntad llenar el espacio en blanco con "geranios", "pintura", "cretona" o cualquier otra cosa que se adaptara a su requerimiento. De manera similar, una persona que espía por el agujero de una empalizada podría decir que ve una extensión de... amarillo, sin poder especificar si lo que ve son narcisos amarillos, lienzo amarillo o cualquier otro objeto o material comunes y específicos. Para completar su oración podría decir, únicamente, "vi algo amarillo".

En oposición con el uso ordinario de expresiones incompletas como "una extensión de ... amarillo" y "(algo) . . . carmesí", la "teoría de los datos sensoriales" recomienda otra manera de hablar según la cual debe decirse "veo una mancha de blanco" (y no, "veo una mancha de... blanco) u "observó una mancha elíptica bidimensional de azul" (y no, "una .. .azul, de apariciencia plana y elíptica").

Niego, pues, que tener una sensación visual sea un tipo de observación que pueda describirse como la aprehensión o intuición de manchas coloreadas. No niego, en cambio, que una mujer pueda pedir a su marido que compre (algo) .. .carmesí o que, también con propiedad, pueda decirse que un peatón vio una extensión de . . .amarillo a través de un agujero de la empalizada. La "teoría de los datos sensoriales" ha tratado de espumar una crema etérea de expresiones incompletas comunes que hacen referencia a objetos también comunes. Habla como si hubiera encontrado una nueva clase de objetos cuando, en realidad, ha interpretado erróneamente un conjunto de enunciados corrientes que expresan cómo se muestran determinados objetos comunes.

Hablar acerca de apariencias, sonidos y olores, manchas, formas y colores, lo mismo que hablar acerca de perspectivas, nieblas, focos y crepúsculos, es hablar acerca de objetos comunes, debido a que es aplicar reglas que valen para las formas típicas en que se muestran los objetos comunes, a lo que se esté tratando de discriminar en ese momento. Decir que alguien aprehendió una apariencia o que escuchó un sonido, es decir mucho más de lo que formaría parte de la mera descripción de sus sensaciones visuales y auditivas, porque es incluir aquello que está aprehendiendo en reglas bastante generales relativas a la percepción.

Esta observación puede ilustrarse haciendo referencia a la "doctrina de las cualidades secundarias". Se señaló —casi correctamente— que cuando decimos que un objeto es verde, amargo, frío, penetrante o agudo, lo estamos caracterizando de acuerdo a la manera en que aparece, gusta, siente, huele o suena a un observador. Se indicó, también, que las condiciones que afectan su sensibilidad hacen que las cosas se le aparezcan, gusten, sientan, huelan o suenen de manera distinta. La intensidad del ruido que produce un tren depende, en parte, de la distancia en que se encuentre el observador, de la circunstancia de que sea —o no— duro de oídos, de la posición de su cabeza, de que tenga los oídos tapados, etc. Que el agua, a determinada temperatura, parezca fría o tibia depende de la temperatura de las manos del sujeto. Tomando como base estos hechos, se dio un salto teórico a la doctrina de que decir que un objeto es verde, es decir algo acerca de las sensaciones visuales del observador que afirma que el objeto tiene ese color. Se supuso que "verde", "amargo", "frío" y demás adjetivos, hacen referencia a sensaciones y, sólo por extensión, a objetos comunes. Pero, como es evidentemente absurdo decir que una sensación es una cosa verde, elíptica o fría, se pensó que era necesario asignar a las sensaciones sus objetos propios, de modo tal que "verde" no hiciera referencia al hecho de tener una sensación sino a un objeto peculiar "creado" internamente por ella. La prohibición de caracterizar los objetos comunes apelando a adjetivos que hacen referencia a "cualidades secundarias", llevó a crear objetos privados encargados de llevar esos adjetivos. Debido a que los adjetivos que hacen referencia a tales cualidades aparecen como predicados de los enunciados correspondientes, se tuvo que sostener que las sensaciones eran —en sí mismas— observaciones de objetos especiales. Cuando digo que un objeto común es verde o amargo, no doy cuenta de un hecho acerca de mi sensación actual, aunque digo algo respecto de la manera en que se me aparece o gusta. Digo, mas bien, que se mostraría o gustaría de tal o cual

manera a cualquier persona que se encontrara en condición y en posición adecuadas para ver o gustar. En consecuencia, cuando digo que el césped es verde, pero que se me aparece de un gris-azulado, no me estoy contradiciendo. Tampoco lo hago cuando afirmo que la fruta es amarga pero que me parece sin gusto. Y cuando digo que el césped, pese a ser verde, se me aparece de un gris-azulado, describo mi sensación momentánea únicamente asimilándola a la manera en que los objetos comunes, que son, realmente, gris-azulados, se muestran normalmente a cualquiera que pueda ver bien. Los adjetivos que hacen referencia a "cualidades secundarias" se usan únicamente para dar cuenta de hechos públicos relativos a objetos comunes. Que el césped sea verde, esto es, que aparezca de tal o cual manera a cualquiera que se encuentre en condiciones de verlo adecuadamente, es un hecho público. ¿Qué otra cosa se nos podría enseñar acerca del uso de estos adjetivos? Debe observarse que la expresión "aparezca de tal o cual manera a cualquiera" no puede traducirse en la expresión "aparezca *verde* a cualquiera", porque decir que algo aparece verde es afirmar que aparece como si fuera verde y las condiciones son normales. No podemos *decir* cómo aparece o parecería algo, si no es haciendo mención a propiedades de objetos comunes, afirmando entonces que aparece ahora como podría esperarse que apareciera otro objeto. Mientras que es verdad que decir "el césped es verde" implica proposiciones acerca de observadores con determinadas condiciones ópticas y en determinadas situaciones, no es verdad que relate una anécdota acerca de su autor. Dicha proposición es análoga a la de "esta bicicleta cuesta diez mil pesos", que implica proposiciones hipotéticas acerca de compradores reales o posibles, pero que no afirma ni implica ninguna proposición categórica referente a su autor. El precio de un artículo es un hecho relativo al artículo y a sus compradores, pero no es un hecho relativo a un artículo y a un comprador particular; por supuesto que no es, solamente, un hecho relativo a un comprador dado.

No es necesario que la persona que dice "el faro encandila" necesite experimentar la incomodidad que produce encandilarse; sin embargo, habla acerca de la incomodidad del encandilamiento de una manera diferente que supone hablar acerca del faro. Es erróneo sostener que no pueda decirse que un faro encandila, a menos que el que habla esté encandilado, y que —en consecuencia— el encandilamiento no es una cualidad del faro sino de los datos sensoriales de aquél. Decir que el faro encandila no implica que, en este momento, esté encandilando a alguien; afirma, únicamente, que

encandilará a cualquier persona con visión normal que mire al faro desde cierta distancia y sin protección. El enunciado "el faro encandila" no da cuenta de una sensación que tengo, de la misma manera que "la bicicleta cuesta diez mil pesos" no da cuenta del dinero que puedo disponer. En el sentido corriente de "subjetivo", las "cualidades secundarias" no son subjetivas, aunque es verdad que para los no videntes los adjetivos referentes a colores no tienen uso, mientras que los referentes a la forma, tamaño, distancia, dirección del movimiento, etc., tienen el mismo uso que para el resto de las personas.

Los argumentos en favor de la subjetividad de las "cualidades secundarias" tienden a fundarse en un truco verbal interesante. Los adjetivos como "verde", "dulce", "frío", se asimilan a los adjetivos que se refieren a condiciones de incomodidad, y sus opuestos, como "encandilador", "gustoso" e "hirviente". Pero como hemos visto, tampoco así se obtiene la conclusión que se pretende extraer. Decir del agua que está "fría hasta doler" no implica que el autor del enunciado, o alguna otra persona, sienta dolor. Sin embargo, el enunciado hace referencia de una manera más indirecta a las personas que sienten dolor y, como sentir dolor es un estado mental, puede decirse que "fría hasta doler" alude indirectamente e *inter alia* a un estado mental. De esto no se sigue que "el agua está tibia" y "el cielo es azul" aludan, aunque sea de esta manera indirecta, a estados mentales. "Tibia" y "azul" no son adjetivos que se refieran a condiciones de incomodidad o satisfacción. Puede decirse que un camino es más aburrido que otro y tan largo como un tercero; pero la segunda descripción no hará referencia al estado de ánimo de los transeúntes de la manera en que la primera hace referencia a su sensación de aburrimiento.

Una consecuencia lingüística de este argumento es que expresiones tales como "objeto sensorial", "objeto sensible", "*sensum*", "dato sensorial", "contenido sensorial", "campo sensorial" y "*sensibilia*" carecen de empleo. Tanto el verbo transitivo "aprehender" ("*to sense*") como la apabullante "aprehensión directa" creados por el epistemólogo, pueden volver al depósito. No representan nada más que la tentativa de otorgar a los conceptos de sensación las tareas propias de los conceptos de observación, que inexorablemente terminó con la postulación de los datos sensoriales como contrapartida de los objetos comunes sujetos a observación.

Se sigue también de lo anterior que no necesitamos erigir teatros privados

para que los objetos adicionales que se postulan tengan un escenario, ni torturar nuestra cabeza para llegar a describir las relaciones imposibles entre tales objetos y las cosas corrientes.

#### (4) *SENSACIÓN Y OBSERVACIÓN*

Este libro no pretende aumentar el número de teorías del conocimiento en general, o el de teorías de la percepción, en particular. Uno de sus fines es mostrar que muchas teorías que reciben esos nombres son, o suponen, hipótesis para-mecánicas. Cuando algunos teóricos proponen preguntas del tipo de "¿Cómo se almacenan en la mente las experiencias pasadas?", "¿Cómo consigue superar la mente sus sensaciones, para poder aprehender las realidades físicas que están fuera de ella?", "¿Cómo incluimos los datos que proporcionan los sentidos, en conceptos y categorías?", se inclinan a encarar los problemas como si aludieran a la existencia e interrelaciones de trozos ocultos de una máquina fantasmal. Hablan como si estuvieran practicando anatomía especulativa o, también, contraespionaje.

Sin embargo, como consideramos que el hecho de que una persona tenga una sensación no es un hecho acerca de su mente, mientras que el hecho de que observa o no observe cosas de cierto tipo pertenece a la descripción de sus operaciones y facultades mentales, es adecuado decir algo más acerca de esta diferencia.

Usamos el verbo "observar" de dos maneras. En un uso, decir que alguien observa una cosa es decir que está tratando, con mayor o menor éxito, de descubrir algo acerca de ella mirándola, escuchándola, saboreándola, oliéndola o tocándola. En otro uso, se dice que una persona ha observado una cosa si su intento ha tenido éxito, esto es, si ha descubierto algo empleando aquellos métodos. Verbos referentes a la percepción tales como "ver", "oír", "descubrir", "discriminar" y muchos otros, se usan generalmente para dar cuenta de logros observacionales, mientras que verbos como "mirar", "escuchar", "indagar", "examinar" y "saborear", se usan para dar cuenta de intentos observacionales, cuyo éxito puede estar cuestionado. Es correcto decir que alguien mira cuidadosamente algo, pero no que lo ve cuidadosamente; también es correcto decir que lo examina sistemáticamente, pero no que lo descubre sistemáticamente. La afirmación, aparentemente sencilla, "Veo un pájaro" proclama un éxito, mientras que "Estoy tratando de indagar qué es lo que se está moviendo" sólo da cuenta de una

investigación.

Será conveniente, a veces, usar en nuestra investigación la palabra "observar", debido a que se la puede emplear ambiguamente tanto para significar logros como para significar intentos. Las palabras "percepción" y "percibir", que a menudo son cardinales en este tipo de investigaciones, tienen un significado demasiado restringido dado que cubren, únicamente, logros. Lo mismo ocurre con verbos referentes a la percepción tales como "ver", "oír", "gustar", "oler" y, en determinado sentido, "sentir".

Se señaló antes que observar implica tener, como mínimo, una sensación, pero que tener sensaciones no implica observar. Podríamos preguntar: "¿hay algo más en la observación, aparte de tener una sensación?". Pero esta formulación de la pregunta es equívoca porque sugiere que observar visualmente un pájaro consiste en tener, como mínimo, una sensación y hacer o tener algo más, o sea, que consiste en dos estados o procesos acoplados, tal como pueden acoplarse tararear y caminar. He sostenido en el capítulo 5 (sección 4), que existe una diferencia crucial entre hacer algo atentamente y hacer algo distraídamente, pero que tal diferencia no consiste en que prestar atención sea otro acto concomitante que acaece en otro "lugar". Por lo tanto, no debemos preguntar: "¿Qué es lo que hace el que observa, además de tener sensaciones?", sino: "¿Qué incluye la descripción de un observador, además de tener sensaciones?" Esta cuestión tendrá! importancia dentro de poco.

Debemos comenzar rechazando un modelo que, de una u otra manera, domina muchas de las reflexiones acerca de la percepción. A menudo, la amada aunque espuria pregunta "¿Cómo hace una persona para ir más allá de sus sensaciones y aprehender la realidad externa?" se plantea como si la situación fuera la siguiente: Un prisionero, encerrado en una celda sin ventanas, ha vivido en la soledad desde su nacimiento; aunque todo lo que le llega del mundo exterior son rayos intermitentes de luz y golpes en la pared, tiene –o parece tener– información referente a partidos de fútbol, jardines y eclipses solares. ¿Cómo aprende el código que corresponde a esas señales y cómo es que descubre que hay un código de señales? ¿Cómo puede interpretar los mensajes que descifra, dado que su vocabulario es el de los partidos de fútbol y de la astronomía y no el de los rayos intermitentes y los golpes en la pared?

Este es, por supuesto, el modelo familiar de la mente como un fantasma en una máquina, acerca de cuyos defectos generales no es necesario agregar nada. Deben señalarse, sin embargo, algunos defectos particulares. El uso del modelo supone que, de la misma manera que el prisionero puede oír ruidos y ver rayos luminosos intermitentes, pero no puede, para su desgracia, ver u oír partidos de fútbol, podemos observar nuestras sensaciones visuales, o de otro tipo, pero –para nuestra desgracia– no podemos observar pájaros. Este es un doble abuso cometido con la noción de observación. Por una parte, no tiene sentido hablar de que una persona observa una sensación y, por la otra, el uso común de verbos como "observar", "mirar", "echar un vistazo", etc., se muestra en expresiones como "observar un pájaro", "mirar un perro" y "echar un vistazo a un libro". Los partidos de fútbol pertenecen al tipo de cosas de las que tenemos visiones momentáneas, y las sensaciones pertenecen al tipo de cosas de las que sería absurdo decir que tenemos tales visiones. En otras palabras: el modelo de la prisión sugiere que, para descubrir algo acerca de partidos de fútbol y pájaros, tenemos que inferir –a partir de las sensaciones que observamos– pájaros y juegos que nunca podremos observar. Pero, de hecho, observamos a los pájaros y a los juegos, y nunca observamos sensaciones. "¿Cómo hacemos para pasar del examen de las sensaciones a la información referente a pájaros y partidos de fútbol?" es una pregunta espuria.

La percepción no plantea un problema único y central. Existe un conjunto de problemas parcialmente superpuestos, la mayoría de los cuales dejará de intrigarnos cuando resolvamos algunos de ellos. Los siguientes, son ejemplos de problemas que pertenecen a ese conjunto. Decir que alguien ha encontrado un dedal es afirmar algo acerca de sus sensaciones visuales, táctiles y auditivas, pero es afirmar más que eso. De la misma manera, decir que alguien está tratando de determinar si lo que ve es un gorrión o un hornero, un bastón o una sombra, una mosca en el vidrio o una basura en el ojo, es afirmar algo acerca de sus sensaciones visuales, pero es afirmar más que eso. Por último, decir que alguien "ve" una serpiente, cuando no hay ninguna, o que "escucha" voces, cuando todo es silencio, parece decir algo acerca de sus imágenes y sensaciones, pero es decir más que eso. ¿Qué es lo que se dice de más? ¿Cuál es la fuerza específica de tales descripciones que las distingue a las unas de las otras y de descripciones "limpias" de sensaciones, suponiendo que existieran? Estos problemas no son del tipo para-mecánico de "¿cómo es que vemos

pájaros?", sino del tipo "¿cómo usamos expresiones tales como 'vio un pájaro'?"

Cuando decimos que alguien ha descubierto que hay un mosquito en su habitación, ¿qué otra cosa decimos aparte de que sentía un zumbido en sus oídos? Podemos responder que no solamente sentía un zumbido en sus oídos, sino que reconoció o identificó ese ruido como el producido por un mosquito relativamente cercano a él. Podemos agregar que no solamente sentía un zumbido en sus oídos, sino que, además, tenía ciertos pensamientos; que —quizá— estaba incluyendo ese zumbido en un concepto determinado, o que agregaba a su estado sensorial un proceso intelectual. Pero al decir estas cosas, aunque pisamos en firme con un pie, tenemos el otro en el aire. Comenzamos a pisar en falso cuando decimos que deben haberse producido tales o cuales procesos conceptuales o discursivos, debido a que esto implica afirmar que no podría descubrirse un mosquito a menos que se pusiera en marcha un mecanismo fantasmal cuya existencia y funciones pueden ser determinadas apelando a la inteligencia de los epistemólogos. Por otra parte, al decir esto estaríamos también pisando en firme. Es verdad que una persona no podría descubrir que hay un mosquito si no supiera qué es un mosquito y cómo es su zumbido, o si —debido a su distracción, pánico o estupidez— no pudiera aplicar tal conocimiento a la situación. Este es, en parte, el significado de "descubrir".

No queremos, en consecuencia, información o hipótesis sobre cosas que el sujeto haya hecho o padecido en su privacidad. Aunque hubieran acaecido tres o diecisiete de tales entreactos, la información acerca de ellos no permitiría explicar en qué difiere descubrir un mosquito de tener un sonido agudo en los oídos. Lo que deseamos llegar a saber es en qué difiere el comportamiento lógico de "descubrió un mosquito" del de "trató en vano de determinar qué era lo que producía ese ruido" y del de "lo confundió con el ruido que hace el viento en los cables de teléfono".

Consideremos una situación, ligeramente diferente, en la que no diríamos que una persona está meramente oyendo o escuchando algo, o tratando de determinar qué es lo que está escuchando, sino identificando o reconociendo lo que escucha, como cuando reconoce una canción. Para que se cumpla la hipótesis, debe oír sonidos, esto es, no debe ser sordo o estar anestesiado o dormido. Reconocer lo que se oye implica oírlo. También



implica prestar atención, dado que la persona distraída no estará "siguiendo" la canción. Más aún. Tendrá que haber oído la misma canción con anterioridad, y no sólo haberla oído, sino haberla aprendido y recordado. Si, en este sentido, no sabe la canción, no podrá reconocerla al escucharla.

¿En qué consiste saber una canción, esto es, haberla aprendido y no haberla olvidado? Por cierto que no consiste en ser capaz de decir su nombre, porque puede no tenerlo, y aunque se diera un nombre equivocado, no diríamos que por eso no se la conoce. Tampoco consiste en ser capaz de describir la canción mediante palabras o en escribirla usando notación musical, por que muy pocos podrían hacerlo y, pese a ello, la mayor parte de la gente puede reconocer canciones. Tampoco es necesario que se la pueda tararear o silbar, aunque si se lo hace, no cabe duda que se conoce la canción, y si se pueden tararear o silbar muchas otras canciones pero no ésta, en especial, tendremos dudas sobre su conocimiento. Decir que alguien conoce una canción es, como mínimo, decir que es capaz de reconocerla cuando la oye. Diremos que alguien reconoce una canción al oírla, si hace una, algunas o todas de las siguientes cosas: si después de oír uno o dos compases espera seguir los compases subsiguientes; si no espera, erróneamente, que se repitan compases anteriores; si detecta errores u omisiones en la ejecución; si espera que la música continúe en el punto en que se detuvo por unos momentos, y continúa de esa manera; si puede determinar quién silba la canción de entre un grupo de personas que silban canciones diferentes; si puede marcar el tiempo correctamente; si puede acompañarla silbando o tarareándola, etc. Cuando decimos que espera las notas o compases subsiguientes, o que no espera las notas o compases que no corresponden, no exigimos que piense anticipadamente. Si se sorprende, molesta o entretiene cuando las notas y compases correspondientes no se producen en el momento preciso, diremos que los esperaba, aun cuando sea falso decir que experimentó determinado proceso de anticipación.

En síntesis. Alguien reconoce o sigue una canción si utiliza en el momento adecuado el conocimiento que tiene de su desarrollo. Ese conocimiento no lo utiliza oyendo, únicamente, la canción, sino oyéndola en un estado anímico que consiste en estar preparado a oír lo que está oyendo, lo que oirá y lo que oiría si el pianista continuara tocándola, y lo hiciera correctamente. Sabe cómo se desarrolla la canción y oye sus notas como

constituyendo su desarrollo. Las oye de acuerdo con el esquema de la canción, en el sentido de oír lo que espera escuchar. La complejidad de esta descripción del sujeto oyendo las notas a medida que se producen y escuchando o esperando las notas que se producen y las que deberían producirse, no implica que ejecute un conjunto de operaciones. No es necesario, por ejemplo, que acompañe su audición de las notas con actos verbales, silenciosos o murmurados, o que "incluya" lo que oye "en el concepto de la canción". Si se nos pidiera que pensáramos en «arroz con leche» sin producir, imaginar o escuchar la canción, diríamos que no se nos dejó nada en qué pensar. Y si se nos dijera que el hecho de que podamos reconocerla —aun cuando se la ejecute de diversa manera en distintas oportunidades— significa que tenemos un concepto o idea abstracta de la canción, objetaríamos que no nos damos cuenta en qué consistiría aprehender o aplicar la idea abstracta de «arroz con leche», a menos que significara que podríamos reconocer la canción si la oyéramos, detectar errores u omisiones, tararear trozos de ella, etc.

Esto nos permite volver a considerar lo que se dijo antes, esto es, que una persona que reconoce lo que oye, no sólo tiene sensaciones auditivas sino que también piensa. No es cierto que una persona que esté siguiendo una canción conocida necesite tener pensamientos tales que tendría que poder responderse a la pregunta "¿En qué he estado pensando?" o a la pregunta "¿Cuáles son los conceptos generales que he estado aplicando?" No es verdad que haya expresado proposiciones a sí misma o a los demás, en español o en francés. Tampoco es verdad que haya tenido experiencia de imágenes visuales o auditivas. Lo cierto es que debe haber prestado atención y que las notas se deben haber producido de acuerdo a lo esperado, sorprendiéndola si así no hubiera ocurrido. No estaba escuchando, meramente —como podría escucharse una tonada desconocida—, ni tampoco estaba acompañando su escuchar con otro proceso. Simplemente, estaba escuchando de acuerdo con el esquema de la canción.

Para aclarar otros sentidos en que seguir una canción conocida es y no es "pensar", consideremos el caso de una persona que escucha un vals por vez primera. No conoce su melodía, pero como conoce otros vales está preparado para determinado ritmo. Sólo en parte puede adelantar los compases subsiguientes y ubicar las notas oídas y las que está oyendo. Se pregunta cómo seguirá la canción, tratando, al mismo tiempo, de determinar la forma en que están combinadas las notas. En ningún

momento está preparado para la próxima nota. En otras palabras: está pensando en el sentido especial de tratar de descifrar algo.

En oposición, la persona que ya conoce el vals, seguirá su melodía sin necesidad de intentar desentrañar la manera en que continúa. La melodía le resulta obvia todo el tiempo. No necesita desarrollar ninguna actividad, por breve y fácil que sea, tendiente a resolver su incertidumbre, porque no la tiene. No escucha con aire de preocupación sino que, simplemente, escucha. Sin embargo, no oye meramente notas, porque oye el «Danubio azul». No sólo oye con claridad las notas (que quizás no distingue claramente), sino que la melodía le resulta obvia; y lo obvio de la melodía es un hecho referente a su sensibilidad auditiva, o sea referente a lo que ha aprendido y no ha olvidado y a la presente aplicación de esas lecciones.

Por último, aunque seguir una melodía conocida implica haberse familiarizado con ella, no requiere que el sujeto realice ninguna operación mnésica. El recuerdo de las audiciones anteriores de la melodía, no necesita surgir ni ser evocado. Cuando se dice que una persona que sigue una canción familiar piensa en lo que está oyendo, "pensar" no significa que le surge el pensamiento de audiciones pasadas. La persona no ha olvidado cómo sigue la canción, pero tampoco está recordando cómo siguió antes.

En pocas palabras. Saber cómo sigue una canción es haber adquirido un conjunto de propensiones de expectativas auditivas; y reconocer o seguir una canción es estar oyendo la nota esperada después de otra nota, también esperada. Todo esto no implica el acaecimiento de y lo que se está por oír. La descripción de una persona que está oyendo notas que espera que suenen, es distinta de la de una persona que está oyendo notas inesperadas o de la de una persona que oye notas sin tener ninguna expectativa (como una persona que está oyendo pero no escuchando). Esto no significa que en la primera persona acaece algo adicional, que no acaece ni en la segunda ni en la tercera. Significa, en cambio, que la audición tiene lugar de una manera diferente y que la descripción de tal diferencia no supone dar cuenta de acaecimientos adicionales sino de una instrucción especial. Si se desea, la circunstancia de que una persona esté siguiendo una canción es un hecho acerca de sus oídos y acerca de su mente; pero no es la conjunción de un hecho acerca de aquéllos y de un hecho acerca de ésta o el relato conjunto de un hecho de su vida sensitiva y

de un hecho de su vida intelectual. Es lo que he denominado un enunciado "semi-hipotético", o "cuasi-categorico".

Podemos considerar, ahora, algunos de los tipos de episodios perceptivos que se toman comúnmente como modelos del reconocimiento perceptivo. Veremos que, en muchos aspectos importantes, son similares al reconocimiento de una canción. Elegí empezar con el ejemplo de la persona que sigue una canción porque se trata de una ocupación prolongada. Podemos ver un cartel instantáneamente, pero no podemos oír "arroz con leche" de esa manera. En consecuencia, no aparece en este caso la tentación de postular el acaecimiento de procesos intelectivos instantáneos, demasiado rápidos para ser advertidos, pero lo suficientemente intelectuales como para desempeñar la tarea hercúlea que le exigen los epistemólogos.

Cuando se dice que una persona ha visto un dedal, parte de lo que se afirma es que ha tenido —como mínimo— una sensación visual, aunque también se afirman otras cosas. En general, los teóricos interpretan esta circunstancia como significando que la descripción de la persona que ha visto un dedal afirma que ha tenido —como mínimo— una sensación visual y que ha hecho o experimentado algo más. Por ello, preguntan: "¿Qué hizo o experimentó la persona que encontró el dedal, tal que no lo hubiera hallado si no hubiera hecho o experimentado esas cosas adicionales?" Sus interrogantes se responden, entonces, haciendo referencia a inferencias instantáneas e inadvertidas, o a saltos intelectuales repentinos y de difícil recuerdo, o a la ubicación de conceptos que se instalan por encima de los datos sensoriales. Suponen que, debido a que la proposición "vio el dedal" posee una complejidad lógica considerable, debe dar cuenta de procesos de una complejidad considerable. Estos procesos no se observan. Se postula su acaecimiento en un lugar donde no pueden observarse: la corriente de la conciencia de la persona que encontró el dedal.

El análisis de lo que ocurre cuando alguien reconoce una canción puede aplicarse a este caso. Por cierto que la persona que encuentra el dedal reconoce lo que ve, y esto implica no sólo que tiene una sensación visual sino también que ha aprendido y no ha olvidado la manera en que los dedales se suelen mostrar. Esto le permite reconocerlos cuando los ve desde determinados ángulos, con iluminación corriente y en posiciones y a

distancias comunes. Cuando descubre el dedal, está aplicando la lección; está haciendo lo que ha aprendido a hacer. Al saber cómo se muestran los dedales, está preparado para anticipar –aunque de hecho no lo haga– cómo se mostrarán si se acerca o separa de ellos; y si hace esto último, se mostrarán tal como esperaba que lo hicieran. Cuando las apariencias momentáneas que obtiene concuerdan con las pautas referentes a la manera en que se suelen mostrar los dedales, las propensiones a tener expectativas que ha adquirido el sujeto se ven satisfechas. En esto consiste descubrir el dedal.

Con el dedal ocurre lo mismo que con la canción. Si el reconocimiento no tropieza con dificultades, si el dedal resulta obvio al observador, a primera vista, no es necesario llevar a cabo pensamientos o exámenes adicionales, ni tampoco resolver enigmas o tener recuerdos. El sujeto no precisa decirse a sí mismo, o a los demás, cosas en español o en francés; no es necesario que tenga experiencia de imágenes mnémicas, ni que se formule preguntas, haga conjeturas o tome precauciones; tampoco es necesario que recuerde episodios pasados ni que realice ningún acto que pueda describirse como que está pensando aunque –si está bien equipado lingüísticamente– puede esperarse que esté dispuesto a hacer algunas de estas cosas. Está pensando y no está teniendo meramente una sensación visual, en el sentido que tiene experiencia de esta sensación en un estado mental de disposición para ver dedales. Así como la persona que reconoce una canción al oír sus primeros compases está preparada, de alguna manera, para los que ha oído, los que oye y los que oirá, aunque no ejecuta ninguna operación adicional, la persona que reconoce como tal a una vaca, está preparada para una enorme variedad de experiencias visuales, sonidos y olores, no siendo necesario que piense en ninguno de ellos.

Quizá se tenga la sensación de que esta explicación del carácter obvio con que se nos presentan dedales y canciones es verdadera, aunque deja algo sin aclarar. En primer lugar, ¿cómo sabemos que existen dedales? ¿Cómo es que una persona que comienza con meras sensaciones alcanza a descubrir que existen objetos físicos? Esta es una pregunta muy singular, debido a que, si la interpretamos de determinada manera, podemos responderla a la perfección. Sabemos cómo aprenden las criaturas que algunos ruidos pertenecen y que otros no pertenecen a las canciones; que algunas secuencias de ruidos, como las cadencias para hacer dormir, poseen un ritmo reconocible; que otras poseen una monotonía también reconocible;

que otras —como los ruidos del sonajero— se producen al azar y desordenadamente. También conocemos el tipo de juegos y ejercitaciones que utilizan las madres para enseñar a sus niños lecciones de estos tipos. La descripción de la manera en que éstos aprenden pautas referentes a la percepción supone un problema epistemológico tanto como la descripción de la manera en que aprenden a andar en bicicleta. Se aprende mediante la práctica, y se pueden especificar los tipos de práctica que facilitan el aprendizaje.

Por supuesto que la descripción del aprendizaje mediante la práctica no parece responder la pregunta formulada. La pregunta no intentaba referirse a las etapas en que se desarrollan nuestras aptitudes e intereses, o a las circunstancias que ayudan o dificultan tal desarrollo. Pero, entonces, ¿a qué intentaba referirse? Quizá podría responderse algo así: "Es posible que la manera como los niños aprenden canciones o las reconocen, una vez que las han aprendido, no plantee problemas filosóficos. Es posible, también, que el aprendizaje análogo de pautas referentes a la visión, gustos y olores tampoco plantee problemas. Pero existe una gran diferencia entre aprender una canción y descubrir que hay cosas tales como violines, dedales, vacas y carteles. Llegar a descubrir que hay objetos materiales requiere, a diferencia del aprendizaje de canciones, pasar de los ruidos, visiones, gustos y olores a objetos públicos que son diferentes e independientes de nuestras sensaciones. La expresión metafórica "pasar" significa llegar a saber que tales objetos existen en base al conocimiento anterior de que únicamente esas sensaciones existen. En consecuencia, el problema consiste en determinar cuáles son los principios y las premisas que permiten concluir que las vacas y los carteles existen. Y si alguien cree intuitiva y correctamente tal cosa, cuáles son las inferencias que permiten justificar tales creencias intuitivas. Como se ve, la pregunta se interpreta como si fuera una pregunta a lo Sherlock Holmes, del tipo: "¿Qué pruebas consiguió reunir el detective que confirmaron su sospecha de que el guardián era el asesino?" Interpretada de esta manera puede verse con rapidez que se trata de una pregunta impropia. Cuando hablamos de las pruebas reunidas por el detective pensamos en las cosas que tanto él como los testigos han observado, esto es, huellas digitales encontradas en un vaso y conversaciones escuchadas secretamente. Pero una sensación no es algo que el sujeto observe. No es una clave. Escuchar una conversación implica tener sensaciones auditivas, porque escuchar es oír atentamente, y oír implica tener sensaciones auditivas. Pero tener sensaciones no es descubrir claves. Éstas se

descubren oyendo conversaciones y encontrando huellas digitales. Si no pudiéramos observar tales cosas, no tendríamos la clave de otras cosas; y las conversaciones son el tipo de cosas que oímos, así como las huellas digitales y los carteles son el tipo de cosas a las que miramos.

La pregunta es tentadora, en parte, porque hay una tendencia errónea a suponer que todo aprendizaje es un descubrimiento inferido *i* partir de pruebas obtenidas previamente; y el proceso de aprehender datos sensoriales recibe la función de proporcionar las pruebas iniciales. Por supuesto que, de hecho, aprendemos a hacer inferencias a partir de hechos previamente establecidos, de la misma manera como aprendemos a jugar al ajedrez, a andar en bicicleta o a reconocer carteles, o sea, mediante la práctica, reforzada a veces por algún tipo de enseñanza.

Como se ha mostrado, oír y mirar no consisten, meramente, en tener sensaciones; tampoco son procesos formados la observación de sensaciones y la inferencia de objetos comunes. La persona que oye o mira, está haciendo algo que no podría hacer si fuera sordo o ciego, o —lo que es muy diferente— si estuviera distraído o careciera de interés. Observar es emplear los oídos y los ojos. Pero emplear los oídos y los ojos no implica utilizar, en un sentido diferente, las sensaciones visuales y auditivas como claves. No tiene sentido hablar de "usar" sensaciones. Tampoco lo tendría decir que al observar una vaca estoy descubriéndola "mediante" sensaciones visuales, dado que esto sugiere que las sensaciones son herramientas, objetos que pueden manejarse de manera parecida a como pueden manejarse las cosas que se ven y que se oyen. Esto produciría más equívocos que decir que manejar un martillo supone, en primer lugar, manejar mis dedos, o que controlo el martillo a fuerza de controlar mis dedos.

Hay otro modelo favorito que se utiliza para describir sensaciones. Así como la harina, el azúcar, la leche, los huevos y las grosellas constituyen la materia prima con la que el confitero prepara las tortas, y así como los ladrillos y la madera forman parte de la materia prima del constructor, se considera —a menudo— que las sensaciones constituyen la materia prima a partir de la cual construimos el mundo que conocemos. A diferencia de otros relatos mucho más equívocos, éste tiene méritos importantes. Sin embargo, las nociones de reunir, depositar, clasificar, desempaquetar, montar y colocar, que se aplican a los ingredientes de las tortas y de las casas, no se aplican a las sensaciones. Podemos preguntar de qué está hecha una torta, pero no

podemos preguntar de qué está hecho el conocimiento; podemos preguntar qué es lo que se va a hacer con esos ingredientes, pero no qué se va a amasar o a construir con las sensaciones visuales y auditivas que el niño ha tenido.

Podemos concluir, pues, que no hay diferencia de principio, aunque hay muchas diferencias de detalle, entre reconocer canciones y reconocer carteles. Podemos mencionar una de esas diferencias antes de dejar el tema. En las primeras etapas de su infancia, el niño aprende a coordinar las pautas visuales, auditivas y sensitivas de sonajeros y muñecos. Habiendo empezado a aprender cómo puede esperar que se muestren, suenen y sientan, comienza a aprender cómo se comportan; cuándo, por ejemplo, el sonajero o el muñeco harán ruido y cuándo no. Entonces, observará las cosas con sentido práctico. Pero la tarea, relativamente contemplativa, de aprender canciones no supone, en sí misma, una coordinación especial de lo que se ve con lo que se oye, o no parece dar pie para la práctica. Sin embargo, esta es una diferencia de grado y no de especie.

Mencionaremos, al pasar, una o dos cuestiones adicionales. En primer lugar, al decir que una persona aprende una pauta perceptiva, no estoy afirmando que descubra leyes causales fisiológicas, ópticas o mecánicas. La observación de los objetos comunes es anterior al descubrimiento de correlaciones generales entre clases específicas de tales objetos. En segundo lugar, al decir que una persona conoce una pauta perceptiva, esto es, que sabe cómo se mostrarán, sonarán o sentirán los objetos comunes, no le estoy atribuyendo la aptitud de transmitir dicha pauta. De la misma manera que la mayoría de las personas sabe hacer varios tipos de nudos, aunque no puede decir cómo se hacen ni tampoco seguir instrucciones respecto de cómo hacerlos, todos sabemos identificar, visualmente, una vaca, mucho antes de que podamos enumerar sus rasgos relevantes y bastante tiempo antes de que podamos dibujar o pintar vacas o reconocerlas en dibujos. Si no aprendiéramos a reconocer objetos mediante la vista o el oído antes de aprender a decir cosas acerca de ello, nunca podríamos empezar. Hablar y comprender lo que se habla suponen, en sí mismas, reconocer las palabras al decir las o escucharlas.

Aunque la mayoría de los ejemplos dados son casos de observación veraz, tal como descubrir un cartel cuando hay un cartel, el análisis efectuado se



aplica también a las observaciones erróneas, tal como "ver" un cazador cuando sólo hay un tronco, o una vaca cuando se trata de una sombra, o una serpiente en el nido cuando no hay nada en él. Equivocarse implica lo mismo que acertar: el uso de una técnica. Una persona no es descuidada si no ha aprendido un método; únicamente lo es, cuando lo ha aprendido y lo aplica inadecuadamente. Solamente puede perder el equilibrio quien lo tiene, y sólo puede cometer falacias quien puede razonar; únicamente la persona que puede discriminar cazadores, de troncos, puede tomar un tronco por un cazador y sólo el que sabe cómo es una serpiente puede llegar a imaginar que ve una, sin darse cuenta que lo está haciendo.

#### (5) *EL FENOMENISMO*

Es importante decir unas palabras acerca de la teoría conocida como "fenomenismo". Esta teoría sostiene, aproximadamente, que así como hablar acerca de un equipo de fútbol es hablar, de alguna manera, de los once individuos que lo componen, hablar de objetos comunes como, por ejemplo, un cartel, es hablar —de alguna manera— de los datos sensoriales que los observadores tienen o podrían tener al mirarlo, oírlo y sentirlo. Así como no puede decirse otra cosa de la historia de un cuadro de fútbol que determinada selección de las acciones y experiencias de sus componentes cuando juegan, viajan, comen y conversan, en equipo, tampoco —se sostiene— puede decirse otra cosa de un cartel que la manera como aparece, suena o se siente, o como parecería, sonaría o se sentiría, etc. Aun hablar de la manera en que *él* aparece, es equívoca, porque "él" es una manera suscita de reunir las menciones a las apariciones visuales, sonidos, etc., que es correcto agrupar. Se acepta que este plan no puede, de hecho, llevarse a cabo. Mientras que se podría —a riesgo de ser extensos— relatar la suerte de un equipo tomando como base las actividades, hábitos y sentimientos de sus componentes, en tanto forman parte del mismo, no podríamos expresar todo lo que sabemos de un cartel mediante la descripción de las sensaciones que distintos observadores tienen o podrían tener. Carecemos de un vocabulario que se refiera "limpiamente" a las sensaciones. Únicamente podemos referirnos a ellas, haciendo mención a objetos comunes, incluyendo a las personas. Pero se sugiere que éste es un defecto accidental del lenguaje, que quedaría obviado en un lenguaje que satisficiera las necesidades que

impone la pureza lógica.

Una de las motivaciones elogiadas de esta teoría fue el deseo de prescindir de entidades y principios ocultos. Sus defensores encontraron que las teorías corrientes acerca de la percepción postulaban entidades o elementos no observables con el objeto de atribuir a los objetos, como los carteles, propiedades que las sensaciones estaban lejos de revelar. Un cartel es algo duradero, mientras que las sensaciones son efímeras; un cartel es asequible a cualquiera, mientras que las sensaciones son propias de un sujeto; aquél cumple con regularidades causales, mientras que éstas son desordenadas; el cartel es uno, las sensaciones son muchas. De esta manera, ha habido una tendencia a decir que detrás de lo que se revela a los sentidos deben existir propiedades muy importantes del cartel, es decir, que es una sustancia, una Cosa-en-sí-misma, un Centro de Causación, una Unidad Objetiva, y demás solemnidades de los teóricos. Por consiguiente, el fenomenismo trata de prescindir de esas inservibles recetas de los teóricos, aunque, como espero mostrar, sin diagnosticar o curar las enfermedades que se pretendieron curar vanamente con ellas.

El fenomenismo tiene también otra motivación, aunque esta vez \$no elogiada. Es la misma motivación que tuvieron las teorías contra las que se levantó aquél. Supone que tener una sensación es, en sí mismo, encontrar algo, o que algo se nos "revela" al tener sensaciones. Admitió el principio de la "teoría de los datos sensoriales", según el cual tener una sensación es un tipo de observación; más aún, el único tipo de observación que, al estar exento de errores, merece el nombre de "observación", únicamente mediante la observación podemos descubrir hechos relativos a los objetos que se nos dan directamente en las sensaciones, esto es, cosas tales como manchas coloreadas, ruidos, punzadas y olores. Únicamente las proposiciones acerca de tales objetos pueden verificarse mediante la observación. Pareciera seguirse que, en realidad, no podemos observar carteles y que tampoco podemos descubrir mediante la observación las cosas que sabemos de los carteles.

Puede verse, ahora, que tanto el fenomenismo como la teoría a la que se oponía, estaban equivocados desde el comienzo. Esta última decía que, dado que lo único que podemos observar son los objetos sensibles, los carteles deben estar constituidos —en parte— por elementos que no podemos descubrir mediante la observación. El fenomenismo dice que,

dado que lo único que podemos observar son los objetos sensibles, las proposiciones acerca de carteles deben ser traducibles a proposiciones acerca de objetos sensoriales. Lo cierto es que "objeto sensorial" es una frase sin sentido, lo mismo que "proposición acerca de objetos sensoriales". Y lejos de ser verdad que no podamos observar carteles, "cartel" es el tipo de complemento que puede usarse con sentido en expresiones tales como "Fulano está mirando un tal y cual". Hechos tales como que los carteles duran largo tiempo, especialmente si tienen antióxido; que a diferencia de las nubes de humo son fuertes y duros; que a diferencia de las sombras pueden ser hallados por cualquiera, sea de día o de noche; que son combustibles, etc., pueden ser y son descubiertos mediante la observación y el experimento. De manera similar se puede descubrir que los carteles pueden parecerse a otras cosas y que, en determinadas condiciones, es muy fácil equivocarse respecto de su tamaño y de su distancia. Por cierto que tales hechos no se dan directamente a los sentidos, o no se revelan, de modo inmediato, en la sensación. Pero nada se da o se revela, debido a que tener una sensación no es encontrar algo.

Esto permite mostrar, también, por qué el lenguaje no nos permite formular las proposiciones que, de acuerdo al fenomenismo, deben ser la traducción de las proposiciones referentes a carteles. No es debido a que nuestro lenguaje sea incompleto, sino a que no existen los objetos a los que deberían referirse las expresiones adicionales que se piden. No se trata de que tenemos un vocabulario para los objetos comunes y de que carecemos de un vocabulario para los objetos sensoriales, sino que la noción de objeto sensorial es absurda. En consecuencia, no solamente es falso que deberíamos hablar empleando el vocabulario de las sensaciones y no el de los objetos comunes, sino que no podemos llegar a describir las sensaciones si no empleamos el vocabulario propio de los objetos comunes.

Podría objetarse que es inadecuado dar el título honorífico de "observación" a ciertas operaciones que realizamos con los pájaros o a las que realizan los astrónomos con las nebulosas. No sólo confundimos, a menudo, una cosa por otra, sino que nunca podemos tener la garantía de que no estamos cometiendo tal error. "Observación" debería reservarse para un procedimiento libre de errores.

Pero, ¿por qué? Si tiene sentido decir que una persona observa con cuidado y que otra lo hace descuidadamente, ¿por qué debemos retractarnos y decir que ninguna de las dos está realmente observando, debido a que pueden equivocarse? Si no decimos que nadie razona porque nadie puede garantizar que no ha cometido una falacia, ¿por qué hemos de suponer que existe una operación libre de errores a la que debe consagrarse el verbo "observar"? En este sentido, "observar" es uno de los verbos que admiten adverbios como "cuidadosamente", "descuidadamente", "exitosamente", "ventajosamente", y esta circunstancia muestra que no podría existir este tipo de observación si no hubiera necesidad ni cabida para las precauciones tendientes a evitar errores.

Uno de los motivos para exigir un tipo de observación libre de errores, parece ser el siguiente. Parecería absurdo decir que hay, o que podría haber, cuestiones de hecho que no pueden descubrirse mediante la observación. En consecuencia, debido a que la observación corriente podría ser errónea, debe existir una observación libre de errores para que pueda ser utilizada en la definición de "empírico". Tal función ha sido atribuida a la aprehensión sensorial, puesto que no puede hablarse de una sensación errónea. Pero la causa de que esto no pueda decirse no reside en que la sensación sea una observación libre de errores, sino en que no es una observación. Es tan absurdo decir que una sensación es "verídica" como decir que es "errónea". Los sentidos no son honestos ni deshonestos. Tampoco el argumento sirve de justificación para postular otro tipo de observación verídica. Todo lo que requiere es lo que surge de los hechos: los errores de observación, como cualquier otro tipo de errores, se pueden detectar y corregir; ningún hecho empírico omitido en un desliz tiene que ser omitido en una serie interminable de deslices. No se requiere un proceso específico garantizado, sino los procesos comunes. No se requieren observaciones indubitables, sino las observaciones dubitables comunes. Tampoco se requiere ser vacunado contra los errores, sino tomar las precauciones comunes, realizar las comprobaciones comunes y efectuar las correcciones adecuadas. Descubrir no es un proceso que base una superestructura de conjeturas en un conjunto de certidumbres; es un proceso que permite llegar a estar seguro. Las certidumbres no son cosas que detectamos por accidente o por beneficencia, sino lo que logramos descubrir. Son el jornal de nuestro trabajo y no el presente de la revelación. Cuando la noción sabática de "lo dado" haya sido reemplazada por la noción cotidiana de "lo

descubierto", podremos decir adiós tanto al fenomenismo como a la "teoría de los datos sensoriales".

Existió otro motivo para pretender una observación libre de errores. Se reconoció a medias, que algunas palabras referentes a la observación, tales como "percibir", "ver", "detectar", "oír" y "observar" (en el sentido de "encontrar"), son –según nuestra terminología– "palabras de logro". Así como una persona no puede ganar una carrera sin tener éxito o resolver un anagrama incorrectamente –debido a que "ganar" significa "correr con éxito" y "resolver" significa "transponer correctamente"–, tampoco puede detectar erróneamente o ver incorrectamente. Decir que ha detectado algo significa que no está equivocado, y decir que ve, en el sentido adecuado, significa que no ha cometido faltas. No se trata de que el sujeto haya usado un procedimiento que impide que se equivoque, ni que haya apelado a una facultad uncida a la infalibilidad, sino que el verbo referente a la percepción que se ha empleado connota que no se equivocó. En cambio, cuando empleamos verbos de intento como "examinar", "prestar oídos" y "escudriñar", siempre tiene sentido decir que las operaciones que ellos denotan podrían efectuarse de manera errónea, o no dar frutos. Nada puede impedir que una investigación se vea estropeada o que no cause provecho. El hecho de que los médicos no puedan llegar a curar sin dejar de tener éxito no significa que sean infalibles, sino que es contradictorio decir que su tratamiento ha dado buenos resultados y que no ha dado buenos resultados.

Esta es la razón por la cual una persona que pretende haber visto u oído un pájaro, rectifica su pretensión no bien se persuade de que el pájaro no existía. Y cuando lo hace, no dirá que ha visto u oído un pájaro irreal. De manera similar, la persona que pretende haber resuelto un anagrama, rectifica su pretensión no bien se persuade de que esa no es la solución debida. No dirá, entonces, que, en un sentido "estricto" o "fino" del verbo, ha obtenido una "solución" que no coincide con la palabra oculta en el anagrama.

Como fundamento de la mayoría, cuando no de todas las teorías criticadas en este capítulo, parece existir una suposición general: todo lo que se sabe se aprende por inferencia a partir de ciertas premisas o, en el caso de las últimas premisas, por algún tipo de confrontación en la que no entra la inferencia. Esta confrontación ha sido denominada, tradicionalmente,

"conciencia", "aprehensión inmediata", "intuición", etc. Salvo que tenga que defender una teoría epistemológica, nadie usa estas palabras para dar cuenta de los episodios de su vida cotidiana.

La dicotomía favorita "por inferencia o por intuición, pero no ambas" parece tener su origen histórico en la defensa que hicieron los epistemólogos de la teoría de Euclides. Las verdades de la geometría o son teoremas o son axiomas, y dado que durante mucho o fueron el paradigma del conocimiento científico, todos los demás procedimientos para descubrir verdades o para fundarlas fueron erróneamente asimilados a ella.

Pero esto es falso. Hay una gran cantidad de maneras diferentes de indagar cosas que no son ni miradas de aquiescencia ni inferencias. Consideremos las respuestas que pueden esperarse a las siguientes preguntas: "¿Cómo sabe que hay doce sillas en la habitación?", "contándolas"; "¿cómo sabe que  $9 \times 17$  son 153?", "multiplicando y controlando luego la respuesta, sustrayendo 17 a  $10 \times 17$ "; "¿cómo sabe cómo se escribe «fusca»?", "consultando el diccionario"; "¿cómo sabe las fechas en que reinaron los reyes de Inglaterra?", "aprendiéndolas de memoria"; "¿cómo sabe que el dolor está, en su pierna y no en su hombro?", "se trata de mi pierna y de mi hombro, ¿no es cierto?"; "¿cómo sabe que el fuego se apagó?", "lo miré varias veces y pasé la mano cerca".

En ninguno de estos casos pretendemos que se nos muestren los pasos de alguna inferencia o las contrapartidas de determinados axiomas; tampoco nos quejaremos por la adopción de técnicas diferentes de descubrimiento. En casos de duda nos quejaremos, únicamente, por la falta de cuidado en su ejecución. Tampoco exigimos que el tenis se juegue como si fuera una variedad del juego de damas.

## (6) *ALGUNAS REFLEXIONES FINALES*

Como he dicho en la Introducción, hay una falta muy seria en las discusiones que ocupan este capítulo. He hablado como si supiera usar el concepto o los conceptos de sensación. He mostrado una preocupación superficial ante la falta de un vocabulario que se refiera "limpiamente" a las sensaciones. He hablado con superficialidad de las sensaciones

auditivas y visuales. Pero tengo la seguridad de que nada de esto servirá.

A veces usamos la palabra "sensación", empleando un tono de voz especial, para mostrar a los demás nuestra versación en las hipótesis fisiológicas, neurológicas y psicológicas modernas. La usamos juntamente con palabras científicas como "estímulos", "vías nerviosas" y "conos y bastoncillos"; y cuando afirmamos que una señal luminosa causa una sensación visual, creemos que los científicos están en condiciones de decirnos, o lo estarán algún día, qué tipo de cosa es una sensación visual. Muy distinto es el uso corriente de "sensación" y "Sentir". En este uso decimos, sin pensar en teorías, que la descarga eléctrica nos produjo una sensación dolorosa en el brazo o que vuelvo a sentir la pierna que se me había dormido. También decimos que una arenilla o que una luz enceguecedora producen sensaciones desagradables en los ojos, pero jamás diríamos –en el mismo sentido– que las cosas que miramos nos producen sensaciones en los ojos. Cuando conseguimos sacarnos la arenilla, podemos responder la pregunta "¿cómo siente su ojo?". Pero cuando volvemos la vista del césped al cielo, no podemos responder la pregunta "¿cuáles fueron las modificaciones que sufrieron sus sensaciones visuales, como consecuencia del cambio?". Podemos decir cómo cambió lo que mirábamos y también podemos decir, en base al conocimiento superficial de determinadas teorías, que presumimos que ha habido un cambio de estímulos y un cambio en las reacciones de los conos y bastoncillos. Pero en ninguno de los casos existe algo que pudiéramos denominar, en un sentido corriente, "una sensación" en nuestros ojos.

De manera similar, un olor acre puede producirnos determinadas sensaciones en la nariz y en la garganta, aunque la mayoría de los olores no producen tales sensaciones. Podemos distinguir el aroma de las rosas del olor del pan, aunque no describiríamos ingenuamente esta diferencia diciendo que las rosas nos produjeron un tipo de sensación, y el pan, otro; de la misma manera que las descargas eléctricas y el agua caliente nos producen diferentes tipos de sensaciones en las manos.

En su sentido corriente, las palabras "sensación" y "sentir" significan, originariamente, percepciones. Toda sensación es sensación de algo, y sentimos que el barco vibra o se balancea de la misma manera que vemos ondear su bandera o que oímos sonar su sirena. En este uso, podemos sentir a las cosas, distinta o indistintamente. Y así como vemos

con nuestros ojos y oímos con nuestros oídos, sentimos a las cosas con nuestras manos, labios, lengua y rodillas. Para determinar si un objeto común es o no pegajoso, tibio, liviano, flexible, duro o áspero, no tenemos que mirar, oír, oler o saborear, sino sentirlo. En este sentido ordinario, describir una sensación es describir lo que se ha descubierto mediante la observación táctil o kinestésica.

Por cierto que, a veces, usamos "sentir" y "sensación" de una manera diferente, aunque derivativa de la anterior. Cuando una persona con los ojos inflamados dice que tiene una molestia en sus párpados, o cuando una persona afiebrada dice que tiene la cabeza hirviendo y los pies helados, no se retractará, aunque se le asegure que no tiene ninguna arenilla debajo de los párpados o que la cabeza y los pies tienen la misma temperatura. En este caso, "sentir" significa "sentir como si" de la misma manera que "aparecer" significa, a menudo, "aparecer como si" y "sonar" significa "sonar como si". Pero lo que se necesita para completar la cláusula "como si" es una referencia a algún estado de cosas que se obtendrá sintiendo algo, en el sentido original de la palabra, esto es, en el sentido según el cual "siento una arenilla bajo mi párpado" se dejaría de lado si quien la pronunció se convenciera de que no tenía ninguna arenilla. Este uso podría ser denominado uso "post-perceptivo" de los verbos "sentir", "aparecer", "sonar", etc.

Sin embargo, existe una importante disparidad entre "sentir", por parte, y "ver", "oír", "gustar" y "oler", por la otra. Una persona que tiene la mano entumecida no sólo puede decir que no siente nada con la mano, sino también que no siente la mano, mientras que una persona momentáneamente cegada o sorda podría decir que no ve u oye cosas con uno de sus ojos u oídos, pero no que no ve su ojo o que no oye su oído. Cuando cesa el entumecimiento, el sujeto recobra la aptitud de decir cosas diferentes a lo que toca y a su mano.

Es obvio que este concepto primario de sensación no es un caso ponente del concepto genérico de percepción, debido a que es una especie de género "sensación". Puedo ver algo sin sentir nada, así como puedo sentir algo sin ver nada.

¿Qué decir, entonces, del sentido más sutil de "sensación", según el cual ver supone tener sensaciones visuales? En este sentido, la gente no



menciona las sensaciones hasta que no adquiere un conocimiento superficial de teorías fisiológicas, psicológicas o epistemológicas. Pero mucho antes de alcanzar este nivel de construcción, sabe usar verbos que se refieren a la percepción, como "ver", "oír", "gustar", "oler" y "sentir"; y los usa de la misma manera en que los sigue usando después de alcanzar dicho nivel. De tal manera, el concepto de sensación, en su contenido más sutil, no es un componente de su concepto de percepción. Podríamos y deberíamos discutir con Platón la noción de percepción. Si lo hiciéramos, veríamos que no tenemos motivo para quejarnos de que no ha adquirido el uso de los conceptos de ver, oír y sentir debido a que no ha podido conocer las últimas teorías referentes a los estímulos sensoriales.

A veces, los fisiólogos y los psicólogos se lamentan, o se jactan, de no haber podido descubrir el puente que separa las sensaciones de las excitaciones nerviosas que las causan. Tanto unos como otros dan por supuesta la existencia de las sensaciones, y lo único que les produce perplejidad es el mecanismo de esa causación. ¿Cómo podría cuestionarse la existencia de las sensaciones? ¿No es acaso obvio, por lo menos desde Descartes en adelante, que constituyen los contenidos originales, elementales y constantes de la conciencia?

Ahora bien. Cuando decimos que una persona es consciente de algo, una parte de lo que significamos es que está dispuesta a describirlo sin ninguna investigación o preparación especial. Pero esto no ocurre con sus supuestas sensaciones. La gente está en condiciones de decir, normalmente, lo que ve, oye, gusta, huele o siente, pero no está en condiciones de decir, además, que se le parece como si tal y tal, p que le suena o siente como si tal y cual. Tampoco está en condiciones de decir - ni está preparada lingüísticamente para ello- : sensaciones tiene o ha estado teniendo. De tal manera, la idea de que tales episodios acaecen no se deriva del estudio de lo que dice a gente común cuando siente algo. Dichos episodios no se mencionan •i las revelaciones espontáneas de la "conciencia". La noción deriva en cambio, de una hipótesis causal especial: la mente puede tener contacto con un cartel, por ejemplo, solamente si éste causa algún proceso corporal que, a su vez, es la causa de que algo ocurra en la mente. Las sensaciones son impulsos fantasmales que se postulan al solo efecto de una teoría para-mecánica. La propia palabra "impresión" –que se usa como sinónimo– traiciona las motivaciones de la teoría, al haber sido tomada en préstamo de la descripción de las marcas que los dientes dejan en la cera. Es un

infortunio filosófico que la teoría haya prosperado, pervirtiendo el vocabulario que utilizamos para describir las cosas que descubrimos mediante los sentidos. No es una teoría de especialistas, sino un ejemplo de conocimiento vulgar, que mediante la sensación descubrimos que las cosas son tibias, pegajosas y duras. Por lo tanto, se hizo aparecer como si fuera un ejemplo más general de conocimiento vulgar, que tengamos sensaciones cuando vemos, oímos u olemos. La noción, más sutil, de impresiones sensoriales, ha sido colocada de contrabando bajo el techo de la idea corriente de percibir mediante el tacto.

No debe omitirse mencionar otro uso corriente de palabras como "sensación" o "sentir". A veces, una persona no dice que siente una arenilla debajo de su párpado o que siente como si tuviera una arenilla debajo de él, sino que siente un dolor en el ojo, o que tiene en él una sensación de dolor. Palabras como "dolor" y "comezón" han sido consideradas por algunos teóricos como nombres de sensaciones específicas, usando "sensación" como sinónimo de "impresión", y ambas en un sentido sutil. Pero si a alguien que sufre se le preguntara qué siente, las respuestas "un dolor" o "un malestar" no serían satisfactorias. Serían adecuadas, en cambio, "siento como una punzada", o "siento como si me quemaran". La persona tendrá que usar una expresión post-perceptiva para expresar que siente como si algo agudo le penetrara la carne o tuviera sobre la piel algo al rojo. Que esté más o menos dolorida es una información de otro tipo, que responde a una pregunta de distinta clase. De modo que es errónea la sugerencia de que es en palabras como "dolor" y "punzada" que encontramos –después de todo– las bases de un vocabulario que nos permite describir o dar cuenta de las sensaciones. Hay, sin embargo, una interesante y, quizá, importante diferencia entre el sentido en que decimos que una arenilla nos hiera y el sentido en que decimos que un acorde desafinado o un contraste violento de colores nos hieren. La arenilla nos hiera literalmente, mientras que sólo metafóricamente nos hiera el acorde desafinado. No debemos recurrir a un calmante para detener la molestia que nos causa un contraste violento de colores, y si se nos pregunta si el contraste nos hirió el ojo derecho o el izquierdo, nos negaremos a responder, salvo que digamos que nos hirió los ojos, en el mismo sentido literal en que lo hacen las arenillas y la luz enceguecedora.

Palabras como "aflicción", "pesar" y "fastidio" nombran estados de ánimo.

Pero "dolor" y "comezón" —cuando se las usa literalmente— no nombran tales estados. Localizamos los dolores y las comezones, donde localizamos la arenilla o las ortigas. Los dolores y las comezones no pueden ser, por ejemplo, claras o no claras, distintas o indistintas. Mientras que descubrir algo por medio de la vista o del tacto es un logro, "estoy dolorido" no da cuenta de un logro ni describe nada. No sé qué más puede decirse acerca de la gramática de las sensaciones, salvo que queda por decir mucho más.

## VIII - LA IMAGINACIÓN

### (1) INTRODUCCIÓN

ME mencionado el hecho terminológico de que "mental" se usa, a veces, como sinónimo de "imaginario". Las experiencias de un hipocondríaco se describen, a menudo, como "puramente mentales". Pero mucho más importante que esta rareza lingüística es el hecho de que existe una tendencia general, entre los teóricos y los hombres comunes, a adscribir cierto tipo de realidad fantasmal a lo imaginario, considerando luego que, la mente es el *habitat* clandestino de tales criaturas descarnadas. Las operaciones de la imaginación son, por supuesto, ejercicios de facultades mentales. Pero en este capítulo pretendo mostrar que tratar de responder a la pregunta "¿dónde existen las cosas y acontecimientos que la gente imagina?" es tratar de responder a una pregunta espuria. No existen en ninguna parte, aunque se imagine que existen en esta habitación o en una isla desierta.

*El problema decisivo es el de describir lo que se "ve en los ojos de la mente" y lo que se "oye en la cabeza". Las denominadas "imágenes visuales", "imágenes auditivas" y, en cierto sentido, "ideas" se suelen considerar entidades que existen genuinamente en un mundo distinto del mundo externo. En consecuencia, se elige a la mente como teatro. Pero, como trataré de demostrar, la verdad aceptada de que la gente está constantemente viendo cosas con los ojos de la mente y oyendo cosas en su cabeza, no prueba que existan cosas que ve y oye, o que esté viendo u oyendo. Así como los asesinatos que se representan en un escenario no tienen víctimas ni son asesinatos, ver cosas con los ojos de la mente no supone la existencia de lo que se ve ni el acaecimiento de los actos correspondientes. En consecuencia, no se necesita ningún asilo para que existan o acaezcan.*

Las reflexiones finales expuestas al final del último capítulo, cubren también algunas de las cosas que se dicen en éste acerca de las sensaciones.

## (2) VISUALIZAR Y VER

Ver, es una cosa; representar (*picture*) o visualizar, otra. Una persona puede ver cosas únicamente cuando sus ojos están abiertos y el ambiente que la circunda está iluminado; pero puede tener representaciones en los ojos de su mente cuando sus ojos están cerrados o el mundo está a oscuras. De manera similar, puede escuchar música solamente en situaciones en que otras personas también podrían oírla; pero puede sentir en su cabeza una canción que sus vecinos no pueden oír. Más aún. (Puede ver únicamente lo que puede ser visto y oír lo que puede ser oído, y, a menudo, no puede evitar ver y oír lo que puede ser visto y oído; pero en algunas ocasiones puede elegir las representaciones que aparecerán, ante los ojos de su mente y las canciones que sonarán en su cabeza.

Una manera en que la gente tiende a expresar esta diferencia es que, mientras los árboles se ven y la música se oye, únicamente se "ven" — entre comillas— y "oyen" los objetos de la memoria y de la imaginación. Otros, no describen a una víctima del *delirium tremens* como viendo serpientes, sino como "viendo" serpientes. Algunos acentúan esta diferencia idiomática. La persona que dice que "ve" su casa natal, está dispuesta a describir su visión como "vívida", "fiel", o "natural", aunque nunca aplicaría estos adjetivos a la visión de lo que tiene delante de su nariz, mientras que puede decirse que una muñeca parece "natural", no puede decirse eso de un niño. Mientras que un retrato puede ser fiel, la cara no puede serlo. En otras palabras, y cuando una persona dice que "ve" algo que no está viendo, sabe que lo que hace es completamente distinto de ver, debido a que el verbo está entre comillas y la visión puede ser descrita como más o menos fiel o vívida. El hecho de que en determinadas condiciones no pueda darse cuenta de que no está viendo, sino "viendo", como cuando sueña, delira, está extremadamente sedienta, está hipnotizada o en trance, no borra la distinción entre el concepto de "ver" y el de ver; de la misma manera que el hecho de que a menudo sea difícil distinguir una firma auténtica de una falsificada, no borra la distinción entre el concepto de firmar y el de falsificar una firma. La falsificación puede ser descrita como una buena o mala imitación del objeto real; una firma auténtica no podría ser calificada de imitación,

dado que es el objeto real sin el cual la falsificación no podría imitar nada.

Así como la observación visual tiene preeminencia sobre la observación efectuada por mediación de los otros sentidos, para mucha gente la imaginación visual es más fuerte que la imaginación auditiva, táctil, kinestésica, olfativa y gustativa. En consecuencia, el lenguaje que utilizamos para discutir estos temas se extrae –en gran parte– del lenguaje que se refiere a la visión. La gente habla, por ejemplo, de "representar" o "visualizar" cosas, pero carece de los verbos genéricos correspondientes a las imágenes de otros tipos.

Se sigue de esto un resultado desafortunado. Entre los objetos comunes susceptibles de observación visual, existen tanto cosas visibles como réplicas visibles de ellas. Hay caras y retratos, firmas y firmas falsificadas, montañas y fotografías de montañas, criaturas y muñecos. Esto hace que sea natural interpretar de manera análoga el lenguaje que usamos para describir las imágenes.

Si una persona dice que se está representando el cuarto que habitaba cuando era niño, nos vemos tentados a interpretar su afirmación como significando que, de alguna manera, contempla un objeto visible que no es su cuarto sino una representación de él; que no es una fotografía ni un cuadro al óleo, sino una contrapartida de una fotografía hecha de un elemento peculiar. Más aún. Este cuadro sin tela, que suponemos que la persona contempla, no puede ser visto por nosotros, porque no está enmarcado ni colgado de una pared delante de nuestra nariz, sino que se expone en una galería que sólo ella puede visitar. Entonces, nos vemos tentados a decir que la representación del cuarto debe estar en su mente y que los "ojos" con que lo contempla no son los ojos de su cuerpo –que es posible que veamos cerrados– sino los ojos de su mente. Sin advertirlo, apoyamos la teoría de que "ver" es, después de todo, ver y que lo que se "ve" es una réplica genuina que es vista tan genuinamente como el cuadro al óleo que puede ver cualquiera. Es cierto que es un cuadro de vida efímera, pero también lo son las películas cinematográficas. Es cierto que está reservado al espectador a quien pertenece, pero –en la vida real– los monopolios son comunes.

Deseo probar que el concepto de representar, visualizar o "ver" es útil y adecuado, pero que su uso no implica la existencia de cuadros que

contemplamos, o la de una galería en la que tales cuadros están efímeramente expuestos. En pocas palabras: imaginamos cosas, pero no vemos imágenes. Una canción me da vueltas en la cabeza, pero en tal circunstancia no escucho ninguna canción. La persona que se representa el cuarto que habita de niño es, en cierta manera, como la persona que ve el cuarto que habitaba de niño, pero la similitud no consiste en que está mirando realmente una réplica real de su cuarto, sino en que pareciera verlo realmente cuando, en realidad, no lo ve. La persona no es espectadora de algo que se parece a su cuarto, sino que parece un espectador de él.

### (3) *LA TEORÍA DE LAS RÉPLICAS DE NATURALEZA ESPECIAL*

Consideremos primero algunas implicaciones de otra teoría que sostiene que, cuando visualizamos algo, vemos –casi en el sentido ordinario del verbo– una réplica de naturaleza especial. Esta doctrina sostiene, en parte, que la réplica que veo no está, como lo están las fotografías, delante de mis ojos. Por el contrario, no está en el espacio físico sino en un espacio de otro tipo. En consecuencia, cuando una niña imagina que su muñeca le sonrío, ve la réplica de una sonrisa. Pero tal réplica no está donde se encuentran los labios de la muñeca, dado que éstos están delante de los ojos de la niña. Por lo tanto, la sonrisa imaginaria no está, de ninguna manera, en los labios de la muñeca. Sin embargo, esto es absurdo. Nadie puede imaginar una sonrisa independiente de un rostro, y ninguna niña se contentaría con una muñeca que no sonriera y con la réplica separada e imposible de una sonrisa expuesta en otro lado. De hecho, ella no ve una sonrisa más que en los labios *de* la muñeca que tiene delante de sus ojos. Se imagina verla allí, pero no la ve y se asustaría mucho si así fuera. De modo similar, un mago nos hace "ver" (no, ver) que del sombrero que tiene en su mano cuando está parado en el escenario, salen conejos. No nos induce a que veamos (no, "veamos") conejos espectrales saliendo de un sombrero espectral que no está en su mano, sino en un espacio de otro tipo.

La sonrisa imaginada no es, en consecuencia, un fenómeno físico, o sea, un movimiento real en la cara de la muñeca. Tampoco es un fenómeno no-físico que la niña observa en un ámbito distinto al de su habitación o al de su andador. En tal caso, no existe la sonrisa ni tampoco la efigie de la sonrisa. Lo único que existe es una niña que imagina que ve

sonreír a su muñeca. Por lo tanto, aunque se representa realmente que la muñeca sonríe, no está mirando la réplica de una sonrisa; y aunque me imagino que veo salir conejos del sombrero, no veo salir verdaderos fantasmas de conejos de verdaderos fantasmas de sombreros. No es cierto que exista una vida real exterior que es imitada por réplicas internas. Lo que existe son cosas y eventos, personas que observan algunas de esas cosas y eventos, y personas que imaginan que observan cosas y eventos que no están observando.

Tomemos otro caso. Empiezo a escribir una palabra extensa y poco usada y, después de una sílaba o dos, encuentro que no sé cómo seguir. Quizá me imagino consultando un diccionario y, en algunos casos, puedo "ver" cómo se escriben las últimas tres sílabas. En este caso, es tentador decir que estoy viendo realmente una imagen de la palabra impresa, con la salvedad de que está "en mi cabeza" o "en la mente", debido a que leer la palabra que "veo" se parece bastante a leer la palabra que veo en la página del diccionario o a una fotografía de ella que también veo. En otra situación, comienzo a escribir la palabra y "veo" sobre el papel las próximas sílabas, exactamente en el lugar donde voy a escribirlas. Siento como si meramente estuviera siguiendo la sombra de la palabra sobre el papel. Sin embargo, es imposible decir, en este caso, que estoy mirando una réplica o fantasma de la palabra en un espacio extraño que no es el físico, porque lo que "veo" está sobre el papel a la derecha de la punta de mi lapicera. Debemos decir, nuevamente, que aunque imagino la palabra en cierto lugar, impresa en cierto tipo o escrita con determinada caligrafía, y aunque puedo leer sus sílabas, sin embargo, no existe tal imagen o fantasma de la palabra y no veo ninguna imagen o fantasma de ella. Me parece ver la palabra sobre el papel, y cuanto más vivida y sostenidamente me parece verla, más fácilmente puedo transcribir lo que me parece ver.

Como es sabido, Hume pensó que existían "impresiones" e "ideas", esto es, sensaciones e imágenes, y trató de encontrar —en vano— una línea divisoria clara entre estos dos tipos de "percepciones". Las ideas, pensó, tienden a ser más débiles que las impresiones y, en cuanto a su génesis, son posteriores a ellas, debido a que las copian o reproducen. Reconoció, sin embargo, que las impresiones podían tener cualquier grado de vivacidad y que, aunque toda idea es una copia, no viene rotulada como tal, así como las impresiones no vienen con la etiqueta de "original". De



tal manera, una simple inspección no permite decidir si una percepción es una impresión o una idea. Pese a ello, queda en pie la diferencia crucial entre lo que se oye en una conversación y lo que se "oye" en sueños, entre las serpientes que vemos en el zoológico y las que "ve" un alcoholista, entre la habitación en la que me encuentro y el cuarto que habitaba cuando niño y en el que "podría estar ahora". Hume se equivocó al suponer que "ver" es una especie de ver, o que "percepción" es el nombre de un género que tiene dos especies: impresiones y fantasmas o ecos de impresiones. No existen tales fantasmas y, si los hubiera, no serían meramente impresiones adicionales. Además, no pertenecerían a ver, sino a "ver".

La tentativa hecha por Hume para distinguir entre ideas e impresiones, diciendo que estas últimas son más vivaces que las primeras, se basa en uno o dos errores. Supongamos, primero, que "vivaz" significa "con vida". En este sentido, una persona puede tener representaciones muy vivaces, pero no puede ver vivazmente. Una "idea" puede tener más vida que otra, pero las impresiones no pueden —en este sentido de "vivaz"— tener vida. De la misma manera, una muñeca puede parecerse más que otra a un ser vivo, pero esto no puede decirse de los niños. Afirmar, entonces, que la diferencia entre niños y muñecas reside en que los primeros tienen más vida que las últimas, es evidentemente absurdo. Un actor puede representar un papel con mayor veracidad que otro actor, pero cuando actúa en el escenario no puede decirse que actúe de esa manera. Por el contrario, si Hume usó "vivaz" en el sentido de "intensa", "aguda" o "fuerte", entonces estaba errado en otra dirección. Dado que las sensaciones pueden ser comparadas las unas con las otras como relativamente intensas, agudas o fuertes, no pueden ser comparadas con las imágenes. Cuando imagino que oigo un ruido muy fuerte, no estoy oyendo ni un ruido fuerte ni uno débil; no tengo, tampoco, una sensación auditiva suave, porque no tengo ninguna sensación auditiva, aunque estoy imaginando tener una, y muy intensa. Un grito imaginario no parte los oídos, ni tampoco es un murmullo fugaz; tampoco es más fuerte o débil que el murmullo que oímos. No lo ahoga ni es ahogado por él.

De manera similar, hay dos clases de asesinos: los que matan a la gente y los que actúan como asesinos en un escenario. Estos últimos no son asesinos. No cometen asesinatos que tienen el desconcertante atributo de

ser fingidos. Fingen cometer asesinatos reales, y fingir asesinar no implica asesinar, sino aparentar asesinar. Así como los asesinos fingidos no son asesinos, las visiones y sonidos imaginarios no son visiones ni sonidos. En consecuencia, no son visiones confusas o sonidos débiles. Tampoco existen visiones o sonidos privados. La pregunta "¿dónde está la víctima de su asesinato fingido?" no tiene respuesta, porque no hay víctima. La pregunta "¿dónde se encuentran los objetos que imaginamos ver?" tampoco tiene respuesta, porque tales objetos no existen.

Se puede preguntar, "¿cómo puede una persona oír la canción que le da vueltas en la cabeza, a menos que exista una canción que pueda ser oída?" Parte de la respuesta es fácil: si el sujeto estuviera realmente oyendo una canción, no le parecería oír una o no imaginaría oír una. De la misma manera, si un actor estuviera asesinando realmente a alguien, no estaría representando un asesinato. Pero hay más que esto. La pregunta "¿cómo puede una persona oír la canción que le da vueltas en la cabeza, a menos que exista una canción que pueda ser oída?", sugiere la existencia de un problema mecánico o para-mecánico (similar a los problemas relativos a trucos mágicos y a centrales telefónicas) y la necesidad de que se describan los procesos ocultos que lleva a cabo una persona cuando imagina oír una canción. Pero para comprender lo que significa decir que alguien imagina que oye una canción, no se requiere información acerca de procesos que puedan acaecer cuando lo hace. Sabemos reconocer desde niños las situaciones en las que podemos decir que una persona puede ver, oír o hacer cosas. El problema —si es que se trata de tal cosa— consiste en interpretar esas afirmaciones sin caer nuevamente en la forma de hablar que empleamos para decir que se ven carreras de caballos, se oyen conciertos o se cometen asesinatos. Lo hacemos, cuando decimos que imaginar que uno ve un dragón es ver una imagen real de un dragón, o que fingir cometer un asesinato es cometer un asesinato falso, o que imaginar que uno oye una canción es oír una canción en nuestra mente. Adoptar estas prácticas lingüísticas es tratar de convertir conceptos que han sido creados, por lo menos en parte, para que funcionen como negaciones de hechos, en conceptos supeditados a un género particular. Decir que una acción es un asesinato falso no es afirmar que se ha cometido un asesinato débil o suave, sino que no se ha cometido ninguno. Decir que alguien imagina un dragón no es afirmar que ve borrosamente algo parecido a un dragón, sino que no ve ningún dragón, ni nada que se le parezca. De manera similar, la persona que "ve el

Parnaso con los ojos de su mente", no está viendo la montaña o algo que se le parezca; no existe ninguna montaña delante de los ojos de su cara, ni ninguna montaña irreal delante de sus ojos no faciales. Sin embargo, es verdad que "podría estar viendo ahora el Parnaso" y, aun, que puede no darse cuenta de que no lo está haciendo.

Consideremos otro tipo de proceso imaginativo. A veces, cuando alguien menciona la fragua de un herrero, me veo transportado instantáneamente a mi infancia visitando la herrería vecina. Puedo "ver" vividamente la herradura al rojo sobre el yunque, "oír" menos vividamente los golpes del martillo sobre ella y mucho menos vividamente "sentir el olor" de los cascos chamuscados. ¿Cómo podríamos describir este "olor en la nariz de la mente"? El lenguaje corriente no nos proporciona ningún medio para poder decir que estamos oliendo la "representación" de un casco chamuscado. Como ya hemos dicho, en el mundo real existen rostros y montañas visibles, así como otros objetos visibles que son réplicas de rostros y de montañas. Hay personas visibles y efigies visibles de personas. Tanto los árboles como sus imágenes (ópticas) pueden ser fotografiadas o reflejadas en espejos. La comparación visual de las cosas que se ven con sus réplicas, es bastante corriente y fácil de llevar a cabo. Con respecto a los sonidos no nos encontramos en tan buena posición, aunque existen sonidos y ecos de sonidos, canciones y grabaciones de canciones, voces e imitaciones de voces. Es fácil, y tentador, describir la imaginación visual como si consistiera en mirar réplicas y no originales, y puede costar trabajo describir la imaginación auditiva como si se tratara de una manera de oír una especie de eco o de grabación en vez de oír el sonido original. Pero carecemos de tales analogías en el caso del olfato, del gusto o del sentimiento. Cuando digo que "sentí olor" a casco chamuscado, no hay forma de parafrasear el enunciado en otra expresión lingüística que diga "olí la réplica del olor a casco chamuscado". El lenguaje de los originales y las réplicas no encuentra aplicación en el caso de los olores.

Pese a ello, puedo decir que siento vividamente el "olor" a los cascos chamuscados, y el uso del adverbio muestra por sí mismo que sé que no estoy sintiendo olor, sino "sintiendo olor". Los olores no son vividos o fieles, sino más o menos fuertes. Únicamente los "olores" pueden ser vividos y, por lo tanto, no pueden ser más o menos fuertes, aunque me pueda parecer que estoy sintiendo un olor más o menos fuerte. Por más vivido que sea el "olor" de la herrería, no podrá apagar el débil aroma a lavanda

que hay en mi habitación. No hay competencia posible entre un olor y un "olor", así como no puede haber competencia entre el olor de las cebollas y el aroma de la lavanda.

Si una persona que acaba de presenciar un incendio manifiesta que todavía puede "sentir olor" a humo, eso no significa que crea que el incendio todavía continúa. Por más vividamente que "sienta olor" a humo, sabe que no está oliendo humo. Si no se da cuenta de esto último, no dirá que el "olor" que siente es vivido, sino que es fuerte. Si la teoría de que "sentir olor" a humo es sentir olor a una réplica del olor a humo, fuera verdadera, el sujeto no tendría posibilidad de distinguir entre "oler" y oler, diferencia que corresponde a manera en que, comúnmente, distinguimos entre mirar rostros y mirar réplicas de ellos, o entre oír voces y oír voces grabadas.

Existen, comúnmente, formas oculares de distinguir entre las cosas sus fotografías o sus efigies. Un retrato es plano, tiene bordes y, quizá, un marco, puede verse por detrás o ponerse hacia abajo, puede arrugarse y romperse. Aun el eco o la grabación de una voz se pueden distinguir de la voz misma, empleando determinados criterios mecánicos. Pero no podemos distinguir entre un olor y la réplica de un olor, y no tiene sentido aplicar a los olores palabras como "réplica", "representación", etc. Lo mismo ocurre en el caso del gusto y de otras sensaciones. Por ello, no nos vemos tentados a decir que la persona que "siente olor" a fragua está realmente sintiendo olor a una réplica de algo. La persona parece oler, o imagina oler, algo, aunque no hay manera de hablar como si existiera una réplica, copia o "eco" internos. Queda en claro, en consecuencia, que "olor" no implica estar oliendo, por lo que imaginar no es percibir una réplica o copia, dado que no es percibir.

¿Por qué es tentador y natural describir erróneamente "ver cosas" como ver réplicas de cosas? No lo es debido a que "réplica" denota un género del que las fotografías son una especie y las réplicas mentales otra; porque "réplica mental" denota réplicas de la misma manera que "asesinato falso" denota asesinatos. Por el contrario: hablamos de "estar viendo" como si se tratara de estar viendo retratos, debido a que la experiencia cotidiana de ver fotografías de cosas o de personas nos induce —muy a menudo— a que "veamos" esas cosas y personas. Para eso se han hecho las fotografías. Cuando tenemos el retrato de una persona delante nuestro, parece, con

frecuencia, que estuviéramos viendo a la propia persona, aunque es posible que no esté allí y que haya muerto tiempo antes. Si el retrato no cumpliera con esta función, no lo tendríamos con nosotros. O cuando oigo la voz grabada de un amigo me parece oírlo hablar y cantar dentro de mi habitación, aunque esté lejos. El género es " (me) parece percibir" y una de sus especies es la de " (me) parece ver algo". Otra especie es " (me) parece ver", cuando no tenemos delante ninguna réplica física. Imaginar no es tener imágenes fantasmales delante de un órgano fantasmal denominado "el ojo de la mente"; pero tener retratos delante de los ojos de la cara es un estímulo muy común para imaginar algo.

Decimos que el retrato al óleo de un amigo es fiel si hace que me parezca que veo a mi amigo con claridad y detalle, cuando no lo estoy viendo. Una mera caricatura puede ser fiel sin necesidad de ser similar a un retrato al óleo de la misma persona. Porque para que un retrato sea fiel no es necesario o suficiente que sea una réplica perfecta de la forma o del color del rostro del sujeto. Cuando "veo" vividamente un rostro, esto no implica que vea una réplica perfecta, debido a que podría ver tal réplica sin que me ayudara a "ver" vividamente el rostro, y *viceversa*. Pero encontrar que el retrato de una persona es fiel o "como si hablara", implica que ayuda a que parezca que se ve a la persona, dado que eso es lo que significan "fiel" y "como si hablara".

Se ha tendido a describir "ver" como ver réplicas germinas aun que fantasmales, debido a que se deseaba explicar la vivacidad o la fidelidad como si, para que alguien "vea" vividamente el Parnaso, debería ver realmente algo muy parecido al Parnaso. Pero esto es un error. No es necesario que ver réplicas —por más perfectas que éstas sean— dé por resultado "ver" vividamente, y el "como si hablara" de una réplica física no tiene que describirse en términos de su similitud sino en términos de la vivacidad de "ver" que induce.

En pocas palabras. No hay objetos tales como las réplicas mentales, y si los hubiera, verlos no sería la misma cosa que parecer ver rostros o montañas. Representamos o visualizamos rostros y montañas, así como — con menos frecuencia— "sentimos olor" a cascos chamuscados; pero representarse un rostro o una montaña no consiste en tener delante de uno un retrato del rostro o una figura de la montaña. Es algo que no ayuda a hacer la réplica física que podemos tener delante nuestro, aunque lo

podemos hacer sin su concurso. Soñar no es ser espectador en un cinematógrafo privado. Por el contrario, ser espectador en un cinematógrafo público es una manera de inducir cierto tipo de sueño. El espectador ve un lienzo blanco con iluminación cambiante, pero "ve" — también— una pradera. Sería invertir las cosas decir que la persona que sueña mira un lienzo mental, porque tal lienzo mental no existe; y si existiera, ver su iluminación cambiante no sería soñar que se está galopando por la pradera.

La tendencia a describir la visualización como ver réplicas genuinas, aunque internas, refuerza y es reforzada por la "teoría de los datos sensoriales". Muchos defensores de esta teoría, al suponer erróneamente que al "ver" estoy viendo una fotografía peculiar —sin papel y que no puede darse vuelta—, creen, *a fortiori*, que al ver estoy viendo una extensión coloreada no física. Suponiendo, erróneamente, que tener una sensación visual es detectar una mancha coloreada plana extendida en "un espacio privado", encuentran más fácil decir que al imaginar examinamos manchas coloreadas fantasmales que están colgadas en la misma galería que las manchas coloreadas originales. Así como en mi escritorio puede haber una persona y, además, la sombra o un retrato de esa persona, en mi galería privada debe haber tantos datos sensoriales como reproducciones de datos sensoriales. Mis objeciones a la tesis de que imaginar es ver imágenes no destruyen la "teoría de los datos sensoriales", pero destruyen —espero— la teoría subsidiaria de que imaginar es ver reproducciones de datos sensoriales. Si es correcto decir que el tener una sensación visual ha sido descrito erróneamente como una especie de observación de manchas coloreadas, dado que el concepto de sensación es distinto del concepto de observación, se sigue —cosa que también puede establecerse de otra manera— e imaginar no es un tipo de observación y que tampoco es tener una sensación de determinado tipo. Si a alguien le parece oír un ruido muy fuerte, no por eso va a volverse sordo, y si le parece ver una luz muy brillante tampoco va a quedar encandilado. Las ideas están tan lejos de ser impresiones de un tipo especial, que describir —en este sentido— a algo como una idea, es negar que se ha tenido una impresión.

#### (4) EL CONCEPTO DE IMAGINACIÓN

Se preguntará, probablemente, "¿cuándo decimos que una persona imagina que ve o huele algo?" "¿Cómo es que puede parecerle a una persona que oye una canción cuando en realidad no la está oyendo?" Y, en especial, "¿cómo es posible que una persona no se dé cuenta de que sólo le parece ver u oír algo, como ocurre con los alcoholistas?" "¿Cuáles son las condiciones que hacen que «ver» y ver se parezcan de manera tal, que muchas veces no se pueda decir — pese a poner el mejor empeño en ello — si se está «viendo» o viendo?" Si quitamos a estas preguntas toda asociación con supuestos mecánicos o para-mecánicos, puede verse que se refieren, simplemente, al concepto de imaginación, del que no hemos dicho — hasta el momento — nada positivo. Esto se debe a que pareció prudente comenzar vacunándonos contra la teoría — que a menudo se supone tácitamente — que dice que imaginar debe ser analizado en términos de ver réplicas de naturaleza especial.

Esperamos haber mostrado que lo que comúnmente se describe como "tener una imagen mental del Parnaso" o "tener el Parnaso ante los ojos de la mente", constituye un caso especial de imaginar algo, o sea, imaginar que vemos el Parnaso delante de nuestra nariz. También esperamos haber mostrado que tener una canción en la cabeza es imaginar la canción tal como se la interpreta, por ejemplo, en una sala de concierto. De haber tenido éxito, hemos mostrado, además, que la idea de que la mente es un "lugar" en el que se ven imágenes mentales y se oyen reproducciones de voces y canciones, es errónea.

Hay una multitud de tipos diferentes de comportamiento, cuyo curso puede ser descrito — normal y correctamente — como imaginativo. El testigo falso, el inventor que está creando un nuevo aparato, el creador de una fábula, el niño que juega a que es un oso, el actor teatral, todos ejercitan su imaginación. Pero también la ejercitan el juez que escucha las mentiras del testigo, el inventor que opina sobre el invento de su colega, el lector novel, la madre que se abstiene de retar al "oso" por la voz cuasi-humana que emite, el crítico teatral y los espectadores. No decimos que todos ellos están ejercitando su imaginación porque pensamos que, pese a la variedad de procesos diferentes, existe un proceso común que todos ellos llevan a cabo, así como no pensamos que lo que hace que dos hombres sean granjeros, es una operación que ambos realizan de la misma forma. De la misma manera en que cavar la tierra y desinfectar los árboles son tareas diferentes, inventar un nuevo aparato es una forma de

ejercitar la imaginación y jugar a que se es un oso, otra. Nadie piensa que exista una operación tal que haga posible denominar "granjero" a quien la ejecuta. Pero los conceptos que se manejan en las teorías del conocimiento están expuestos a que se los trate de una manera menos generosa. Se supone, a menudo, que existe un proceso común a todo ejercicio de la imaginación. Se piensa que el juego que está siguiendo las mentiras que dice el testigo falso, y el niño que está jugando a que es un oso, ejercitan su imaginación sólo si ejecutan una operación que consta de los mismos ingredientes. Se supone que tal operación consiste en ver cosas con los ojos de la mente, en oír cosas en la cabeza, etc.; o sea, en un caso de percepción imaginativa. Por supuesto que no se niega que el niño haga muchas otras cosas: ruge, da vueltas sobre el piso, rechina sus dientes y finge estar dormido cuando se encuentra dentro de lo que pretende que es su cueva. Pero, de acuerdo con este punto de vista, sólo si visualiza en su mente sus garras, su guarida rodeada de nieve, etc., está imaginando algo. Sus ruidos y cabriolas pueden ayudar esa visualización o pueden ser efectos de ella, pero la imaginación no se ejercita haciendo tales ruidos o llevando a cabo tales cabriolas, sino "viendo", "oyendo", "oliendo", "gustando" y "sintiendo" cosas que no se perciben en esas circunstancias. Algo similar será verdad respecto del juez que, escépticamente, presta atención.

Expresada de esta manera, la doctrina es obviamente absurda. Excluye la mayoría de los criterios en base a los cuales decimos que un niño imagina cosas, decidiéndose a favor de un número limitado de procesos cuyo acaecimiento y cualidades son difíciles de determinar, especialmente en el caso de los niños mudos. Vemos y oímos jugar a los niños, pero no los vemos ni oímos "ver" u "oír" cosas. Leemos lo que Conan Doyle escribió, pero no podemos ver lo que vio con los ojos de su mente. En consecuencia, de acuerdo a esta teoría no podemos decir con facilidad si los niños, actores y novelistas imaginan cosas, pese a que la palabra "imaginación" fue introducida en las teorías del conocimiento debido a que todos sabemos cómo usarla en las descripciones que hacemos cotidianamente de niños, actores y novelistas.

No existe una facultad de imaginación que se ocupe exclusivamente de imaginar cosas. Por el contrario. "Ver" cosas es un proceso de la imaginación, oler cosas con la nariz de la mente es un proceso de imaginación poco común, pretender estar enfermo es más común. El



principal motivo por el cual muchos teóricos han limitado los procesos de la imaginación a la clase especial de percepciones imaginativas es que han supuesto que, dado que la mente ha sido dividida tradicionalmente en los estados de cognición, volición y emoción, habiéndose incluido a la imaginación en el primero, debe excluírsele de los otros. Los procedimientos cognoscitivos erróneos se deben, como es sabido, a las travesuras de la imaginación indisciplinada, y algunos logros cognoscitivos tienen origen en su actividad. De esta manera, al ser un "escudero (errático) de la razón", no puede servir a otros amos. Pero no es necesario detenerse a discutir esta alegoría feudal. Por supuesto que si se nos pregunta si la imaginación es un proceso cognoscitivo o no cognoscitivo, nuestra política será ignorar la cuestión. "Cognoscitivo" pertenece al vocabulario que se emplea en los exámenes)

#### (5) *FINGIR*

Comencemos por considerar la noción de fingir, que constituye, en parte, nociones tales como engañar, actuar, jugar a que se es algo, hacerse el enfermo y ser hipocondríaco. Debe observarse que en ciertos casos de fingimiento, el sujeto simula o disimula algo deliberadamente; en otros casos, no está seguro hasta qué punto está simulando o disimulando algo; y en otros aun, es completamente absorbido por su propia acción. Esto puede ilustrarse, en pequeña escala, con el caso del niño que juega a que es un oso y que sabe —mientras se encuentra en una habitación iluminada— que sólo realiza un juego divertido; sentirá leve ansiedad si lo dejan solo, y no podrá ser persuadido de que está seguro si se lo deja a oscuras. Fingir es compatible con todos los grados posibles de escepticismo y de credulidad, hecho relevante para el supuesto problema que se expresa en la pregunta "¿cómo puede ser que una persona imagine ver algo sin darse cuenta que no lo está viendo?" Si nos planteamos las preguntas paralelas "¿cómo puede ser que un niño juegue a que es un oso sin tener en todo momento la seguridad de que se trata de un juego?", o "¿cómo puede ser que una persona que se haga la enferma y pueda llegar a no estar segura de que los síntomas son imaginarios?", vemos que las mismas, igual que sus similares, no son genuinas. El hecho de que podamos imaginar que vemos cosas, o que somos perseguidos por un oso, o que nos duele el apéndice, sin darnos cuenta que se trata nada más que de algo imaginario, forma parte del hecho general —y nada sorprendente— de que

la gente no se comporta todo lo juiciosa o críticamente que sería dable esperar, a cualquier edad y en cualquier estado.

Decir que alguien está fingiendo es decir que está representando un papel, y representar un papel es representar el papel de alguien que no está representando un papel, sino haciendo algo con ingenio o con naturalidad. Un cadáver está rígido, y de esa manera está la persona que finge ser un cadáver. Pero la persona que finge ser un cadáver está tratando de estar rígida y, a diferencia del cadáver, está rígida porque pretende parecerse a él. Está rígida, quizá, deliberadamente, hábilmente o convincentemente, mientras que el cadáver está —simplemente— rígido. Los cadáveres no tienen que estar vivos, como los que fingen ser un cadáver. Éstos, además, tienen que estar despiertos y atentos al papel que representan.

Hablar acerca de una persona que finge ser un oso o un cadáver, implica hablar indirectamente de la manera en que se comportan los osos y los cadáveres, o en la que se supone que se comportan. La persona representa esos papeles gruñendo tal como gruñen los osos o yaciendo como yacen los cadáveres. Nadie puede representar un papel sin saber cómo se lleva a cabo, naturalmente, lo que se representa. Nadie puede encontrar que una representación es convincente o no, calificarla de hábil o ineficaz, si no sabe cómo se ejecuta lo que se representa. Fingir que se gruñe como un oso o que se yace como un cadáver es un comportamiento elaborado, mientras que el gruñido del oso o la rigidez del cadáver es simple.

La diferencia es similar a la que existe entre hacer una afirmación y ponerla entre comillas. Si cito lo que otro ha afirmado, lo que digo es lo que el otro ha dicho. Puedo emplear, aun, el mismo tono de voz. Sin embargo, la descripción completa de mi acción no es similar a la de la otra persona. La de ésta puede ser, quizá, el resultado de cierta aptitud, la mía es mera mímica; aquélla es un original, la mía una réplica; la persona dijo lo que creía, yo digo lo que no creo. Las palabras que empleo son expresadas —por así decirlo— como si fueran escritas: dentro de comillas. La persona habló en *oratio recta*; yo puedo tener la intención de que se tome lo que digo como si estuviera en *oratio obliqua*. De la misma manera, mientras que el oso gruñe, el gruñido del niño está —por así decirlo— entre comillas. A diferencia de la del oso, su acción directa es de representación y su acción oblicua supone gruñir. Sin embargo, el niño no

hace dos cosas a la vez, del mismo modo que citar a otro no supone decir dos cosas a la vez. El comportamiento del que representa a otro, no difiere del comportamiento representado por ser un complejo de comportamientos, sino por ser un comportamiento susceptible de una descripción compleja. La mención del comportamiento original es un elemento de la descripción del comportamiento fingido. Los ruidos que emite el niño pueden ser todo lo parecido que se quiera a los ruidos que emite un oso, así como los ruidos que emito pueden ser todo lo parecido que se quiera a los que emitió la otra persona, pero el concepto de representación de un comportamiento fingido es, lógicamente, muy distinto al del comportamiento original. Al describir a sus autores, utilizamos un conjunto de predicados diferentes.

¿Es una firma falsificada el mismo tipo de cosa que una firma auténtica, o es una cosa diferente? Si la falsificación es perfecta, no puede distinguirse la una de la otra y, en este sentido, son exactamente el mismo tipo de cosa. Pero imitar una firma es distinto a firmar. Lo primero requiere lo que firmar no requiere: el deseo y la habilidad de producir marcas que no se puedan distinguir de las de la firma original. El falsificador empeña toda su habilidad para tratar de conseguir que su cheque sea una réplica perfecta del cheque auténtico, cuya firma no exigió habilidad alguna. Lo que pretende debe ser descrito en términos de la similitud existente entre distintas escrituras, así como lo que el niño pretendía debió ser descrito en términos de la similitud entre sus ruidos y los del oso. La verosimilitud deliberada es una parte del concepto de imitar algo. El parecido entre la imitación y el original es lo que hace que las actividades en que consiste imitar algo, sean diferentes de las actividades imitadas.

Hay tipos diferentes de fingimientos, distintos motivos para fingir Y distintos criterios para juzgar la aptitud con que se finge. El niño finge para divertirse, el hipócrita para beneficiarse, el hipocondríaco por un egotismo enfermizo, el espía —a veces— por patriotismo, el actor —a veces— por amor al arte, y la profesora de arte culinario para realizar demostraciones. Consideremos el caso del boxeador que practica con su instructor. Ambos realizan todos los movimientos de la pelea, aunque no pelean "en serio". Fingen atacar, retroceder, castigar y desquitarse, aunque no pretenden ganar ni temen ser derrotados. El pupilo aprende los movimientos ejecutándolos y el instructor se los enseña de la misma manera. Aunque solamente fingen pelear, no necesitan desarrollar dos

actividades paralelas. No necesitan dar puñetazos y detenerlos; seguir una táctica y abandonarla. Aunque ejecutan un único conjunto de movimientos, lo hacen de manera hipotética y no categórica. La noción de lastimarse sólo entra indirectamente en la descripción de lo que están tratando de hacer. No tratan de lastimar o de evitar ser lastimados, sino practicar la manera en que podrían lastimar o evitarían ser lastimados si llevaran a cabo una pelea. Al practicar box, la cuestión fundamental es abstenerse de dar golpes que castiguen al otro, cuando se produzca la situación adecuada, esto es, cuando se produzca una situación en la que podrían aplicarse tales golpes si la pelea fuera "en serio". La práctica del box es una serie de omisiones calculadas de pelear.

El argumento central que ilustran estos ejemplos es que un comportamiento fingido puede ser una unidad, como acción, aunque exista una dualidad en su descripción. Sólo se hace una cosa, pero decir qué es lo que se hace requiere una oración que contenga, como mínimo, una cláusula principal y una subordinada. Reconocer esto es ver por qué no hay nada más que la apariencia verbal de una contradicción cuando se dice del actor que representa el papel de idiota que gesticula como un idiota de una manera muy inteligente; o del clown, que es hábil en sus torpezas y de brillante ingenuidad. El adjetivo peyorativo se aplica a la conducta mencionada en la cláusula subordinada de la descripción, mientras que el adjetivo o adverbio de elogio se aplica a la actividad que menciona su cláusula principal, aunque se ejecute un solo conjunto de movimientos. De manera parecida, si cito un enunciado, podría calificarse lo que digo de "exacto" e "inexacto". Podría ser una cita exacta de un enunciado que da cifras inexactas sobre el monto de la deuda pública, o *viceversa*. Sin embargo, he expresado un único enunciado.

Este dualismo entre lo directo y lo oblicuo no solamente es exhibido por las descripciones de los actos de fingimiento. Si obedezco una orden, hago la cosa que me dicen que haga y cumplo con la orden. Pero como cumplo con la orden al realizar el comportamiento ordenado, ejecuto una sola acción. Sin embargo, la descripción de lo que hago es compleja, de manera tal que —a menudo— sería correcto caracterizar mi conducta con dos predicados aparentemente opuestos. Hago lo que se me dice, por fuerza del hábito, aunque lo que se me ordena hacer es algo que no tengo el hábito de realizar. Obedezco como un buen soldado, aunque lo que se me ordenó hacer es algo propio de un mal soldado. De manera parecida, puedo

comportarme prudentemente al estar siguiendo el consejo de hacer algo imprudente. En el capítulo vi (sección 6), fue conveniente distinguir, verbalmente, entre tareas de nivel superior y comportamientos de nivel inferior. Por "tarea de nivel superior" entendimos una tarea tal que su descripción incorpora la mención a una tarea de descripción menos compleja. Debe observarse que el hecho de que los movimientos realizados para ejecutar una tarea sean enteramente similares a los realizados para ejecutar otra, es compatible con descripciones que no sólo sean diferentes, sino diferentes en cuanto a su tipo.

Volvamos al análisis de fingir. El estado anímico de la persona que finge estar enojada es diferente del de la persona que lo está, aunque no solamente por el hecho de no estar enojada. La persona que finge, no esta enojada, aunque actúa como si lo estuviera, y esta simulación supone — de alguna manera — pensar en el enojo. La persona no sólo debe poseer, sino también estar usando, el conocimiento de qué significa para alguien estar enojado. Con intención, modela su acción a la forma de actuar de una persona enojada. Pero al decir que simular el comportamiento de alguien enojado supone pensar en el enojo, corremos el riesgo de sugerir que fingir es un proceso compuesto que consiste en la operación de meditar acerca del enojo y en la operación secundaria de ejecutar las acciones de fingir enojo. Tal sugerencia sería errónea. Sea o no que fingir algo se vea precedido o mezclado con casos de descripción o de planificación, no es ésa la manera en que fingir supone el pensamiento de lo que se simula. La tarea de tratar de comportarse en la misma forma en que se comportaría una persona enojada es, en parte, el pensamiento de cómo se comportaría; la representación muscular, mas o menos fiel, de sus gestos es el empleo activo del conocimiento de como se comportaría. Aceptamos que una persona sabe cuál es el temperamento de un cantinero cuando puede actuar adecuadamente, aunque no sea capaz de darse ni darnos la más breve descripción verbal. Si se comporta adecuadamente, no admitiremos que nos diga que no puede pensar cómo se comporta el cantinero cuando está enojado. Imitarlo *es* pensar cómo se comporta. Si le preguntamos cómo piensa que se ha comportado el cantinero, no rechazaremos la respuesta que consiste en imitarlo, exigiendo —en cambio— una respuesta en prosa. Por cierto que la elucidación del concepto de fingir estar enojado, no requiere un relato de tipo causal acerca de operaciones de planificación seguidas por operaciones de actuar como si se estuviera enojado, sino que lo contrario parece ser el caso. Para

explicar el sentido en que la planificación de una línea de conducta lleva a su realización, es necesario mostrar que ejecutar un plan no es hacer dos cosas sino una sola. Pero el acto realizado es de nivel superior, dado que su descripción tiene complejidad lógica, como la que caracteriza a las descripciones de fingir y obedecer. Tanto hacer lo que se ha planeado como gruñir como un oso, son ocupaciones relativamente complejas. Al describirlas, tenemos que mencionar oblicuamente acciones cuya descripción no contiene menciones oblicuas. Del mismo tipo son los actos de arrepentirse de lo que se ha hecho, de mantener una resolución, de mofarse del comportamiento de otra persona y de obrar de acuerdo a reglas. En todos estos casos, así como en muchos otros, hacer el acto de nivel superior supone pensar en actos de nivel inferior. Sin embargo, la frase "supone pensar en" no connota el acaecimiento colateral de otro acto de naturaleza cogitativa.

Es digna de mención, en este punto, una cierta manera de fingir. Una persona ocupada en planear algo o en teorizar, puede encontrar útil o divertido pensar cosas que todavía no ha pensado, o no está dispuesta a pensar, rigurosamente. Suponer, considerar, jugar con ideas y tener en cuenta sugerencias, son maneras de fingir que se adoptan esquemas o teorías. Las oraciones en las que se expresan las proposiciones consideradas no son usadas con rigor, sino imitativamente. Puede decirse, metafóricamente, que llevan comillas. El que las usa, guarda para sí su forma intelectual de hablar. No las expresa en un estado anímico categórico, sino hipotético. Es posible que advierta el hecho de que usa las oraciones de esa manera, apelando a determinados signos como "si", "supongamos", "admitamos que", "digamos", etc. También puede hablar, en voz alta o a sí mismo, con un tono de voz como si estuviera practicando y no peleando. Pero es posible que no se lo comprenda y se considere que, realmente, afirma lo que dice. En tal caso tendrá que explicar que no ha comprometido con lo que estaba diciendo, sino que sólo estaba considerando a lo que tenía que comprometerse, si lo hacía. Ha estado ensayando con su pensamiento para tener, quizá, más práctica en él. Es decir: suponer, es una operación más compleja que el pensamiento estricto. Tenemos que aprender a dar veredictos antes de aprender a trabajar con juicios provisorios.

Vale la pena formular esta observación, en parte por estar íntimamente conectada con el concepto de imaginación, y en parte porque los lógicos y los

epistemólogos suponen, a veces, lo que yo he supuesto durante un largo tiempo: que considerar una proposición es un comportamiento más elemental y sencillo que afirmar que algo es el caso, y que aprender, por ejemplo, el uso de "en consecuencia" requiere haber aprendido a usar con anterioridad la palabra "si". Esto es erróneo. El concepto de creencia imitativa es de un nivel superior al del concepto de creencia.

#### (6) *FINGIR O IMAGINAR*

No hay mucha diferencia entre el niño que juega a que es un pirata y el que imagina que lo es. En tanto hay una diferencia, pareciera resumirse en lo siguiente. Usamos palabras como "jugar", "fingir" y "representar un papel", cuando pensamos en espectadores que juzgan las actuaciones, mientras que usamos "imaginar" cuando pensamos que el que actúa está identificado a medias con su papel. Usamos palabras como "jugar" y "fingir" para referirnos a comportamientos deliberados, concertados y ensayados, mientras que nos inclinamos a usar "imaginar" para aquellas actividades imitativas en las que la gente se ve envuelta casual y, a veces, involuntariamente. Además de estas dos diferencias existe esta otra que es, quizá, más radical. Usamos las palabras "fingir" y "representar un papel" cuando se ofrece una representación pública de cualquier acción o condición, mientras que nos inclinamos –con muchas excepciones– a usar "imaginar" para ciertas cosas que la gente hace de una manera tal que no pueden oírse ni verse porque ocurren "en su cabe/a". Usamos "imaginar" para referirnos a sus percepciones imaginativas y no a sus acciones imaginativas.

Consideraremos, ahora, el tipo especial de creencias imaginativas que denominamos "imaginar", "visualizar", "ver con los ojos de la mente" y "llevar a cabo en la propia cabeza". Aun aquellos que aceptarían que practicar box consiste en llevar a cabo, de manera hipotética, algunos de los movimientos propios de pelear, no aceptarían inmediatamente que el mismo tipo de interpretación pueda darse a "ver el Parnaso con los ojos de la mente". ¿Cuáles son los movimientos que, de manera hipotética, habría que llevar a cabo en este caso? Aun cuando para describir la manera en que el alcoholista "ve" serpientes usamos comillas –cosa que también hacemos cuando el niño "mata" al enemigo o el boxeador "castiga" a su compañero de

práctica—, se sostendrá que las comillas no tienen la misma fuerza en ambos casos. Ver con los ojos de la mente no es ver fingidamente, de la manera en que practicar box es pelear fingidamente.

Espero que se haya desechado la idea de que imaginar el Parnaso es ver una imagen del Parnaso, o de que tener una canción dando vueltas en la cabeza es escuchar una reproducción privada o eco interno de la canción. Es necesario desechar, ahora, una superstición más sutil. (Los epistemólogos nos han incitado a suponer que una réplica mental, 'o una imagen visual, tiene con una sensación visual una relación parecida a la que tiene un eco con un ruido, una magulladura con un golpe, o una imagen en el espejo con la cara reflejada. Para hacer la tesis más específica se ha supuesto que lo que acaece cuando "veo", "oigo" o "huelo" corresponde al elemento puramente sensible de la percepción y no al elemento que constituye el reconocimiento. Imaginar es un caso de cuasi-sensación y no una función de la inteligencia, debido a que consiste en tener una sensación fantasmal que remeda una sensación efectiva.' Esta opinión es completamente falsa. Mientras que la persona que oye una canción desconocida no sabe cómo continúa, no puede decirse que la persona que tiene una canción dando vueltas en su cabeza no sabe cómo sigue. Tener una canción dando vueltas en la cabeza es una manera familiar de utilizar el conocimiento referente a cómo sigue la canción. De tal manera, (el caso no puede ser equiparado a tener, meramente, sensaciones auditivas, sino al proceso de seguir una canción conocida. Y hacer esto no es una función de la sensibilidad.

De manera parecida, si espío por el agujero de una empalizada en un día nublado, es posible que no pueda identificar lo que veo como si fuera un curso de agua que cae a torrentes por la ladera de una montaña. Pero sería absurdo que alguien dijera: "Veo vividamente algo con los ojos de la mente, pero no puedo darme cuenta qué tipo de cosa es". Por cierto que puedo ver una cara con los ojos de la mente, sin poder atribuirle un nombre, de la misma manera en que puedo tener una canción dando vueltas en la cabeza y haberme olvidado el nombre. Pero sé cómo sigue la canción y sé qué tipo de cara estoy representando, ver la cara con los ojos de la mente es una de las cosas que me permite hacer el conocimiento que tengo de dicha cara; describirla usando palabras es otra aptitud más rara; reconocerla cuando la veo ante mí, es la más común de todas.



Hemos visto, en un capítulo precedente, que percibir implica tener sensaciones y algo que hemos denominado "pensar", en un sentido bastante forzado. ¿Puede decirse, ahora, que representarse o imaginar que se está viendo u oyendo algo implica pensar, en ese sentido? Esto tendría que ser obvio si se considera que nuestra representación de algo debe ser caracterizable como más o menos vivida, clara, fiel y exacta, y que estos adjetivos no connotan meramente la posesión, sino el uso del conocimiento relativo a la manera en que aparece o aparecería el objeto representado. Sería absurdo decir que el olor de los leños encendidos vuelve vividamente a mí, pero que no podría reconocer el olor si los leños estuvieran ardiendo en mi presencia. En consecuencia, imaginar no es función de la pura sensibilidad. Una criatura que tuviera sensaciones pero que no pudiera aprender, no podría "ver", o representarse cosas, de la misma manera que no podría deletrear palabras.

La persona que tiene una canción dando vueltas en su cabeza, usa su conocimiento sobre la manera en que sigue la canción. De alguna forma se da cuenta de lo que estaría oyendo si estuviera escuchando la canción. De la misma manera que el boxeador que está practicando, golpea y detiene golpes en forma hipotética, la persona que tiene una canción dando vueltas en su cabeza puede ser descrita como siguiendo la canción de manera hipotética. Así como el actor no está, en realidad, asesinando a nadie, la persona que se representa el Parnaso no está viendo el Parnaso. Como sabemos, es posible que tenga los ojos cerrados mientras se representa la montaña. Lejos de tener, o estar relacionado con tener sensaciones visuales, representarse el Parnaso es compatible con no tener tales sensaciones ni nada relacionado con ellas. No *hay* nada relacionado a las sensaciones. Darse cuenta, de esta manera, cómo aparecería el Parnaso, es hacer algo que tiene, con ver el Parnaso, la misma relación que los comportamientos complejos tienen con los comportamientos más simples, cuya mención está contenida oblicuamente en la descripción de esos comportamientos de nivel superior.

Queda por considerar, o parece quedar, una diferencia importante. Supongamos que se le pide a un marinero que muestre cómo se hace cierto tipo de nudo, pero no encuentra un trozo de soga con el que hacer la demostración. Sin embargo, se las arregla bastante bien haciendo los movimientos correspondientes, con las manos vacías. Los espectadores ven cómo haría el nudo, viendo cómo mueve sus manos y dedos. Ahora bien:

aunque el marinero está, por así decirlo, atando una soga hipotéticamente, mueve realmente sus manos y dedos. Pero la persona que se representa al Parnaso con los ojos cerrados, aunque está gozando, por así decirlo, una vista hipotética de la montaña, no parece estar haciendo nada. Quizá sus sensaciones visuales no-existentes corresponden al trozo de soga no-existente del marinero, pero ¿qué es lo que corresponde a los movimientos de sus manos y dedos? El marinero muestra a los espectadores cómo habría que atar el nudo, pero la persona que visualiza el Parnaso no muestra a su acompañante sus contornos o su colorido. ¿Se los mostrará en alguna oportunidad a sí mismo?

Esta diferencia entre las dos variedades de imaginación no es sino una consecuencia de la diferencia existente entre percibir algo y producir algo. Ésta, a su vez, establece entre producir algo privadamente y producir algo públicamente, porque percibir no es producir nada. Es tener algo o, a veces, mantener algo. Estar viendo y estar oyendo, no son formas de actuar susceptibles, o no, de ser observadas, porque no son formas de actuar. No tiene sentido decir: "Te vi viendo la caída del sol" o "No pude observarme oyendo la música". Y si no tiene sentido hablar de observar o de no poder observar que se está oyendo o viendo, no tiene sentido *a fortiori* hablar de observar o de no poder observar que se está oyendo o viendo imaginativamente. Ningún oír o ver tiene lugar.

En una sala de conciertos, una persona puede ver que su vecino marca el ritmo de la música, y, aun, oír que silba o tararea entre dientes para sí, lo que la orquesta está interpretando. Pero no sólo no decimos que su vecino lo ve u oye oír la música —de la misma manera que lo ve u oye acompañarla—, sino que tampoco decimos que su vecino no puede observarlo oír la música. "Secretamente" y "abiertamente" no se aplican a "estar oyendo", como se aplican a "maldecir" y "conspirar" *a fortiori*, mientras que un pasajero del tren puede detectar que otro marca el ritmo de la canción que le da vueltas en la cabeza, no puede pretender que detecta o que no puede detectar cómo "oye" la canción imaginaria.

Además, como hemos visto en el último capítulo, seguir una canción conocida no sólo supone oír las notas, sino mucho más. Supone, así decir, tener un casillero preparado para cada nota que se emite. Cada nota llega, como y cuando se la esperaba venir. Lo que se oye es que se está escuchando. Esto implica haber aprendido y no haber olvidado la canción, y es, en consecuencia, producto del entrenamiento no una mera

función de la sensibilidad auditiva. Una persona un sorda puede seguir mejor una canción que quien la oye mejor.

La persona que escucha una canción que le resulta relativamente familiar puede describirse a sí misma, a veces, diciendo que se equivocó, con esto quiere significar que, aunque no estaba tarareándose a sí misma la canción sino sólo escuchándola, sin embargo esperó oír en determinados momentos ciertas notas que no fueron las que sonaron. También puede sorprenderse al oír el comienzo de un movimiento particular, aunque reconocería que se equivocó al sorprenderse. Debe observarse que este error acerca del desarrollo de la canción no necesita ser formulado, ni ordinariamente lo sería, en una oración falsa, privada o pública. Todo lo que el sujeto "hizo" fue escuchar lo que no correspondía que sonara, en vez de escuchar lo que sonó. Esta forma de escuchar notas no es una acción ni una serie de acciones.

Esta observación nos lleva a analizar el caso de la persona que sigue una canción imaginaria. Esperar que una canción se desarrolle de determinada manera, cuando en realidad se desarrolla de otra, es ya suponer o imaginar. Cuando lo que se oye no es lo que se está escuchando, estar escuchando puede ser descrito únicamente como las notas que podrían haber sido oídas. En tal caso, el estado anímico en que se las escuchaba era, en consecuencia, el de una expectativa equivocada. La persona se siente disgustada por lo que oye. En un caso, parcialmente similar, se encuentra la persona que sigue una canción enteramente en su cabeza. Ella también espera escuchar algo que no escucha, aunque se da cuenta, perfectamente, durante todo el tiempo, que no lo va a escuchar. Ella también puede equivocarse y darse cuenta, o no, de que lo hace. Este hecho muestra por sí mismo que imaginar no es meramente tener sensaciones o ecos de sensaciones, debido a que no podría caracterizarse, este caso, como la aceptación de una versión correcta o incorrecta de la canción.

Seguir una canción en la cabeza es como seguir una canción que se ha escuchado y es, por cierto, una especie de ensayo. Pero lo que hace que el proceso imaginativo sea similar al otro, no es — como se supone a menudo — que incorpora la audición de notas fantasmales similares en todo, salvo en volumen, a las notas que constituyen la canción real, sino el hecho de que ambas son aplicaciones de saber cómo sigue la canción. Este

conocimiento se ejercita al reconocer y seguir la canción cuando se la escucha realmente. También se lo ejercita al tararearla o tocarla, al advertir los errores de una mala interpretación, y al imaginarse oyéndola. Conocer una canción es ser capaz de hacer tales cosas como reconocerla y seguirla, interpretarla, detectar los errores en la interpretación y seguirla en la propia cabeza. No diríamos nunca que una persona no ha sido capaz de pensar cómo seguía la canción, si la ha silbado correctamente o la ha seguido en su cabeza. Hacer tales cosas *es* pensar en cómo sigue la canción.

Pero el proceso puramente imaginativo es más complejo que el de seguir una canción cuando se la escucha, o el de tararearla, dado que supone el pensamiento de seguir o interpretar la canción de la misma manera que practicar box supone el pensamiento de pelear seriamente, o, lo que es lo mismo, de la manera en que expresar algo que ha dicho otro supone el pensamiento de la expresión lingüística original. Imaginar que se está escuchando una canción conocida supone "esperar escuchar" las notas que tendrían que ser oídas si la canción se ejecutara realmente. Es escuchar tales notas de una manera hipotética. Similarmente, imaginar que se está tarareando una canción conocida supone "estar preparado" para las notas que deberían tararearse si la canción se tarareara realmente. Es estar preparado para esas notas de una manera hipotética. No es tararear casi imperceptiblemente, sino —más bien— no hacer deliberadamente los actos que deberían hacerse si no se estuviera tratando de mantener la paz alrededor. Podría decirse que imaginarse hablando o tarareando es una serie de abstenciones de producir los ruidos que tendrían que ser las palabras o notas adecuadas si se estuviera hablando o tarareando en voz alta. Esta es la razón de por qué tales operaciones son impenetrablemente secretas. No es que las palabras o las notas se emitan en una celda hermética, sino que el proceso respectivo consiste en abstenerse de producirlas. Ésa, también, es la razón de por qué aprender que se está hablando o tarareando, es posterior a hablar o tararear. El soliloquio silencioso es una cascada de abstenciones sonoras potenciales. Abstenerse de decir cosas implica, por supuesto, saber lo que uno habría dicho y cómo lo habría dicho.

Sin duda que, a veces, la gente que imagina canciones no cree solamente que escucha de un modo pasivo sino, también, que produce las notas de manera activa. Esto es igual al hecho de que la mayor parte del lenguaje imaginado no sólo contiene un oír imaginario sino también un hablar

imaginario. Es muy probable, también, que la gente que imagina que produce ruidos tienda a mover imperceptiblemente los músculos que movería si estuviera cantando o hablando en voz alta, debido a que abstenerse totalmente de algo es más difícil que abstenerse parcialmente. Pero estas son cuestiones de hecho que no nos interesan. Lo que nos interesa es descubrir qué significa decir, por ejemplo, que alguien "escucha" algo que no está escuchando.

La aplicación de este análisis a la imaginación visual o de otro tipo, no es difícil. Ver el Parnaso con los ojos de la mente no implica lo que implica ver el Parnaso o ver fotografías del Parnaso: tener sensaciones visuales. Supone, más bien, el pensamiento de tener una vista del Parnaso y es, en consecuencia, una operación más complicada que la de tener una vista del Parnaso. Es la utilización, entre otras, de saber cómo aparecería el Parnaso o, en un sentido del verbo, de pensar , o aparecería. Las expectativas que se satisfacen al reconocer una la del Parnaso, no son satisfechas al representarlo; pero representarlo aleo así como un ensayo de llegar a tener dichas expectativas satisfechas. Representar algo no supone tener sensaciones débiles, o ecos de sensaciones, sino echar de menos lo que tendría que tenerse si se estuviera viendo la montaña.

Por cierto que no todo proceso imaginativo consiste en la representación de caras y montañas reales o en "escuchar" canciones o voces familiares. Podemos imaginarnos mirando una montaña de leyenda. Es de presumir que los compositores se imaginan a sí mismos escuchando canciones que no han sido nunca ejecutadas. Puede suponerse, en consecuencia, que en tales casos no surge el problema de si la escena imaginada se representa correctamente, o de si la canción que se está componiendo se "escucha" de una manera distinta a como se desarrolla en realidad. Hans Andersen no podría ser acusado de informar erróneamente acerca de la vida de sus personajes, ni tampoco elogiado por la fidelidad fáctica de sus narraciones.

Consideremos los casos paralelos de fingir y citar. Un actor teatral representa, un día, el papel de un francés y, al día siguiente, el de un marciano. Sabemos qué es lo que haría que la primera representación fuera adecuada o inadecuada. Pero, ¿qué es lo que haría adecuada o inadecuada a la segunda? También, podría comenzar citando lo que otro ha dicho y seguir expresando lo que habría o podría haber dicho. Sabemos cuándo una cita es exacta, pero una cita fingida no puede ser ni exacta ni inexacta,

sino solamente —y en un sentido muy vago—, pertinente o no, si concuerda, o no, con el tipo de cosa que la otra persona habría o podría haber dicho. Pese a ello, el actor finge dar una interpretación adecuada de un marciano, y yo finjo que estoy citando las palabras de otro. Se trata, en ambos casos, de una doble interpretación. El niño que imita a un boxeador que está practicando boxeo, se encuentra en una situación similar, debido a que no está peleando ni tampoco está ensayando pelear. Es un boxeador doblemente fingido. Así como los predicados que utilizamos para referirnos a una pelea no se aplican a la práctica del boxeo, los predicadores que utilizamos para referirnos a ésta, no se aplican a su imitación. De manera similar, los predicados que utilizamos para referirnos a una vista del monte Parnaso, no se aplican a la manera en que nos representamos dicha montaña, y los predicados que utilizamos para referirnos a las visualizaciones del Parnaso, no se aplican a las visualizaciones de la Atlántida. Pese a ello, fingimos que esta es la manera en que la Atlántida hubiera aparecido. Estamos haciendo, en este caso, una imaginación doble.

Estamos ahora en posición adecuada para localizar y corregir un error cometido por Hume. Suponiendo, equivocadamente, que "ver" u "oír" es tener una sensación fantasmal (lo que supone el error adicional de creer que podrían existir tales sensaciones), propuso la teoría causal de que nadie podría tener una "idea" particular sin haber tenido antes la correspondiente sensación; algo así como si tener una magulladura rectangular, supusiera haber sido golpeado previamente por un objeto rectangular. Los colores que veo con los ojos de la mente son —según parece haber creído Hume—, señales dejadas, de alguna manera, por colores que previamente he visto con mis ojos. Lo único que es verdadero en esta teoría es lo que veo con los ojos de la mente, lo que escucho "en la cabeza", está relacionado, de cierta manera, con lo que he visto u oído previamente. Aunque la naturaleza de esta relación no es la que Hume supuso.

Hemos visto que las acciones falsas presuponen acciones auténticas, en el sentido de que llevar a cabo las primeras incluye, en un sentido especial, pensar en las segundas. La persona que no sabe cómo gruñen los osos o cómo los asesinos cometen asesinatos, no podría jugar a que es un oso ni representar el papel de un asesino. Tampoco podría criticar la actuación. De la misma manera, una persona que no sabe qué apariencia tienen las cosas azules o qué tipo de sonido produce el cartero al golpear la puerta, no podría ver cosas azules con los ojos de su mente ni "escuchar" el ruido

que produce el cartero. Ahora bien: aprendemos qué apariencia tienen las cosas y cómo suenan, viéndolas y oyéndolas. Imaginar algo, al constituir una de las muchas maneras en que utilizamos lo que sabemos, requiere que se haya obtenido el conocimiento apropiado y no se lo haya olvidado. No necesitamos una teoría para-mecánica de las señales para dar cuenta de nuestra aptitud limitada de ver cosas con los ojos de la mente. Tampoco la necesitamos para dar cuenta de nuestra aptitud limitada para traducir el inglés al español. Todo lo que se requiere es reconocer que aprender lecciones perceptuales implica percibir algo; que aplicar tales lecciones implica haberlas aprendido; y que imaginar es una manera de utilizarlas. Los defensores de la teoría de las señales tratarán de adecuarla, seguramente, al caso de la canción que da vueltas en la cabeza de alguien. ¿Es ésta una señal resucitada de una sensación auditiva, o una serie de señales resucitadas de una serie de sensaciones auditivas?

## (7) LA MEMORIA

Es conveniente agregar a esta discusión sobre la imaginación una breve referencia al proceso de recordar. Comenzaremos advirtiendo dos maneras diferentes de usar, comúnmente, el verbo "recordar".

a) El más importante y menos discutido de los sentidos de "recordar" es aquél en que recordar algo significa haber aprendido algo y no haberlo olvidado. Éste es el sentido en que hablamos de recordar el alfabeto griego, o el camino que tiene que seguirse para ir de un lado a otro, o la prueba de un teorema, o cómo andar en bicicleta, o que la próxima reunión será a fines de julio. Decir que una persona no ha olvidado algo, no es afirmar que, en el momento actual, está haciendo o padeciendo algo, ni tampoco que, regular u ocasionalmente, hace o padece algo. Es decir, más bien, que *puede* hacer determinadas cosas, como seguir el alfabeto griego, indicar a un extranjero cómo se llega a determinado lugar y corregir a la persona que insiste que la próxima reunión será a principios de julio.

Lo que se dice recordar, en este uso, es una lección que se ha aprendido, y lo que se ha aprendido y no se ha olvidado no necesita tener nada que ver con el pasado, aunque el aprendizaje precede, por supuesto, a la condición de no haber olvidado. En este uso, "recordar" puede parafrasearse a menudo, aunque no siempre, con el verbo "saber".

b) Muy diferente es el sentido de "recordar" según el cual se dice que una persona ha recordado o ha estado recordando algo en determinado momento; o en el que también se dice que recuerda o revive algún episodio de su propio pasado. En este sentido, recordar es un acaecimiento, algo que una persona puede tratar de hacer exitosamente o en vano. Algo que ocupa su atención durante un lapso y que puede hacer con placer o con aflicción, fácilmente o con esfuerzo. El juez impone al testigo que recuerde cosas, mientras que el maestro entrena a sus alumnos para no olvidarlas.

Recordar tiene ciertas características comunes con imaginar. Recuerdo, únicamente, lo que yo mismo he visto, oído, hecho y sentido, de la misma manera que me imagino viendo, oyendo, haciendo y dándome cuenta de las cosas. Mi recuerdo, lo mismo que mis imágenes, puede ser relativamente vivido, fácil, y relacionado con otras cosas. Más aún. Así como a veces imagino cosas deliberadamente, y a veces involuntariamente, también recuerdo deliberadamente y, a veces, involuntariamente.

Hay una importante relación entre la noción de no-olvidar y la de recordar. Decir que una persona está recordando algo, o que puede recordarlo, o que puede hacerle recordar, implica que no lo ha olvidado. Decir que no ha olvidado algo, no implica que lo recuerda o que podría recordarlo. Sería contradictorio decir que puedo recordar, o que recuerdo, las alternativas de una reunión en la que estaba presente, aunque no sé qué fue lo que ocurrió en ella. No es contradictorio decir que sé cuándo nací, o que me operaron de apendicitis, pero que no recuerdo los episodios correspondientes. Sería absurdo decir que puedo recordar, o que recuerdo, que Napoleón perdió la batalla de Waterloo, o cómo traducir del español al griego aunque no he olvidado tales cosas, dado que éstas no son el tipo de cosas que pueden recordarse en el sentido del verbo en que recuerdo cosas que he observado, o hecho. Los teóricos hablan, a veces, de conocimiento mnémico, creencia mnémica y de la evidencia de la memoria y, cuando discuten las "fuentes" del conocimiento y las maneras en que obtenemos el conocimiento de las cosas, hablan —a veces— como si la memoria fuera una de tales "fuentes" y como si recordar fuera una de tales maneras de adquirir conocimiento. En consecuencia, se suele ubicar a la memoria, junto a la percepción y a la inferencia, como una facultad o poder cognoscitivos. Recordar se ubica junto a percibir e



inferir como un acto o proceso cognoscitivos.

Éste es un error. Si se pregunta a un testigo cómo sabe que algo tuvo lugar, puede responder que porque lo observó, o porque se lo dijeron, o porque lo infirió de lo que había visto u oído. No podría responder que descubrió lo que tuvo lugar porque no olvidó lo que había descubierto o porque recordó que lo había descubierto. El recordar y el no-olvidar no son "fuentes" de conocimiento, ni tampoco —si esto es diferente— maneras de llegar a saber algo. El primero implica haber aprendido y no haber olvidado. El segundo consiste en haber aprendido y no haber olvidado. Ninguno de los dos es una manera de aprender, descubrir o establecer cosas. Recordar lo que tuvo lugar no apela al uso de ciertas pruebas a partir de las cuales se efectúan inferencias probables respecto de lo que tuvo lugar, salvo en el sentido de que el juez puede hacer inferencias a partir de la que el testigo narra. El testigo no afirma: "Recuerdo que el choque ocurrió después del trueno de modo que, probablemente, ocurrió después del trueno". No existen tales inferencias y, aun si las hubiera, un buen testigo es aquel que recuerda bien y no aquel que infiere bien.

Por cierto que el testigo puede ser llevado a admitir, aun para su sorpresa, que debe haber recurrido a su imaginación, puesto que, por una u otra razón, no puede haber recordado lo que dice recordar. En otras circunstancias podría reconocer voluntariamente que tiene dudas respecto a lo que recuerda. Pero del hecho de que los recuerdos pueden haberse construido, no se sigue que los recuerdos veraces son descubrimientos o logros *de* una investigación. La persona a la que se le pide que diga lo que sabe acerca de la Vía Láctea, o que dibuje un mapa de los ríos y ferrocarriles de su país, puede decir y dibujar cosas que no sabe a ciencia cierta si representan los hechos, y puede sorprenderse al descubrir que ha estado haciendo eso o no tener la certidumbre de haberlo hecho. Pero nadie piensa que decir y dibujar son "fuentes" de conocimiento, maneras de descubrir cosas, o pruebas a partir de las cuales se pueden efectuar descubrimientos por vía de inferencia. Decir y dibujar cosas son, en el mejor de los casos, maneras de transmitir lo que ya se ha aprendido. También lo es recordar. Recordar es volver sobre algo, no es tener algo. Es como volver a contar, no como investigar. Una persona puede recordar un episodio veinte veces por día, y nadie diría que descubrió veinte veces lo que había ocurrido. Si las últimas diecinueve veces no fueron descubrimientos, tampoco lo fue la primera.

Algunas descripciones de recordar dan la impresión de que cuando una persona recuerda un episodio que pertenece a su historia pasada, los detalles del mismo deben volver a ella mediante imágenes. La persona debe "ver" los detalles con "los ojos de su mente", o "escucharlos" "en la cabeza". Pero esto no tiene por qué ser así. Si un amante de la música desea recordar el error que cometió el violinista al interpretar cierta pieza, puede silbar la melodía o tocarla en su propio violín de la misma manera como lo hizo aquél. Si se repite fielmente el error puede decirse que recuerda el error del artista. Ésta podría ser la única manera de recordar cómo se equivocó el violinista, debido a que la persona o tiene facilidad para hacer que una canción le dé vueltas en la cabeza. De modo parecido, un mimo puede recordar los gestos y muecas de un predicador reproduciéndolos con sus propias manos y caras, debido que no tiene facilidad para ver cosas con los ojos de su mente. Un buen proyectista naval puede ser incapaz de recordar las líneas y el aparejo de un yate hasta que no se le facilite un lápiz para dibujarlos sobre el papel. Si la imitación del mimo y el dibujo del proyectista son buenos y si al equivocarse se corrigen sin necesidad de advertencias, todos quedarán satisfechos de que recuerdan lo que han visto, sin exigir ninguna información adicional referente a la vivacidad, exactitud o relación de sus imágenes visuales o, ni siquiera, a su existencia.

Nadie diría que el amante de la música, el mimo o el proyectista naval no han mostrado nada más que cómo se oyó la melodía, cómo se vio gesticular al predicador o cómo se divisó al yate. El recuerdo en base a imágenes no difiere, en principio, de este recuerdo. Tiende a ser superior en velocidad, aunque es muy inferior en eficiencia. Y, por supuesto, no tiene ninguna utilidad pública.

La gente tiende a exagerar mucho la fidelidad fotográfica de sus imágenes mentales. El principal motivo de esta exageración parece ser que encuentra fácil a menudo, y cuando se lo requieren o preguntan, ofrecer descripciones verbales detalladas, comprensivas y bien ordenadas de los episodios que ha presenciado. Se inclina a suponer que, dado que puede describir los episodios pasados casi con la misma fidelidad con que lo pudo hacer en el momento de su acaecimiento, debe estar controlando su narración con algún tipo de réplicas o momentos de la escena ya desvanecida. Si la descripción de un rostro es tan buena cuando está

ausente como cuando está presente, esto tiene que atribuirse a la presencia de algo así como una fotografía de él. Pero esta es una hipótesis causal gratuita. La pregunta "¿cómo es que puedo describir fielmente aquello que observé con anterioridad?" es tan enigmática como la pregunta "¿Cómo es que puedo visualizar fielmente aquello que observé con anterioridad?" La habilidad para describir lo que hemos aprendido en base a nuestra experiencia personal, es una de las mañas que esperamos de todos los que tienen competencia lingüística. La habilidad para visualizar algunos aspectos, es algo que esperamos que haga, a veces, la gente común, y —casi siempre— los niños, los modelistas, los policías y los dibujantes de tiras cómicas.

El recordar puede, en consecuencia, tomar la forma de una narración verbal fiel. Cuando lo hace, difiere del recuerdo por imitación y del recuerdo por medio de croquis, en que se dice qué ocurrió y no se lo representa (aunque decir algo trae consigo, a menudo, algún tipo de representación). Por cierto que nadie desearía hablar, en este caso, como si la narrativa fuera, o bien una "fuente" del conocimiento, o bien una manera de adquirirlo. No pertenece a las etapas de la manufactura y del depósito, sino a la etapa de la exportación. No es parecido a aprender lecciones, sino a recitarlas.

Sin embargo, la gente se inclina especialmente a pensar que el recuerdo visual vivido debe ser un tipo de ver algo y, en consecuencia una manera de encontrar algo. Uno de los motivos de este error puede expresarse de la siguiente manera. Si una persona sabe que ha tenido lugar un combate naval, sin haber sido testigo presencial, puede representarse deliberada o involuntariamente la escena mediante imágenes visuales. Es probable que muy pronto llegue a representarse la batalla de manera bastante uniforme, así como es posible que llegue a narrarla de una manera casi uniforme, cuando le piden que cuente cómo fue la batalla. Pero aunque no pueda, quizá, evitar representarse la escena de esa manera uniforme, reconocerá pese a ello que hay una diferencia entre la manera en que se representa episodios que no ha presenciado y la manera en que los episodios no olvidados que ha presenciado "vuelven" a él en imágenes visuales. Tampoco puede evitar representarse estos episodios de una manera típica, pero la uniformidad parece ser compulsiva y no ser establecida —meramente— por

la repetición. No puede "ver" el episodio como le da la gana, así como tampoco podría haberlo visto originariamente según su gusto. No podría haber visto el dedal en otro lado que sobre la chimenea, porque se encontraba allí. Y, por más que lo intentara, no podría imaginar haberlo visto *en* el balde del carbón. Por cierto que lo podría imaginar en el balde del carbón, al rechazar la afirmación de otra persona de que se encontraba allí.

El lector del relato de una carrera puede –sujeto a ciertas restricciones impuestas por el texto– representársela primero de una manera, y luego, deliberada o involuntariamente, representársela de otra. Pero el espectador de una carrera siente que los espectáculos alternativos le están vedados en ese momento. Esto es lo que hace tentador decir que el recuerdo por medio de imágenes tiene algo similar a observar una fotografía o escuchar una grabación. El "no puedo" de "no puedo ver el episodio más que de una manera" es como el de "no puedo escribir «Edimburgo» como me plazca". No puedo escribir las letras que corresponden en el orden correcto y, al mismo tiempo, escribir otro conjunto de letras. No puedo deletrear "Edimburgo" tal como se debe deletrear y, al mismo tiempo, deletrearlo de distinta manera. Nada hay que fuerce a mi mano a escribirlo de una manera o de la otra, sino que es la lógica la que excluye que, al mismo tiempo, produzca la forma adecuada en que se escribe y otra forma arbitraria. De manera similar, no hay nada que me fuerce a representarme algo o a representarlo de una manera o la otra. Pero si estoy recordando cómo era la escena que presencié, entonces mi representación no es arbitraria. Tampoco me veo obligado a tomar este u otro camino para ir a un lugar. Pero si éste es el camino que lleva a él, entonces no puedo –lógicamente– tomarlo y, además, tomar otro camino.

Consideremos nuevamente el caso del amante de la música que reproduce el error del violinista silbando los compases pertinentes. El único sentido en que "tiene" que silbar como lo hace es que no reproducirá el error del violinista si lo hace de otra manera. Silba lo que silba, porque no ha olvidado lo que escuchó hacer al violinista. Pero "porque" no es del tipo causa-efecto. Su silbido no está causalmente controlado o gobernado por el desempeño inadecuado del violinista o por haberlo oído. Decir que no ha olvidado lo que oyó, es decir que puede hacer cosas tales como reproducir fielmente el error por medio del silbido. En tanto continúa teniendo presente el error que cometió el violinista, continuará estando en

condiciones de hacer cosas tales como mostrar cuál era el error, remedando fielmente el comportamiento original. Esto es lo que se quiere significar con "tener presente".

Si un niño que trata de recitar un verso se equivoca, en todo o en parte, no diremos que lo ha recitado. Tampoco citar erróneamente es citar algo. Si se nos dice que alguien ha deletreado o interpretado una palabra, no es adecuado preguntar "¿y lo hizo bien?", debido a que no la habría deletreado o interpretado si hubiera intentado hacerlo y lo hubiera hecho mal. Por supuesto que existen usos de esos verbos en los que tienen la misma fuerza que "tratar de deletrear" o "tratar de interpretar". En estos usos pueden ser calificados, con sentido, usando "exitosamente".

"Recordar", excepto cuando significa "tratar de recordar", es, también, un verbo de éxito. "Recordar sin éxito" y "recordar incorrectamente" son frases ilegítimas. Pero esto no implica que tengamos una facultad privilegiada que nos lleve a destino sin necesidad de preocuparnos. Sólo significa que si, por ejemplo, nos representamos determinados episodios de una manera distinta de como ocurrieron en realidad, no estamos recordándolos, así como no citamos lo que otro ha dicho si le adscribimos palabras que no pronunció. Recordar es algo que, a veces, nos cuesta mucho trabajo y que, a menudo, no podemos realizar. También, a menudo, no sabemos si lo hemos logrado o no. Es así como podemos pretender que hemos recordado algo y darnos cuenta, después, de que no era así. Pero aunque "recordar" es un verbo de éxito, no es un verbo de búsqueda o de prueba. De manera parecida a "recitar", "citar", "describir" e "imitar" es un verbo de demostración o está emparentado con verbos de esta clase. Recordar con facilidad no es ser un buen investigador, sino ser hábil en mostrar cosas. Es una aptitud narrativa, si es que "narrativa" va a cubrir, no sólo los casos de representación no prosaica, sino también los de representación prosaica. Esta es la razón de por qué describimos los recuerdos como relativamente fieles, vividos y exactos y no como originales, brillantes o agudos. Tampoco decimos que alguien es "inteligente" u "observador" simplemente porque recuerde bien las cosas. La persona aficionada a contar anécdotas no es una especie de detective.

## IX EL INTELECTO

### (1) INTRODUCCIÓN

HE dicho muy poco, hasta este momento, acerca de la "razón", el "intelecto" o el "entendimiento", acerca del pensamiento, del juicio, de la inferencia o de la concepción. Lo poco que he dicho ha tenido, más bien, un carácter deflacionario debido a que he argumentado, a menudo, contra la suposición común de que adjetivos tales como "intencional", "habilidoso", "cuidadoso", "ambicioso" y "voluntarioso", implican como un pre-requisito causal el acaecimiento de operaciones cogitativas o teóricas. He dejado quizás la impresión de que, dado que las operaciones en las que consiste planear algo o teorizar pueden ser caracterizadas de intencionales, habilidosas, cuidadosas, voluntarias, etc., considero tales operaciones como meras ocupaciones transitorias, parecidas a ocupaciones tales como hacer nudos, seguir una canción o jugar a las escondidas.

Esta democratización de los funcionarios de una antigua *élite* habrá parecido más escandalosa debido a que he usado tan extendido de usar "mente" y "mental" como sinónimos de "el intelecto" e "intelectual". Resultaría demasiado idiomático preguntar a un profesor qué tipo de mente tiene el candidato a un cargo docente, cuando todo lo que se requiere es saber de qué manera se desempeña en tareas académicas. La persona que formula la pregunta se sorprendería si se le respondiera que el candidato es amigo de tener animales, tímido, amante de la música y muy capaz.

Ha llegado el momento de discutir ciertas características de los conceptos referentes, específicamente, a facultades, propensiones y actividades intelectuales. Se comprobará que los mismos tienen una primacía de cierto tipo, pero nunca la anterioridad causal que se les ha postulado.

### (2) LA CARACTERIZACIÓN DEL INTELECTO

Se tiende a describir el intelecto, con conciencia, o sin ella, de la metáfora, siguiendo determinados modelos. A veces, se habla del "intelecto" como si

fuera un órgano especial, y los intelectos poderosos o débiles son asimilados a los ojos o bíceps. A veces se habla del "entendimiento" como si fuera una empresa editora que vende sus libros por medio de comerciantes al por menor. Y a veces se habla de la "razón" como si fuera un conferenciante o magistrado de gran sabiduría que comunica al auditorio lo que sabe, ordena o recomienda. No debemos preocuparnos por argumentar que estos y otros modelos similares son inadecuados para proveer los términos necesarios. Pero existe una promesa no explícita en todos estos modelos contra la que debemos ponernos en guardia desde el comienzo. Podemos decir con exactitud cuáles son las cosas que la fortaleza o debilidad de los ojos o de los bíceps nos permiten hacer o impiden que hagamos. Podemos decir qué publica o qué no publica una casa editora. Y podemos decir, también, qué sostuvo y qué no sostuvo un conferenciante en una conferencia particular. Pero si se pregunta por las acciones y reacciones humanas que deberían clasificarse como intelectuales, se carece de criterios similares. Por cierto que los cálculos matemáticos lo son, pero ¿qué ocurre si están plagados de errores o de meros aciertos, o han sido llevados a cabo maquinalmente? Los argumentos retóricos también lo son, pero ¿qué ocurre si están motivados por el deseo de defender una causa injusta? Filosofar lo es, pero ¿qué pasa si el pensar filosófico es mera expresión de deseos? Reunir y relacionar hechos también lo es, pero ¿qué decir si se los colecta al azar y se los relaciona de cualquier manera?

Según ciertos puntos de vista, es una propiedad definitoria de las operaciones mentales que estén regidas por el propósito de descubrir la verdad. Pero el bridge y el ajedrez son juegos de tipo intelectual en los que el propósito de llevar a cabo operaciones intelectuales es obtener la victoria y no descubrir algo. Los ingenieros y los generales planifican empleando su cabeza, pero no persiguen obtener conocimientos. El legislador tiene que pensar en términos abstractos y de manera sistemática, pero su actividad no se manifiesta en teoremas sino en leyes. Por el contrario, las reminiscencias de un anciano pueden comprender una enorme cantidad de verdades aunque dudaríamos en otorgarles nada más que un carácter intelectual mínimo. Los ancianos no piensan en lo que ocurrió; es el pasado el que vuelve a ellos. Tampoco calificamos de intelectuales a los descubrimientos que incesantemente realiza un niño observador por medio de sus ojos, oídos, nariz, lengua y dedos. No gana becas en base a ellos.

Tampoco se hacen más nítidos los límites entre lo que es y lo que no es intelectual al apelar a la noción de pensamiento, debido a que

"pensamiento" no solamente es tan vago como "intelectual", sino que tiene ciertas ambigüedades propias. En cierto sentido, el verbo "pensar", es sinónimo de "creer" y "suponer". Es posible, pues, que una persona piense un gran número de tonterías y que, en otro sentido, piense muy poco. Tal persona sería, a la vez, crédula e intelectualmente ociosa. Existe otro sentido según el cual puede decirse que una persona "piensa mucho en lo que hace", como cuando presta mucha atención – por ejemplo – a lo que está ejecutando en el piano. Si se le pregunta qué premisas ha tomado en cuenta, qué conclusiones ha extraído o, en otras palabras, qué pensamientos ha tenido, podría responder adecuadamente: "Ninguna. No he tenido tiempo ni interés en producir o manipular alguna proposición. Estaba concentrado en lo que hacía y no en especular sobre ciertos problemas o en indicarme a mí mismo la manera de tocar el piano."

Se dice, a veces, que "proceso intelectual" o "pensamiento" significa – en el sentido especial que se requiere – una operación con símbolos como son, por excelencia, las palabras y las oraciones. "Al pensar, el alma se habla a sí misma". Pero esto es demasiado amplio o demasiado estrecho. El niño que recita maquinalmente las tablas de mutiplicar, realiza una especie de proceso controlado, pero sin atender al significado de sus palabras y oraciones. No usa las expresiones, sino que las repite, igual que las podría repetir un loro. Tampoco es adecuado decir que una persona piensa cuando maneja expresiones con intención y atención. Porque si un niño tuviera que construir una frase utilizando como material las estrofas de un canto infantil, podría trabajar empeñosamente sin tener idea del significado de las oraciones que lo componen. Tampoco sería adecuado sostener que pensar consiste en construir complejos de expresiones como vehículos de significados específicos, porque admitimos que una persona está pensando si sigue, meramente, las expresiones que otro emite. En tal caso, no expresa su propias ideas sino que obtiene ideas a través de las palabras de otra persona.

Por otra parte, tenemos que admitir que una persona lleva a cabo operaciones intelectuales genuinas aun cuando no use ningún tipo de expresiones, ya sean palabras, símbolos, diagramas, etc. Normalmente, admitiríamos que al deshacer el enredo de un ovillo de lana, o estudiar sobre el tablero la situación de las blancas o de las negras, o al tratar de ubicar una pieza en un rompecabezas, estamos pensando, aun cuando no llevemos a cabo simultáneamente ningún soliloquio silencioso.



Por último, debe señalarse nuevamente que, en esta cuestión, tiene importancia la diferencia que hemos formulado entre la forma de hablar espontánea y la forma de hablar estudiada. En nuestras conversaciones cotidianas decimos lo primero que se nos ocurre, sin considerar previamente lo que decimos ni cómo lo decimos. No nos vemos frente a la necesidad de probar nuestras afirmaciones, ni de elucidar las conexiones que existen entre ellas, o de manifestar qué fin persiguen nuestras preguntas o nuestros halagos. Nuestra manera de hablar es espontánea, no meditada. No es un trabajo y no pretende que se la recuerde o que se la grabe. Pese a ello, nuestras afirmaciones tienen valor y el interlocutor las comprende y responde a ellas de manera apropiada.

Ésta no es la manera de hablar que tenemos presente cuando decimos que alguien está juzgando, considerando, razonando o pensando algo. No juzgamos las aptitudes intelectuales de una persona por todo lo que dice, sino por aquello que dice cuando habla cuidadosa, disciplinada y seriamente, cuando su tono de voz es el propio de los días de trabajo y no el de los días de fiesta. Sin embargo, juzgamos en parte las aptitudes intelectuales de una persona por las bromas que hace o que aprecia, aunque pertenezcan a su forma de hablar de los días de fiesta. Los teóricos se inclinan a pensar que la diferencia entre la forma de hablar espontánea y la forma de hablar estudiada es sólo de grado, de modo que nuestra forma de hablar refleja siempre los mismos procesos intelectuales. Pero, en la práctica, sólo tomamos en cuenta la segunda cuando tratamos de valorar la cordura, perspicacia e inteligencia de una persona. No consideramos que todo uso inteligente de expresiones sea pensamiento, sino sólo aquél que supone cierta laboriosidad. No pensamos que la forma de hablar espontánea sea una manera de planificar o de teorizar de nivel inferior, y hacemos bien en creerlo así. La forma de hablar corriente no tiene por objeto presentar las teorías o planes de alguien. Tampoco creemos que pasear y tararear sean trabajos livianos. Pero, después de todo, ¿tiene alguna importancia que todas las tentativas de ofrecer una definición precisa de "intelectual" y de "pensamiento", fracasen de un modo u otro? Sabemos muy bien cómo distinguir las áreas urbanas de las rurales, el juego del trabajo, la primavera del verano, y no nos preocupamos al descubrir casos marginales no decidibles. Sabemos que resolver un problema matemático es una tarea intelectual, que buscar un dedal no lo es, y que encontrar la palabra correcta en un juego de palabras cruzadas se encuentra entre

ambas. El bridge es un juego intelectual, sacar la carta más alta no lo es, y el siete y medio ocupa un lugar intermedio. Tampoco nos preocupamos por el hecho de que diariamente descubramos que el uso de los conceptos referentes al intelecto y al pensamiento presenta un número moderado de casos marginales.

Por cierto que esto no interesa para determinados propósitos. Pero, a nosotros nos interesa mucho. Significa que el mismo error está presente en las viejas teorías que hablaban de la razón, el intelecto o el entendimiento como "facultades" específicas u órganos ocultos, y en las nuevas teorías que hablan de los procesos intelectuales específicos de juzgar, concebir, suponer, razonar, etc. Pretenden conocer las características que permiten identificar cosas, que no siempre pueden identificar. No siempre sabemos cuándo se aplican y cuándo no se aplican las marcas de fábrica de la epistemología.

Comencemos otra vez. Hay una idea que ronda la cabeza de la gente cuando contrasta las facultades y comportamientos intelectuales con otras facultades y comportamientos: la idea de enseñanza. Las facultades intelectuales son aquellas que se desarrollan en base a lecciones y que se comprueban con exámenes. Las tareas intelectuales son las únicas o la mayoría *de* las tareas que puede llevar a cabo quien ha recibido la enseñanza correspondiente. Los intelectuales son las personas que han gozado de la más elevada educación, y la forma de hablar intelectual es una forma de hablar constructiva. Las mañas naturales o no enseñadas, no son ubicadas junto a la aptitud intelectual; y ciertas actividades que se aprenden principalmente por imitación, como patinar y conversar, no se describen como realizaciones intelectuales.

Es obvio: 1) que nadie puede entender o usar lenguaje con fines didácticos si no ha aprendido antes a entender y a usar lenguaje para conversar, y 2) que el lenguaje usado con fines didácticos es un tipo de lenguaje no espontáneo o estudiado. Es el lenguaje por medio del cual se imparte la enseñanza y que es, en algún grado, producto de la enseñanza. Tiene sus formas propias de adiestramiento y no se lo habla o escribe en el estilo del lenguaje espontáneo. Se lo emite magistralmente. Y aunque se haga ostentación de un estilo espontáneo, sería inapropiado recibirlo como tal, de modo que cabe reconocerlo como fraudulento. La maestra sólo está fingiendo que ella y sus alumnos no están realmente trabajando. Más

adelante veremos que detrás de esta manera aparentemente trivial de separar lo que es intelectual de lo que no lo es —en términos del aparato académico mediante el cual se aprenden ciertas cosas— existe algo muy importante.

Es necesario discutir ahora algunos de los conceptos referentes al pensamiento y al proceso de pensamiento. Debemos distinguir claramente entre el sentido en que decimos que alguien está pensando y el sentido en que decimos que piensa en tal o cual cosa. Esto es, entre el sentido de "pensamiento" según el cual el pensamiento puede ser arduo, prolongado, intermitente, descuidado, o inútil, y el sentido según el cual los pensamientos de una persona pueden ser verdaderos, falsos, válidos, falaces, abstractos, compartidos, impresos, o no impresos. En el primer sentido hablamos de la tarea que, a veces, lleva a cabo una persona. En el segundo hablamos de los resultados de tal tarea. La importancia de trazar esta distinción reside en que es bastante corriente describir la tarea de pensar cosas con términos' tomados prestado de las descripciones que corresponden a sus resultados. Oímos hablar de que la gente hace cosas tales como juzgar, abstraer, incluir, deducir, inducir, predicar, etc., como si se tratara de procesos observables que las personas realizan realmente en determinados momentos de sus reflexiones. Y como no observamos que los demás lleven a cabo tales actos, ni tampoco los observamos en nosotros mismos, nos vemos llevados a aceptar que dichos actos son acaecimientos subterráneos que sólo pueden descubrirse mediante las inferencias y trucos de los epistemólogos. Estos expertos parecen afirmar que hacemos esas cosas, de una manera similar a como los fisiólogos afirman la existencia de procesos digestivos o cerebrales de los que no tenemos conocimiento inmediato. De esta manera, nuestros intelectos deben ser órganos descarnados, dado que los para-fisiólogos pueden llegar a descubrir tantas cosas acerca de su funcionamiento clandestino.

Espero mostrar que las palabras "juicio", "deducción", "abstracción", etc., pertenecen a la clasificación de los productos del pensamiento y que son interpretadas erróneamente cuando se considera que denotan actos en los que consiste pensar. No pertenecen al vocabulario de las biografías sino al de la crítica de libros, conferencias, discusiones e informes. Pertenecen al vocabulario de los jueces y no al de los biógrafos.

### (3) LA CONSTRUCCIÓN, EL DOMINIO Y LA UTILIZACIÓN DE TEORÍAS

Aunque hay muchas actividades, tanto juegos como trabajos, que describimos como intelectuales sin implicar que el propósito que persiguen es el descubrimiento de verdades, hay razones suficientes para considerar una familia especial de actividades que persiguen ese propósito. Digo "familia de actividades" dado que nada se gana pretendiendo que Euclides, Tucídides, Colón, Adam Smith, Newton, Linneo, Porson y el obispo Butler hacían todos lo mismo.

La tarea por la que cada uno de estos hombres logró su reputación puede denominarse "construcción de teorías", aunque la palabra "teoría" tiene numerosos significados. Las teorías de Sherlock Holmes no se construyeron siguiendo los mismos métodos que las de Marx, ni tampoco su utilidad y aplicaciones eran similares a las de Marx. Ambos concordaron en enunciar sus teorías en una prosa didáctica.

Antes de decir algo más específico acerca de las operaciones o procesos propios de la construcción de teorías, debemos considerar qué significa decir que alguien *tiene* una teoría. Construir una teoría es tratar de obtener una teoría, pero tener una teoría es haberla obtenido y no haberla olvidado. Construir una teoría es viajar; tener una teoría es haber llegado a destino.

Tener una teoría no es, en sí mismo, hacer o elegir algo, así como tener una lapicera no es estar escribiendo con ella. [Tener una lapicera es estar en condiciones de escribir si la ocasión lo requiere; y tener una teoría o un plan es estar preparado a enunciarlo o a aplicarlo si las circunstancias lo hacen necesario. La tarea de construir una teoría o plan, es la tarea que persigue llegarla estar preparado de esa manera.

He dicho que el poseedor de una teoría está preparado a enunciarla o si no, a aplicarla. ¿En qué consiste la distinción? Estar en condiciones de enunciar una teoría es ser capaz de ofrecer respuestas adecuadas a todos — incluyendo al sujeto— los que desean o necesitan aprender, o aprender

mejor, en qué consiste la teoría, esto es, en emitir —verbalmente o por escrito— una versión inteligible de las conclusiones de la teoría, de los problemas que soluciona y, quizás, de las razones que llevan a aceptarla rechazando otras respuestas rivales.

Poseer una teoría supone ser capaz de dictar clases acerca de ella. El oyente inteligente llegará también a poseerla o, si es lo suficientemente sutil, a entenderla sin adoptarla. Pero las teorías, lo mismo que los planes, no se construyen meramente con el objeto de poder describirlas. El fin principal que se persigue al ofrecer esos ejercicios didácticos, a sí mismo o a los demás, es prepararse para poder utilizar esas lecciones en fines didácticos ulteriores. Colón no realizó sus viajes para poder agregar algo a lo que se decía en las lecciones sobre temas geográficos. Poseer una teoría o plan no es meramente ser capaz de decir en qué consiste. Ser capaz de describir una teoría es, de hecho, ser capaz de hacer una cosa, a saber, su exposición didáctica. El dominio de los teoremas de Euclides no reside meramente en la posibilidad de citarlos, sino también en la posibilidad de contestar objeciones y de determinar con su ayuda la medida de los campos.

No hay una respuesta única a la pregunta "¿cómo es que una teoría se transforma en versiones que no son puramente didácticas?" Las teorías de Sherlock Holmes tuvieron como objeto ser utilizadas en la captura y condena de los delincuentes, en malograr planes criminales y en obtener la libertad de los inocentes. También podrían haber tenido como objeto ser utilizadas como ejemplos demostrativos de una técnica de investigación policial efectiva. Las teorías fueron aplicadas en tanto se hicieron deducciones a partir de ellas, se arrestaron delincuentes y se dejó en libertad a los inocentes en base a ellas. Las teorías de Newton fueron utilizadas cuando se efectuaron predicciones y retrodicciones correctas en base a ellas, cuando se diseñaron nuevas máquinas que respondían a ellas, cuando se dejó de lado la idea de construir una máquina de movimiento perpetuo, cuando se abandonaron otras teorías o se las interpretó con su ayuda, cuando se publicaron libros y se ofrecieron conferencias que permitieron a los estudiosos aprenderlas en todo o en parte y, por último, cuando algunas o todas las técnicas usadas por Newton para construir teorías fueron aprendidas en base a su ejemplo y aplicadas exitosamente en nuevas investigaciones. Ser newtoniano no consistió en decir lo que Newton había dicho, sino en decir y hacer lo que habría dicho y hecho. Poseer una teoría es estar preparado para

realizar una gran variedad de tareas, algunas de las cuales consisten en enseñar. Y enseñar algo a alguien —se trate de uno mismo o de otro—, es a su vez prepararlo para realizar distintas tareas, algunas de las cuales consistirán en enseñar.

En consecuencia, podríamos decir que al teorizar el alma se prepara a sí misma *Inter alia*, para hablar o escribir didácticamente; y que los beneficios que recibe el sujeto consisten en adquirir la aptitud de actuar y reaccionar de variadas maneras, algunas de las cuales serán actividades de tipo didáctico. Esto pone de manifiesto, en parte, qué es lo que está mal en la idea de que la razón es meramente la facultad de dar y recibir peroratas didácticas. Algunos de los procesos aprendidos se manifestarán, por cierto, de esta manera, debido a que una de las cosas que se aprenden al escuchar con atención lo que se nos enseña es decir las mismas cosas, o cosas parecidas, con el mismo efecto o, por lo menos, a hablar de la misma manera. El recluta aprende, como mínimo, las palabras que componen las órdenes y la manera en que las emiten los oficiales. Una clase sobre algo es, también, una clase sobre la manera de dar y recibir clases de ese tipo. Al transmitir sus enseñanzas acerca de las estrellas, péndulos y telescopios, Galileo enseñó también con su ejemplo, cómo hablar científicamente acerca de otros temas.

Hablemos ahora de la forma en que se construyen las teorías. En primer lugar, no restrinjo esta frase a los estudios que, como la matemática, la ciencia del derecho, la filología y la filosofía, se pueden llevar a cabo en un sillón o en un escritorio. Colón no podría haber descrito la costa oeste del Atlántico si no hubiera viajado hasta ella. Képler no podría haber ofrecido sus leyes acerca del sistema solar si, de la misma manera que Tycho Brahe, no hubiera dedicado muchas horas de labor al estudio visual del cielo. Sin embargo, distinguimos las teorías que finalmente construyeron y transmitieron verbalmente o por escrito a los demás, de los esfuerzos y observaciones sin las cuales no podrían haberlas construido. La formulación de sus teorías comprende referencias a los procedimientos seguidos y a las observaciones realizadas, pero no comprende ni esos procedimientos ni esas observaciones. Los resultados de la observación pueden ser expresados en prosa, pero investigar no consiste solamente en utilizar lapiceras, sino también microscopios, telescopios, balanzas y galvanómetros, correderas y papel de cúrcuma.

En segundo lugar, al hablar de construir teorías no me refiero únicamente a los ejemplos clásicos de descubrimientos famosos, sino a una clase de tareas en la que participan, en algún grado y en alguna ocasión, todas las personas que poseen cierta educación. El ama de casa que está tratando de descubrir si la alfombra servirá para determinada habitación, está ocupada en una actividad teórica poco ambiciosa. Investiga algo y los resultados obtenidos podrán enunciarse. Tanto lo que le comentará a su marido como lo que hará con la alfombra mostrará el resultado final de la teoría, dado que la actividad realizada con el metro, papel y lápiz la prepara para ubicar la alfombra de una manera y no de otra, y para decir a su marido que la alfombra debe ir o no en la sala, porque tiene tal o cual medida y la sala tiene tal o cual otra. También uso la palabra "teoría" para cubrir cualquier tipo de investigación sistemática, con prescindencia de que la misma dé como resultado un sistema deductivo. El relato que un historiador hace del desarrollo de una batalla, constituye la teoría correspondiente a la misma.

Cuando un labrador abre una senda en el monte puede caminar por él con facilidad. Para eso hizo la senda. Pero la tarea de hacer la senda no consistió en el proceso de caminar fácilmente, sino en medir el terreno, cavar, acarrear grava, alisar la tierra y desagotar el agua. El labrador cavó y alizó la tierra cuando todavía no había una senda, y lo hizo para poder caminar con facilidad sin tener que cavar o alisar la tierra. De manera similar, la persona que posee una teoría puede exponerla a Sí mismo o a los demás, en todo o en parte. Puede —por decirlo así— caminar fácilmente en prosa por cualquier parte de ella. Pero la tarea de construir la teoría consistió en abrir sendas donde no las había. El objeto de la analogía es el siguiente. Los epistemólogos han descrito con frecuencia las tareas propias de la construcción de teorías en términos adecuados únicamente para la presentación o la enseñanza de una teoría que ya se poseía; como si, por ejemplo, el conjunto de proposiciones que constituyen los *Elementos* de Euclides reflejaran una sucesión paralela de pasos teóricos dados por Euclides en ocasión de efectuar sus descubrimientos geométricos. Esto es, como si lo que Euclides podía hacer cuando tenía su teoría lo hubiera podido hacer en oportunidad de construirla. Pero esto es absurdo. Por otra parte, los epistemólogos adoptan —a veces— el punto de vista contrario y describen lo que Euclides hizo al transmitir su teoría como si fuera un nuevo brote de la tarea teórica original. Esto también es absurdo. Estos epistemólogos

describen la actividad de utilizar una senda como si fuera la actividad de abrirla; los otros describen la actividad de abrir una senda como si fuera un caso de utilización de una senda.

Ahora bien. Así como el labrador se esfuerza en abrir la senda para que el terreno le permita caminar sin esfuerzo, la persona que se esfuerza en construir una teoría se prepara a sí misma –entre otras cosas– para exponer sin esfuerzo la teoría obtenida. Su actividad teórica es una autopreparación –entre otras cosas– para realizar una tarea didáctica que no es ya una autopreparación sino la preparación de otros estudiosos. Por supuesto que hay situaciones intermedias. Hay un momento en el que un pensador posee una teoría aunque sin haberla completado a la perfección. Hay lugares en los que todavía resbala, se tambalea o vacila. En ese momento, repasará la teoría –o partes de ella– mentalmente o escribiéndola sobre el papel, sin la soltura que da la práctica reiterada ni con la laboriosidad que exige la construcción original. Es como el labrador, a quien el estado de la senda le exige todavía caminar pesadamente para ir eliminando las desigualdades que quedan. Así como el labrador camina por la senda y, al mismo tiempo, prepara el terreno para poder transitarla con mayor facilidad, el pensador está utilizando el dominio parcial de su teoría y, al mismo tiempo, adiestrándose para dominarla a la perfección. Decirse la teoría a sí mismo le impone, todavía, algún esfuerzo, y uno de los fines de tal esfuerzo es prepararse para poder decírsela a sí mismo sin esfuerzo.

Cuando se nos dice que el uso específico de una oración indicativa refleja un acto de "juicio" o la "formulación de un juicio", y que el uso específico de una oración indicativa que contiene "si", "entonces" y "en consecuencia" refleja un acto de "razonamiento", de "inferencia", o "la extracción de una conclusión a partir de determinadas premisas", debemos preguntar si tales usos específicos de las oraciones indicativas se producen cuando la persona que las emplea está construyendo su teoría o cuando ya posee su teoría y la está comunicando verbalmente o por escrito, en prosa y con la facilidad que proporciona una práctica adecuada. ¿Son los conceptos, los juicios y las inferencias, o en términos generales, son los pensamientos, procesos del tipo de hacer sendas o procesos del tipo de utilizar sendas, esto es, procesos del tipo de mostrar una senda o de enseñar en qué consiste una senda? ¿Son pasos o etapas en el aprendizaje de algo, o partes de la lección que enseñamos una vez que la hemos



aprendido? Es tautológico decir que el científico que domina a fondo su teoría puede exponerla sin ningún esfuerzo; porque no tiene que estudiar lo que dice, o bien no podría describirse como dominando a fondo su teoría. El científico camina por terreno conocido, y no está abriendo una nueva senda. Este empleo inmediato y ordenado de oraciones indicativas simples o complejas, es muy diferente de las trabajosas idas y venidas que constituyen la probablemente elaborada construcción de la teoría. Es esto último lo que lo ha preparado para poder enunciar con facilidad los elementos de su teoría. De tal manera, debemos decidir si los actos de concebir, juzgar y extraer conclusiones a partir de ciertas premisas deben ubicarse en la tarea exploratoria del teórico o en sus actividades expositivas; en la etapa de adquisición del conocimiento o en la de transmitir lo que sabe. ¿Dónde debemos buscar los actos judicativos y las inferencias del detective? ¿En sus informes o en sus investigaciones?

He dicho antes que debemos plantearnos esta pregunta, aunque de hecho los epistemólogos no llegan a darse cuenta de que la misma exista. Lo que comúnmente hacen es clasificar los elementos de las teorías didácticamente expuestas por los teóricos que se manejan fácilmente con ellas, y postular otros elementos –que son una contrapartida de aquellos– que deben haber ocurrido como episodios en oportunidad de construirlas. Al encontrar premisas y construcciones entre los elementos de las teorías expuestas, postulan "actos cognoscitivos" separados y previos; y al encontrar razonamientos entre los elementos de las teorías expuestas, postulan procesos previos que consisten en pasar de premisas "cognoscitivas" a conclusiones del mismo tipo. Espero poder mostrar que esos procesos intelectuales que postulan los epistemólogos son dramatizaciones para-mecánicas de los elementos de las teorías concluidas y expuestas didácticamente.

No estamos negando que al teorizar no se produzcan soliloquios o coloquios, cálculos correctos o incorrectos en el papel o en la cabeza, proyectos provisionales que se reemplazan por otros en el pizarrón y ante los ojos de la mente, preguntas, careos, debates y comprobaciones experimentales. Sin duda que algunos de estos elementos no funcionan como informes parciales autotransmitidos referentes a subteorías ya terminadas, sino como una parte de las ejercitaciones mediante las cuales nos preparamos para llegar a obtener teorías que todavía no poseemos. Digo, por ejemplo, una cantidad de cosas con carácter provisional, y si veo que pueden resultar interesantes, las repito una y otra vez como si

estuviera ensayando, para irme acostumbrando a las ideas. Mediante esta práctica me preparo para trabajar más tarde con ellas, en el supuesto que sean relevantes, o para apartarse de ellas, en el supuesto que no lo sean. Me doy a mí mismo órdenes, me formulo reproches y me doy aliento; me propongo preguntas punzantes en un tono de voz magistral para evitar que deje de lado los problemas aburridos o difíciles. Pero este tipo de formas expresivas, utilizadas de esta manera, no pueden ser descritas como expresando juicios o inferencias, en el sentido de constituir una exposición didáctica de las conclusiones alcanzadas o de los razonamientos que se ha conseguido dominar. Tampoco formarán parte de la formulación de la teoría cuando se la publique, de la misma manera que las notas puestas con lápiz, las observaciones y recomendaciones que el maestro escribe en el margen del cuaderno del discípulo no se reproducirán en su enunciación final de la teoría. Estas formas expresivas constituyen, en parte, el andamiaje que se utiliza al teorizar y, en consecuencia, no forman parte del edificio que resulta de dicha actividad. Tampoco los soldados se gritan a sí mismos, o se dicen para sí, las ejercitaciones de rutina llevadas a cabo en el cuartel.

#### (4) *EL USO ADECUADO E INADECUADO DE LOS TÉRMINOS EPISTEMOLÓGICOS*

El glosario de los términos con que se hace referencia, tradicionalmente, a las facultades y operaciones intelectuales comprende palabras y frases como "juicio", "razonamiento", "concebir", "idea", "idea abstracta", "concepto", "formular juicios", "inferir", "extraer una conclusión a partir de determinadas premisas", "incluir", "generalizar", "inducir", "cognición", "aprehensión", "intelección" y "pensamiento discursivo". Estas expresiones no son empleadas por el hombre común, sino por los teóricos, como si con su ayuda —y no fácilmente sin ella— pudieran ofrecer descripciones correctas acerca de lo que hace una persona en determinado momento. Como si, por ejemplo, Fulano pudiera y debiera ser descrito — a veces — despertando y comenzando a juzgar, concebir, incluir o abstraer, o tardando más de tres segundos en aprehender algo o en pasar de las premisas a la conclusión, o sentándose en un parque silbando y deduciendo al mismo tiempo, o intuyendo algo momentos antes de haber tosido.

Es probable que la mayoría de las personas sientan vagamente que hay un matiz de irrealidad en todas estas anécdotas biográficas. Las descripciones acerca de sí mismo que formula Fulano, no contienen tales términos, ni tampoco otros términos que pudieran traducirse a ellos. ¿Cuántos actos cognoscitivos llevó a cabo antes del desayuno, y qué sensación experimentó al ejecutarlos? ¿Le produjeron cansancio? ¿Gozó mucho al pasar de las premisas a la conclusión, lo hizo con cuidado o precipitadamente? ¿Detuvo su desayuno el paso de las premisas a la conclusión? ¿Cuándo fue la última oportunidad en que formuló juicios o se formó una idea abstracta? ¿Qué ocurrió cuando lo hizo? ¿Quién le enseñó a hacerlo? ¿Es concebir un proceso rápido o gradual, fácil o difícil, puede hacerse abúlicamente o puede evitar hacérselo? ¿Cuánto tiempo le llevó generalizar? ¿Fueron las últimas etapas de la generalización similares o distintas a las primeras? ¿Fue como si mirara a algo distraídamente o como si lo examinara con cuidado? Estas preguntas, que pueden responderse fácilmente y con seguridad respecto de episodios de la vida común, no tienen respuesta cuando se trata de los episodios que los epistemólogos suponen que el sujeto debe ser capaz de describir.

Más aún. Los actos y procesos cognoscitivos que se postulan, deben tener lugar detrás de puertas cerradas con llave. No podemos observarlos ubicándonos en la vida de Fulano. Sólo él puede dar cuenta de su acaecimiento, aunque por desgracia nunca divulga tales cosas. Y la causa de por qué esos episodios no se divulgan, es muy clara. Las anécdotas biográficas que se relatan en esos términos, son mitos, lo que significa que dichos términos –o algunos de ellos– poseen un uso propio que se desvirtúa cuando se los emplea en anécdotas referentes a lo que la gente hace o padece en determinado momento. En consecuencia, ¿cuál es su uso adecuado? Y, ¿qué es lo que está mal respecto de su empleo en las descripciones de lo que la gente hace o padece?

Cuando leemos el trabajo impreso de un científico, o el informe escrito a máquina de un detective, o cuando escuchamos la conferencia de un historiador referente a una campaña bélica, nos vemos confrontados con argumentos que pueden denominarse "inferencias" o "razonamientos", con conclusiones que pueden denominarse "resultados" o "juicios", con términos abstractos que puede decirse que significan "ideas abstractas" o "conceptos", con enunciados de pertenencia de clase que puede decirse que son o que significan "inclusiones". La anatomía comparativa de los

miembros, articulaciones y nervios que forman los enunciados de una teoría ya construida, constituye un estudio necesario y los términos en base a los cuales se clasifica a esos elementos son indispensables para la discusión de la verdad y consistencia de una teoría particular y para la comparación de los métodos de las distintas ciencias.

Se nos puede preguntar, entonces, por qué, si es legítimo caracterizar de tal manera los elementos de una teoría publicada, no es legítimo describir de igual forma los elementos correspondientes de la actividad de teorizar. Si el enunciado impreso de una teoría supone la impresión de los enunciados correspondientes a premisas y conclusiones, ¿por qué no decir que la concepción de una teoría supone actos cognoscitivos que corresponden a premisas y conclusiones? Si hay un argumento en un libro, ¿no debe haber acaso un elemento de implicación cognoscitiva en la biografía del científico que ha descubierto lo que la teoría sostiene? Si el informe de un detective contiene un término abstracto como "coartada", ¿no debe haber tenido lugar, en el curso de la investigación, un episodio interno que consistió en tener la idea abstracta de "coartada"? Por cierto que las teorías impresas en libros o expuestas en parainfos son como las huellas dejadas por una pisada. Es legítimo usar directamente los predicados aplicables a una huella, para describir el pie que la produjo, e inferir, partiendo de predicados correspondientes a la huella, predicados diferentes aunque coordinados a los anteriores, que corresponden al pie. De modo que, ¿por qué no podemos caracterizar de la misma manera las operaciones que corresponden al teorizar, utilizando predicados transferidos o inferidos de su exteriorización? ¿Qué causas diferentes podrían haber tenido tales efectos?

Esta última pregunta, que he puesto tendenciosamente en boca de los defensores de la tradición que estoy criticando, revela la naturaleza del mito. Éste es una variante del viejo mito causal que ya he discutido y rechazado. Se trata de la hipótesis para-mecánica aplicada específicamente a trozos discretos de prosa didáctica que constituyen los enunciados de la teoría.

Deben existir –podría sostenerse– procesos internos especiales de abstracción, inclusión y juicio, porque ¿de qué otra cosa podrían ser efectos los términos abstractos de las teorías que se han publicado, las frases que afirman pertenencia a una clase y sus conclusiones? Deben

existir operaciones privadas de pensamiento discursivo, porque ¿cuál sería la causa de los pasajes en prosa que aparecen en las conferencias públicas, en los trabajos impresos? O, para poner de manifiesto esta observación de tipo para-mecánico, empleando el privilegiado verbo "expresar", deben existir actos mentales que consisten en pasar de las premisas a la conclusión, porque las oraciones que contienen "en consecuencia" y "entonces" poseen significado y, por lo tanto, deben expresar operaciones cognoscitivas que son su contrapartida en la mente del científico. Toda expresión significativa posee un sentido, de modo que cuando se usa una expresión su significado debe acaecer de alguna manera, pudiendo hacerlo únicamente bajo la forma de un pensamiento que tiene lugar en la corriente de la conciencia del que habla o escribe. Es de presumir que si los epistemólogos hubieran prestado tanta atención a los cálculos aritméticos y algebraicos como la que han prestado a las demostraciones geométricas, hubieran tenido que usar —para ser consistentes— argumentos análogos para probar el acaecimiento detrás de nuestra postulada "cortina de hierro", de los procesos mentales de sumar, restar, multiplicar y dividir, y se nos ha dicho que junto a actos mentales como concebir, juzgar e inferir, existen también actos mentales cognoscitivos de sumar y restar. Se nos habría atribuido, aun, la "facultad del mínimo común múltiplo" y la de las "ecuaciones cuadráticas". ¿De qué otras facultades mentales podrían ser expresión externa las operaciones para hallar el mínimo común múltiplo o las ecuaciones cuadráticas que escribimos o que nos dictan?

No necesitamos analizar los defectos generales que presenta la hipótesis para-mecánica. Pero nos detendremos a considerar algunas cuestiones que plantea su aplicación a las operaciones intelectuales. En primer lugar, aunque es verdadero —debido a que es tautológico— decir que cuando usamos correctamente expresiones significativas, éstas tienen un sentido particular, esto no nos autoriza a preguntar ¿cuándo y dónde tiene lugar ese sentido? Un oso puede ser guiado por su cuidador y la huella de un pie debe haber sido impresa por un pie, pero decir que una expresión tiene significado no es decir que es guiada por un cuidador fantasmal llamado un "sentido" o un "pensamiento", o que, es un rastro público que ha dejado un pie inaudible e invisible. Comprender una expresión no es inferir una causa que no se puede observar. El hecho mismo de que toda expresión se formula para que pueda ser comprendida por cualquiera, muestra que el sentido de la expresión no

puede ser descrito como siendo, o perteneciendo a un evento, que sólo una persona podría conocer. La frase "el tal y cual que una expresión significa" no describe una cosa o un acaecimiento, y, *a fortiori* no describe una cosa o un acaecimiento ocultos.

En segundo lugar, la sugerencia de que para que una persona use una palabra, frase u oración con significado debe acaecer, con anterioridad o concomitantemente, algo momentáneo denominado "el pensamiento que corresponde a la palabra, frase u oración", lleva a esperar que se nos describa tal acontecimiento interno. Pero cuando tales descripciones se producen resultan referirse a dobles fantasmales de las palabras, frases u oraciones. Se describe al "pensamiento" como si fuera un nombrar, afirmar o argüir fantasmal. El pensamiento que se supone corresponde al enunciado "mañana no puede ser domingo a menos que hoy sea sábado" se convierte en el anuncio así mismo de que mañana no puede ser domingo a menos que hoy sea sábado, esto es, la reiteración –en soliloquio o en murmullo– del propio enunciado que se ha afirmado públicamente. Por supuesto que a menudo podemos repetir o repetirnos mentalmente *sotto voce* lo que vamos a decir a los demás o a escribir sobre el papel. Pero esto no plantea ninguna diferencia teórica respecto de la supuesta pregunta "¿cuál es el sentido de la expresión repetida mentalmente o en voz baja?" "¿Es que hay otro «pensamiento que corresponde» acaeciendo en un ambiente menos iluminado aún? ¿Será éste, a su vez, la base de otra repetición del anuncio?" . Decir algo con significado, siendo consciente de ello, no es hacer dos cosas, esto es, decir algo en voz alta o mentalmente al mismo tiempo, o un tiempo antes, de llevar a cabo cierto proceso fantasmal. Es hacer una sola cosa con determinada habilidad y determinado estado anímico, actuando con un propósito, con método, con cuidado, seriedad y vigilancia y no maquinalmente, descuidadamente, histriónicamente, distraídamente o en medio de un delirio. Decir algo en este específico estado anímico *es* pensar el pensamiento. No es un post-efecto de pensar el pensamiento de modo tal que el sujeto podría haber pensado el pensamiento sin habérselo dicho a sí mismo o al mundo. . Por supuesto que podría haber pensado el mismo pensamiento y haber dicho una cosa diferente, porque podría haber utilizado una oración similar en un idioma distinto, o una expresión distinta del mismo lenguaje. Golpear en un clavo no es hacer dos cosas, una con un martillo y otra sin él, por más que blandir el martillo sin habilidad o descuidadamente

no consiga introducir el clavo y por más que el carpintero pueda introducir el clavo con un martillo diferente.

De modo que cuando una persona posee una teoría y, entre otras cosas, está preparada para presentarse a sí misma o a los demás una versión didáctica de ella, está preparada *ipso facto* para enunciar las oraciones que funcionan como premisas y conclusiones, razonamientos y narraciones, conjuntamente con nombres abstractos, ecuaciones, diagramas, ilustraciones imaginarias, etc. Y cuando se le pide que dé tal versión, es posible que en determinados momentos se encuentre en el proceso de utilizar esas expresiones mentalmente, en voz alta, o en su máquina de escribir, y puede y debe hacerlo prestando atención a lo que hace, esto es, con cierto propósito, método, cuidado, seriedad y vigilancia. Hablará o escribirá, prestando atención a lo que dice. Podemos decir, si se quiere, que debido a que por momentos está utilizando con atención términos abstractos, oraciones que funcionan como premisas, oraciones que funcionan como conclusiones, razonamientos, gráficos, ecuaciones, etc., está "pensando" en lo que significan. Decir esto es perfectamente legítimo, aunque bastante riesgoso, debido a que el gerundio "pensando" nos puede llevar a suponer que el sujeto es autor de los procesos: del proceso público, que consiste en decir o escribir frases y oraciones relacionadas, y del proceso, necesariamente oculto, que consiste en tener y producir ciertos anuncios fantasmales de lo que se dice o escribe, o sea, "ideas", "juicios", "inferencias" o "pensamientos", "actos cognoscitivos" de los que son "expresiones" o "huellas" los enunciados que dice o escribe. Y esta es, precisamente, la tentación en la que caen los que describen las actividades teóricas como correlatos fantasmales de las ejercitaciones lingüísticas que se llevan a cabo cuando se expone didácticamente una teoría.

Esto nos vuelve a la pregunta de si debemos buscar los supuestos actos de "enjuiciar", "tener ideas abstractas", "inferir", etc., en los procesos explicativos o en los procesos expositivos del teórico. ¿Se manifiestan acaso cuando éste dice cosas, y sabe lo que dice, o cuando está realizando esfuerzos, sin saber qué decir, debido a que está tratando de llegar a obtener ese conocimiento? ¿Cuando muestra lo que ha obtenido o cuando todavía tiene dificultades para obtenerlo? ¿Cuando enseña *cómo* hacerlo o cuando aprende a hacerlo? Creo que es obvio, sin necesidad de argumento alguno, que las exposiciones didácticas de razonamientos, con sus premisas y conclusiones, de ideas abstractas, de ecuaciones, etc., pertenecen a la etapa que sigue a la llegada y no a las etapas del viaje. El teórico puede

dar lecciones, porque ha terminado de aprender. Puede utilizar su equipo, porque se encuentra equipado. Como la tarea de abrir la senda ha terminado, puede pasearse por ella. Como la tarea de entrenarse en el manejo del arma ha terminado, puede utilizarla ahora sin dificultades. Sus "pensamientos" son lo que ha obtenido ahora; no son las tareas sin las cuales no podría tenerlos ahora.

Si es que vamos a utilizar la extraña expresión "formular un juicio", debemos decir que el detective formula el juicio de que el tabernero mató al parroquiano, únicamente cuando manifiesta en oraciones indicativas parte de la teoría que ahora tiene, y que lo seguirá formulando toda vez que se lo requiera a sí mismo, o que lo requieran los periodistas o sus superiores. En tal caso nos abstendremos de hablar como si tuviera lugar, como parte de sus investigaciones, un acto judicativo separado y previo.

De modo que si deseamos reservar la palabra "pensamiento" para algunas de las tareas previas a la obtención de su teoría, entonces no podemos decir que el pensamiento puede ser descrito como consistiendo en la formulación de juicios, o como conteniendo juicios, excepto cuando se trata de subteorías transitorias que está dispuesto a formularse a sí mismo o a los periodistas o a sus superiores, bajo la forma de informes provisionales. Estar viajando a Londres no consiste en las tareas a efectuar en Londres ni en el ensayo de las entrevistas que pueden tener lugar al arribar.

Sin duda que durante sus investigaciones el detective puede haberse acicateado planteándose la pregunta "¿fue realmente el tabernero el que mató al parroquiano?". Pero una oración interrogativa usada de esta manera no es una oración que muestre una conclusión, sino una directiva que señala una búsqueda. El detective se la formula porque todavía hay algo que no ha podido probar, no porque hay algo que está dispuesto a decir porque lo ha probado.

Sin duda, también, que puede decir provisoriamente, a sí mismo o a sus superiores, "podría haber sido el tabernero". Pero esto no sólo no sería considerado la formulación de un juicio, o la aseveración de que el tabernero mató al parroquiano, sino que —en determinadas situaciones— podría considerárselo como la expresión de una subteoría ya concluida y,



en consecuencia, no en construcción.

Podría decirse que quizá hay algo equivocado en la idea de que teorizar debe ser descrito como consistiendo o conteniendo «actos indicativos». Por supuesto que un científico no puede decir cosas antes de estar en condiciones de decirlas. No puede anunciar sus descubrimientos cuando todavía está investigando. Los juicios concluyen con las sentencias; no consisten en sentencias. Pero, ¿qué ocurre con la inferencia? Sin duda que forma parte de la noción misma de ser racional, el que los pensamientos se desarrollen en un tránsito de premisas a conclusiones. En consecuencia, debe ser cierto respecto de cualquier ser racional – de Fulano, por ejemplo – que en determinado momento está pasando de determinadas premisas a una conclusión, aun cuando se sienta extrañamente sorprendido cuando se le pregunta si gozó mucho las últimas tres veces que llevó a cabo tal pasaje, cuánto tiempo le insumió hacerlo, si perdió tiempo, si le costó o no trabajo y si se detuvo entre las premisas y la conclusión".

Es por cierto verdadero que Fulano puede – al descubrir o al decirse ciertas cosas – afirmarse a sí mismo, o a los demás, determinadas verdades que no se le han ocurrido con anterioridad. Los descubrimientos se hacen, a menudo, por medio de inferencias. Pero no toda inferencia es un descubrimiento. Una misma persona puede utilizar una y otra vez el mismo argumento y no vamos a decir por eso que llevó a cabo repetidamente el mismo descubrimiento. Es posible que el detective se diga a sí mismo por vez primera, en algún momento del miércoles, "no puede haber sido el mozo, de modo que fue el tabernero el que mató al parroquiano", y que lo haga en base a cierta pista que obtuvo el martes. Pero cuando da cuenta de su investigación a sus superiores no necesita decir, utilizando el tiempo pasado, "el miércoles por la tarde inferí que el tabernero había matado al parroquiano". Dirá, mejor, "en base a estos elementos concluyo que el tabernero mató al parroquiano", o "de estos elementos se sigue que el tabernero mató al parroquiano", o "el mozo no mató al parroquiano, de modo que el tabernero fue quien lo hizo". Es posible que tenga que repetir esto varias veces a su superior poco dotado y, también, al juez. Cada vez que lo haga, utilizará su argumento, extraerá su conclusión y formulará su inferencia. Estas descripciones no están reservadas para el momento en que se hace la luz.

Tampoco es necesario que exista tal momento. Podría ser el caso de que la

idea de que el tabernero fue el asesino se le hubiera ocurrido con anterioridad y de que la pista que seguía ofrecía, al principio, muy poca evidencia de ello. Quizás, durante varios minutos o varios días, consideró y volvió a considerar los elementos de que disponía, encontrando que las coartadas del tabernero eran cada vez más débiles hasta que, en un momento no especificable, se desvanecieron completamente. En tal situación, que fue la de todos nosotros cuando empezamos a estudiar el primer teorema de Euclides, la fuerza del argumento no se presenta, al que piensa, de manera instantánea, sino gradualmente. De manera similar, una inscripción borrosa en latín no es comprendida por el traductor de forma instantánea sino gradual. En estos casos, no podemos decir que en tal o cual momento se extrajo la conclusión, sino, únicamente, que después de tal o cual período de estudio, el sujeto estaba preparado para extraerla en base al conocimiento logrado. El dominio del argumento se produjo gradualmente, como todo dominio que supone el aprendizaje basado en la práctica. Cuando se lo logró, el sujeto pudo expresarlo sin ninguna duda, tantas veces como fuera necesario y utilizando versiones diferentes.

El hecho familiar de que antes de que podamos utilizar un argumento con soltura es necesario adquirir su dominio mediante una práctica más o menos gradual, se ve oscurecido por la inclinación de los lógicos a utilizar en sus ejemplos argumentos totalmente trillados. Un argumento es trillado cuando la práctica continua que hacemos de él, o de formas emparentadas, nos permite usarlo sin titubeos o dudas. La fuerza del argumento nos resulta inmediatamente obvia por razones similares a las que hacen que nos resulte inmediatamente obvio el sentido de una oración en latín una vez que dominamos su vocabulario y su sintaxis. Sin embargo, este carácter obvio no es el que tenía al principio. Tampoco lo tienen los argumentos o las oraciones en latín que nunca hemos encontrado con anterioridad.

No sólo no es cierto que "inferencia" denota una operación en la que se realiza un descubrimiento y que, por lo tanto, no podría repetirse, sino que "inferencia" significa una operación que el sujeto debe ser capaz de repetir. No domina un argumento si no puede emplearlo, así como a las formas emparentadas, en todo tipo de circunstancias y bajo formulaciones diversas. No es suficiente con que se le haya ocurrido una idea nueva y verdadera al recibir determinada información. Si el sujeto va a merecer la

descripción de haber deducido una consecuencia a partir de ciertas premisas, debe tener conocimiento de que la aceptación de ellas le da derecho a aceptar la conclusión. La prueba de que tiene conocimiento de esto se encontrará en otras aplicaciones del principio del argumento, debido a que no puede esperarse, por supuesto, a que le dé un nombre y lo formule en abstracto.

En consecuencia, debemos distinguir entre aprender a usar un argumento particular, o cualquier argumento de una familia dada, y aprender nuevas verdades mediante el uso de dicho argumento. Cuanto más rápido se produzca esto último, mejor será —probablemente— nuestro dominio del argumento. Pero la adquisición de este dominio puede muy bien haber sido gradual y, quizá, sea más seguro por ello. Si una persona muestra que puede usar el argumento utilizándolo para descubrir una nueva verdad, mostrará que lo puede utilizar para fines distintos de la solución del problema que la preocupa. Poseer un argumento, lo mismo que poseer una lapicera, una teoría o un plan, es distinto de obtenerlo y de usarlo. Usarlo implica poseerlo, y poseerlo implica haberlo obtenido y no haberlo perdido. Pero, a diferencia de algunos tipos de teorías y planes, los argumentos no se dominan únicamente recibiendo información, ni tampoco se pierde su dominio por una falla de la memoria. Se parecen más a las habilidades. La práctica es necesaria para dominarlos, pero una prolongada falta de práctica rara vez es suficiente para hacer olvidar cómo se los debe utilizar. Por "práctica", no entiendo las ejercitaciones que los profesores de lógica dan a unos pocos elegidos, sino las que realiza todo el mundo en sus discusiones y lecturas diarias, y las que reciben casi todos los alumnos en la escuela.

Un argumento es usado, o una conclusión es extraída, cuando una persona dice o escribe, pública o privadamente, "esto, entonces aquello", o "debido a esto, en consecuencia aquello", o "esto implica aquello". Decir o escribir esto en determinado estado mental es, por supuesto, un acto intelectual, debido a que es la actualización de una aptitud que se califica con propiedad de "intelectual". Pero esto no significa afirmar que es un "acto mental" en el sentido de que se lleva a cabo detrás del telón. Puede ser llevado a cabo en un soliloquio silencioso, pero también puede serlo en voz alta o escrito con tinta. Con seguridad que esperamos hallar los argumentos más sutiles y cuidadosos de alguien que piensa en el mismo lugar en el que esperamos encontrar los mejores cálculos y demostraciones de un matemático: en el

material que se imprime para conocimiento de sus colegas. Sabemos muy bien qué pensar cuando alguien se jacta de tener un buen argumento, que no publicará o que no puede publicar.

Esto nos lleva a otra cuestión. Hemos visto que existía cierta incongruencia en describir a alguien como tardando cierto tiempo en pasar de las premisas a la conclusión y en hacerlo instantáneamente. "Inferir" no se usa para denotar un proceso lento o rápido. "Empecé a deducirlo, pero no tuve tiempo de concluir" no es el tipo de cosa que pueda decirse con significado. Al reconocer esto, algunos teóricos describen el proceso de inferencia como si fuera una operación instantánea que, lo mismo que una ojeada o un destello, queda completada no bien comenzó. Pero esta es una descripción errónea. La razón de por qué no podemos describir la obtención de una conclusión como un proceso lento o instantáneo es que no es un proceso. Una persona puede ir a Londres, estar resolviendo un anagrama o estar tratando de dar jaque al rey rápida o lentamente; pero extraer una conclusión, lo mismo que llegar a Londres, resolver un anagrama, o dar jaque al rey, no es el tipo de cosa que pueda describirse como gradual, rápida o instantánea. Podemos preguntar cuánto tardó al correr la carrera, pero no podemos preguntar cuánto tardó al ganarla. Hasta cierto momento la carrera se estaba desarrollando; desde ese instante, concluyó y alguien fue su ganador. Pero éste no fue un instante prolongado o breve, i Otro caso de este tipo es entrar en posesión de un objeto. Las negociaciones preliminares pueden prolongarse por mucho tiempo, pero el pasaje de la situación en la que no se tiene el objeto a la situación en la que se lo tiene, no es rápida como un relámpago ni prolongada como el crepúsculo. "Pasaje" es una metáfora equívoca. Es también equívoca cuando se la utiliza para describir el cambio que se produce cuando una persona entra en posesión de una verdad que ha estado negociando durante un lapso prolongado o breve.

Cuando una persona posee un argumento, su primera o décimo quinta utilización le exigirá determinado tiempo. Es posible que se lo diga rápidamente a sí mismo y que lo transmita lentamente por teléfono. La comunicación de un argumento puede requerir segundos u horas. A menudo usamos el verbo "argumentar" o "razonar", y rara vez los verbos "inferir", "deducir" o "extraer conclusiones", para hacer referencia al proceso de comunicar un argumento. En este uso, puede decirse que la persona que hablaba fue interrumpida entre las premisas y la conclusión, o que hoy pasó de las premisas a la conclusión de manera mucho más rápida a como lo había

hecho ayer. De manera similar, a un tartamudo le puede llevar mucho tiempo contar una broma. Pero no preguntamos cuánto tiempo le llevó hacer la broma, como tampoco preguntamos cuánto tardó el sujeto en llegar — como distinto de dirigirse— a la conclusión. "Concluir", "deducir" y "probar", lo mismo que "dar jaquemate", "hacer un gol", "inventar" y "llegar", son —en sus usos primarios— verbos de éxito, y mientras que las publicaciones de una persona y otras manifestaciones de lo que ha obtenido pueden llevarle mucho o poco tiempo, la transición de no tenerlo a tenerlo no puede ser calificada con adjetivos referentes a la rapidez. Cuando una persona usa estos verbos en el presente atemporal, como en "concluyo", " (él) deduce", o "probamos", los emplea con un sentido derivado del sentido primario. Aunque no informan directamente acerca de éxitos, informan acerca de algo relacionado con la posesión.

La suposición tradicional de que los verbos que se refieren a procesos de inferencia denotan procesos u operaciones, exigió a sus sostenedores decir, primero, que los procesos u operaciones tenían un carácter casi instantáneo y, segundo, que su acaecimiento era un secreto exclusivo para su autor. Los argumentos que el sujeto empleaba en sus discusiones o en sus publicaciones eran meras "expresiones" de sus propias operaciones privadas y meros acicates para operaciones privadas similares en los demás. La interpretación errónea de los verbos que utilizan los jueces como si fueran verbos que utilizan los biógrafos, lleva inevitablemente a reclamar biografías de vidas dobles.

La epistemología del razonamiento se ha visto perjudicada, como tantos otros temas de la epistemología, por su fidelidad a la superstición especial de que las operaciones teóricas que se trata de describir deben ser descritas apelando a analogías con la visión. Toma como modelo básico el reconocimiento visual instantáneo, sin esfuerzos y correcto de lo que nos es familiar, esperado e iluminado; no menciona el reconocimiento tardío y vacilante, o el reconocimiento erróneo de lo que nos es extraño, inesperado o brumoso. Más aún. Toma como modelo lo que se denota con el verbo de éxito "ver" y no lo que se denota con los verbos de tarea "observar", "discernir" y "mirar fijamente". Pensar cosas se describe como la "visión" consecutiva de implicaciones. Pero esto es describir la actividad teórica apelando a analogías que no son actividades sino logros; o es describir lo que es un autoaprendizaje más o menos dificultoso apelando a analogías con logros que no requieren esfuerzos, debido a que una larga serie de

esfuerzos anteriores ha permitido su fácil realización. Es como pretender describir un viaje en términos de llegadas, o la búsqueda de algo en términos de descubrimiento, o el estudio en términos de éxitos en los exámenes o, en una palabra, tratar de hacer en términos de éxitos.

Es cierto que, bastante a menudo, las implicaciones nos resultan inmediatamente obvias, de la misma manera como nos resultan inmediatamente obvias las vacas y las bromas. Así como no tenemos nada que estudiar, en circunstancias corrientes, para determinar que la criatura que vemos en la pradera es una vaca, tampoco tenemos que estudiar nada, en circunstancias corrientes, para decir, por ejemplo, "entonces mañana es Navidad", cuando se nos dice que esta noche es Nochebuena. En este caso gozamos de una gran familiaridad con el argumento o con formas hermanas. Cuando un argumento es trillado, o de un tipo trillado, no se requiere ningún estudio, porque la utilización que hemos hecho de él previamente –y que lo ha convertido en un argumento trillado– nos ha dado la preparación que necesitábamos. Tampoco necesitamos rompernos los sesos cuando se nos pregunta qué significa en español la palabra latina *mensa*.

Esto puede aplicarse al caso en que se está viendo una vaca. Nuestro reconocimiento actual es instantáneo y sin esfuerzo, debido a que los estudios preparatorios previos que hemos llevado a cabo desde nuestra infancia han hecho que la apariencia de una vaca sea algo trillado. De modo que estos casos favoritos de actos de "ver", instantáneamente y sin esfuerzo, la implicación de una verdad por otra, nada muestran acerca del proceso de aprender a usar o a seguir argumentos, debido a que no son más que un ejemplo de las cosas que se hacen con facilidad una vez que se ha adquirido la destreza suficiente.

Es un hecho curioso que, aunque utilizamos metafóricamente el verbo "ver" al hablar comúnmente de nuestra apreciación de las bromas, tanto como lo utilizamos al hablar de la apreciación instantánea de los argumentos, ningún epistemólogo ha supuesto que bromear implica la existencia de "actos mentales" cognoscitivos del sentido de una broma, mientras que muchos han supuesto que la utilización de argumentos presupone la existencia de "actos mentales" que consisten en "ver" implicaciones. Quizás esto se deba exclusivamente a que los *Elementos* de Euclides no contienen bromas. Quizá se deba a que es obvio que el caso

de apreciar una broma no puede ser el antecedente causal de decir una broma, esto es, que decir una broma no es "expresar" ningún caso antecedente de apreciación de bromas.

Deseo mostrar ahora que usar un argumento no "expresa" un caso de ver implicaciones previas e "internas". Si alguien dice una broma se sigue que llegó a tener una broma para decir y que no sólo puede repetirla una y otra vez, sino que puede apreciarla si otro la formula. De manera similar, si alguien ha llegado a tener la posibilidad de usar un argumento, no solamente puede, o no, producirlo una y otra vez, sino también reconocer su fuerza si alguna otra persona lo emplea. Pero el hecho de que la aptitud para usar el argumento trae consigo la aptitud de "ver" la implicación cuando alguna otra persona lo utiliza, no exige que esté causalmente obligado a llevar a cabo el acto de "ver", con anterioridad o simultáneamente a su propia utilización del argumento. La metáfora contemplativa que habla de "ver" implicaciones es apropiada en ciertas situaciones y, por la misma razón, inapropiada en otras. El público que compone la audiencia de un bufo, no hace bromas; sólo aprecia, o deja de apreciar, las bromas que éste hace. La audiencia es receptiva o no, rápida o lenta en apreciarlas, pero no es original o vulgar, imaginativa o no. Encuentra que lo que el bufo dice es gracioso, o no, pero no hace ni dice algo gracioso o no. La función del público es apreciar bromas y la del bufo es hacerlas. Aquél puede ser descrito apelando a metáforas contemplativas, pero éste debe ser descrito en términos de ejecución. Si no se hiciera ninguna broma, no habría que apreciar ninguna broma. Para que pueda encontrarse gracioso un retruécano, es necesario que se lo haya hecho. El propio bufo no puede "ver" el humor de su retruécano hasta que lo ha hecho, aunque puede "verlo" antes de decírselo al público. Apreciar bromas presupone hacerlas, de la misma manera que las galerías de arte presuponen los caballetes y los consumidores presuponen los productores. Si los términos propios de la construcción, ejecución, invención y producción no fueran aplicables a bufos, pintores y granjeros, los modismos que se refieren a apreciar bromas o cuadros y a consumir los productos de granja, carecerían de aplicación.

Lo mismo puede decirse con respecto a las teorías. Si no se dieran pruebas, no se podría aceptar determinadas pruebas. Si no se extrajeran conclusiones no podría haber inferencias válidas o inválidas. Si no se

formularan enunciados no podría manifestarse conformidad mediante enunciados. Para que un juez comparta una sentencia, debe haber otro juez que la haya dictado. Sólo los argumentos contruidos y expresados pueden ser examinados, y sólo cuando una inferencia ha sido puesta en tela de juicio puede verse, o no, una implicación. No vemos primero una implicación para extraer luego una conclusión; tampoco aceptamos primero la solución de un anagrama para pasar, luego, a solucionarlo. Deben hacerse primero las multiplicaciones antes de que podamos calificarlas de "correctas".

Este contraste entre el empleo de modismos de tipo contemplativo o ejecutivo en la descripción de los procesos intelectuales, puede ilustrarse de otra manera. Cuando se enseña a los niños las primeras nociones de la geometría, la prueba de los teoremas se presenta impresa en libros o escrita en el pizarrón. Es obligación de los alumnos estudiar, seguir y prestar conformidad a ellas. Aprenden, estando de acuerdo. Pero cuando se les proporcionan las primeras nociones de la aritmética o del álgebra, se los hace trabajar de manera muy distinta. Tienen que hacer, por sí mismos, sumas, restas, multiplicaciones y divisiones. Tampoco estudian soluciones clásicas de las ecuaciones, porque tienen que resolver los casos que se les dan. Aprenden, obrando. En consecuencia, mientras que los modismos de tipo contemplativo pertenecen a la enseñanza y descripción de los que aprenden geometría, los modismos de tipo ejecutivo pertenecen a la enseñanza y descripción de los que aprenden aritmética y álgebra. No se aplaza a los alumnos por no saber seguir una demostración, sino por no ser capaces de "hacer" una suma o de "resolver" una ecuación. De manera similar, decimos que las traducciones son hechas o dadas, más que son permitidas o adoptadas.

Desafortunadamente, la lógica formal fue enseñada desde el comienzo siguiendo el estilo de la enseñanza de la geometría, obteniéndose como resultado que la descripción epistemológica del razonamiento y de las operaciones intelectuales se efectuara, en general, apelando a modismos de tipo contemplativo, esto es, a términos adecuados para aulas que tienen pizarrón pero no lápices y papel, en vez de términos adecuados para aulas en las que hay lápices y papel, aunque no pizarrones. Somos proclives a pensar que "reconocer" no es producir algo, sino mostrar algo. Si la aritmética y el ajedrez hubieran recibido más importancia que la geometría y la lógica formal, la actividad teórica se hubiera equiparado



a la realización de cálculos o de aperturas en vez de serlo a la lucha por conseguir un banco desde el cual pueda verse con claridad el pizarrón. Nos habríamos habituado a hablar de la inferencia con el vocabulario propio de los jugadores de fútbol y no el de las tribunas. Habríamos concebido a las reglas lógicas más como permisos para inferir correctamente que como permisos con los que se está de acuerdo. No se nos habría ocurrido que el acto de "ver" internamente una implicación debe ser el prelude de todo uso de argumentos, y hubiera sido obvio —como que es verdadero— que podría decirse que una persona "ve" que una verdad se sigue de otra cuando oye o lee, quizás mentalmente, el argumento "esto, entonces aquello", "debido a esto, en consecuencia aquello", o el enunciado "si esto, entonces aquello".

Discutiré brevemente un caso adicional de equívoco terminológico. Existen ciertos tipos de expresiones que utilizan regularmente tanto teóricos como hombres comunes, que pueden clasificarse con propiedad como "abstractas". Una milla es una abstracción, y también lo son la deuda pública, el Ecuador, el contribuyente medio, la raíz cuadrada de 169 y el fútbol. Toda persona medianamente educada debe saber usar inteligentemente muchos términos abstractos y entender el uso de ellos por parte de otras personas. En general, se los utiliza sin perplejidad, con consistencia y propiedad en enunciados generales, homilías, preguntas y argumentos. En ciertos contextos se reconoce la utilidad de clasificar tales términos como "abstractos". Cuando un niño nos pregunta por qué el Ecuador está marcado en el mapa, pero resulta invisible para la gente que lo cruza, o cómo es que el fútbol se ha jugado en nuestro país durante muchos años cuando un partido no dura más que noventa minutos, estamos dispuestos a responder, o a desviar la respuesta, diciendo que el Ecuador Y el fútbol son ideas abstractas. Decir esto es afirmar —aunque es difícil que el hombre común lo exprese de esta manera— que los enunciados, preguntas y argumentos que contienen términos abstractos como "el Ecuador", "el contribuyente medio" y "el fútbol", poseen un nivel mucho mayor de generalidad de lo que haría suponer su sintaxis. Se leen como si contuvieran menciones a cosas individuales, personas y partidos, cuando en realidad se refieren, de distintas maneras, a clases de cosas individuales, personas y partidos.

Si una persona está usando un término abstracto que posee significado, y sabe que lo tiene, puede decirse que está usando una idea abstracta o, aun,

que tiene un pensamiento, noción o concepto abstractos. A partir de estas expresiones inocuas, aunque infelices, ha sido fácil pasar a formular afirmaciones mucho más profundas, como que el término abstracto "expresa" la idea abstracta que el sujeto tiene. Se plantean, entonces, estimulantes preguntas. ¿Cómo y cuándo se formó el sujeto dicha idea abstracta? ¿Dónde estuvo y qué hizo durante el lapso que va desde su última aparición y la presente? ¿Es como una figura borrosa ante los ojos de la mente, o como un conjunto de imágenes mentales claras, cada una de las cuales difiere levemente de las demás? No se cuestiona que las mentes sean los únicos depósitos que pueden guardar artículos tan preciosos y etéreos.

En la vida real nadie formula este tipo de relato. Nadie se rehusa a jugar alegando que está muy ocupado formando una idea abstracta, ni nadie dice que encuentra que la tarea de concebir conceptos es más pesada y prolongada que la de hacer una larga división. Nadie dice que acaba de hallar una idea abstracta que había extraviado durante una semana, ni que su idea del contribuyente medio no es lo suficientemente borrosa o, por el contrario, lo suficientemente fotográfica, como para cumplir su función. Ningún maestro manda a sus alumnos a sentarse y hacer un poco de abstracción, ni los califica por los ejercicios que puedan realizar. Ningún novelista muestra a su héroe abstrayendo animosa o desganadamente. El verbo "abstraer" no es, obviamente, un verbo biográfico genuino. En consecuencia, no puede ser un verbo utilizable ni siquiera en biografías fantasmales.

Tomemos otro ejemplo. El relieve geográfico es, por cierto, una abstracción. El soldado no encuentra nada en la ladera de la montaña que corresponda a la línea de relieve de trescientos metros de la misma manera en que encuentra ríos y caminos que responden a los símbolos correspondientes. Pero aunque las líneas que indican el relieve son símbolos abstractos de una manera en que no lo son los símbolos que indican ríos, el soldado sabe muy bien cómo leerlos y usarlos. Si identifica un monte con el que está indicado en el mapa, puede decir a qué altura sobre el nivel del mar se encuentra, cuánto debe trepar para alcanzar la cumbre y si podrá ver el puente que pasa sobre la línea férrea, cuando la bruma se disipe. Puede dibujar un mapa que indique, aproximadamente, el relieve del terreno, puede organizarse con otros soldados en determinado punto de la línea de relieve y puede hablar con sentido acerca

de ellos. De esta manera, por más que se sorprendiera al oírlo, podría decirse que tiene la idea abstracta de "relieve".

Pero al decir esto, no estamos sosteniendo que existe algo impalpable que sólo él puede descubrir si vuelve su atención hacia adentro. Lo que decimos es que puede ejecutar, que regularmente ejecuta o que ahora ejercita alguna de las acciones descritas más arriba, conjuntamente con un cúmulo de tareas relacionadas.

La pregunta "¿cómo es que se formó la idea abstracta?" se transforma en la pregunta "¿cómo es que adquirió esa aptitud?". Esta pregunta puede ser respondida por el propio soldado. Se le enseñó a leer y a dibujar mapas; se lo envió a una zona desconocida con un compás y un mapa; se le hizo observar cómo el barro que había dejado una inundación reciente formaba una línea sobre la ladera de la montaña unos cuatro metros sobre el nivel del agua del lago; se le preguntó qué es lo que quedaría visible si una nube descendiera a trescientos metros de altura; se burlaron de él cuando dibujó un mapa en el que las líneas de relieve se cruzaban o quebraban. Le llevó tres semanas llegar a dominar la cuestión. Esto podría parafrasearse diciendo que tardó tres semanas en formarse la idea abstracta de "relieve". Pero resultará más seguro y natural decir que le llevó tres semanas aprender a leer y a usar líneas de relieve, y aprender a usar la palabra "relieve". La otra descripción nos mueve a pensar que durante el lapso de tres semanas algo se fue destilando lentamente en cierta interioridad metafórica, o que algo así como un negativo se fue revelando gradualmente en una pieza oscura mientras el sujeto estaba ocupado en jugar al fútbol, comer y dormir.

"Los relieves son abstracciones" o "las líneas de relieve son símbolos cartográficos abstractos", constituyen una referencia adecuada y útil que el instructor puede dar a eventuales lectores o diseñadores de mapas. "Las líneas de relieve son expresiones externas de los actos mentales de concebir alturas (en metros) sobre el nivel del mar, que acaecen en la mente de los que diseñan mapas", sugiere que la lectura de un mapa implica penetrar en la vida impenetrable de un agrimensor anónimo.

## (5) DICIENDO Y ENSEÑANDO

A lo largo de este capítulo, lo mismo que a lo largo del libro, me he esforzado por distinguir formas de hablar distintas: la conversación social y no estudiada, la conversación medida de las personas reticentes e insinceras y la forma de hablar especial del que enseña algo. En este capítulo nos hemos interesado por esta última forma, en la cual una persona enseña lo que tiene que enseñar apelando a una manera de hablar o de escribir didáctica, impresa o autodirigida. La razón más importante para detenernos aquí en los métodos, fines y tonos de voz de la forma de hablar didáctica, es que el concepto de intelecto se elucida en términos de ella. Una parte importante de lo que significa "facultades intelectuales" la constituyen aptitudes específicas que se inculcan originariamente y desarrollan predominantemente mediante la forma de hablar didáctica. Estas aptitudes se desarrollan *Inter alia* repitiendo las mismas lecciones o adaptándolas para nuevas situaciones. La forma de hablar didáctica es el vehículo que permite transmitir el conocimiento.

Pero existe una razón más general para discutir los distintos tipos de formas de hablar. Los epistemólogos se han dado cuenta de que existe una relación íntima entre el pensamiento y el lenguaje, pero sus elucidaciones se han visto retardadas por la suposición tácita de que existe una actividad nuclear y homogénea que consiste en decir cosas. Han usado, sin perturbarse, verbos como "afirmar", "proponer", "enunciar", "declarar", "describir", "asertar", "expresar", "decir" y "discurrir", como si proporcionaran una lista completa y precisa de lo que puede hacer una persona cuando se la describe realizando una de estas cosas. Pero no existe tal actividad única. Lo que se dice, se dice de manera natural, o halagadora, o tranquilizadora, o perentoria, o entretenida, o crítica, etc. Hablar de manera adecuada para hacer una transacción es distinto de hablar de la manera adecuada para confesarse, y ambas son distintas de la manera de hablar para amenazar, contar anécdotas o provocar. Aun lo que escribimos se supone que debe ser leído en determinado tono de voz, y lo que nos decimos a nosotros mismos mentalmente, no lo "decimos" monótonamente.

La forma de hablar y de escribir didáctica es la especie que nos interesa. Es una manera de hablar en la que lo que se dice, a diferencia de las otras

formas, no se pretende que se guarde en la cabeza sino que se lo utilice de alguna manera. Esta forma de hablar tiene por objeto mejorar la mente del que escucha, esto es, mejorar los elementos de que está provista y fortalecer sus facultades. Enseñar, es enseñar a hacer algo, y esto incluye decir cosas, y lo que el alumno ha aprendido a hacer se supone que continuará en la posibilidad de hacerlo durante un lapso posterior. Se supone que las lecciones se dan para que se aprendan y para que no se olviden. En una palabra, la enseñanza es equipamiento deliberado. Por supuesto que no toda enseñanza se lleva a cabo hablando de manera didáctica. Los niños aprenden cosas mediante la imitación de ejemplos que pueden haber sido, o no, producidos con esa intención. Algunas lecciones se imparten mediante ejemplos y demostraciones propuestos deliberadamente. Algunas se imparten por medio de una mera rutina, del ridículo, etc.

Ahora bien. La forma de hablar, se practica para que se la recuerde, imite y ensaye. Se la puede repetir sin perder de vista el contenido, y es adecuada por la retransmisión del mismo, sea mediante la palabra hablada o escrita. Las lecciones enseñadas de esta manera se pueden preservar de una manera en que no pueden preservarse las lecciones enseñadas mediante demostraciones y ejemplos. En consecuencia, pueden ser acumuladas, juntadas, comparadas, sintetizadas, y criticadas. Podemos aprender de esta manera tanto lo que nuestros abuelos enseñaron a nuestros padres, como lo que éstos añadieron o modificaron. Los descubrimientos originales que les permitieron mejorar su instrucción pueden incluirse en la enseñanza de sus hijos, porque no requiere ningún genio aprender lo que requiere genio inventar. El progreso intelectual es posible debido a que se puede enseñar a una persona inmadura lo que una persona madura ha descubierto. Las ciencias han crecido porque es posible hacer que el estudiante comience su entrenamiento en el punto en que Euclides, Harvey y Newton lo dejaron.

Además, la forma de hablar didáctica es impersonal, en el sentido de que las lecciones podría ser dadas por cualquier instructor o cualquier alumno, en condiciones de preparación adecuadas. Las ocasiones para ponerla en práctica no se encuentran fijadas de antemano, como lo están de manera no recurrente las ocasiones para formular conversaciones, expresiones de inquietamiento o de acusación. Si un retruécano, una señal de tránsito o una promesa no son formulados por una persona particular a otra persona particular en una circunstancia adecuada, la oportunidad de hacerlo desaparece para siempre. Pero si Fulano no ha podido concurrir a escuchar

ayer la lección sobre el uso del subjuntivo en latín, o no ha podido terminar el capítulo referente al tamaño y forma de la Luna, es posible que estos temas reaparezcan en las lecciones subsiguientes. Los lectores que tengan familiaridad con las discusiones filosóficas referentes a la naturaleza y condición de las denominadas "proposiciones" no dejarán de advertir que los predicados mediante los que se describen las proposiciones pertenecen *ex officio* a la manera de hablar didáctica y no a los retruécanos, coplas, problemas, interjecciones, condolencias, acusaciones, juramentos, órdenes, quejas, y otras innumerables formas de la manera de hablar no didáctica. No es casual que algunos teóricos pretendan definir "operaciones intelectuales" como operaciones con proposiciones, o que otros teóricos pretendan definir "proposición" como un producto e implemento de operaciones intelectuales. En ambos casos hay referencia al impartir, atender y practicar lecciones, sin mencionar explícitamente – por supuesto – aspectos tan vulgares del problema.

Toda forma de hablar pretende influir. Una pregunta pretende ser oída, comprendida y respondida; una oferta pretende ser considerada y aceptada; una amenaza pretende evitar algo; una condolencia pretende reconfortar. La manera de hablar didáctica pretende instruir. El profesor de natación dice cosas a sus alumnos, pero no pretende que éstos digan las mismas cosas, sino que ejecuten determinado movimiento con los brazos y las piernas y que, más tarde, los lleven a cabo sin el acompañamiento de instrucciones en voz alta o para sí. Es posible, quizás, que el alumno enseñe a nadar a otros novicios, o que se enseñe sí mismo nuevos estilos o a perfeccionar el estilo conocido creando situaciones más difíciles. Aprender las lecciones impartidas es volverse competente, no para repetir las como si fuera un loro, sino para hacer una variedad sistemática de cosas. Esto vale para la mayoría de las lecciones académicas de pronunciación, geografía, gramática, estilo, botánica, cálculos y razonamiento. En base a estas lecciones aprendemos a decir y hacer cosas, la mayoría de las cuales no son eco de las palabras utilizadas en aquéllas.

La influencia didáctica no solamente puede ejercerse por una persona sobre otra, sino por una persona sobre sí misma. Puede entrenarse a sí mismo en decir y hacer cosas que no son eco de las palabras utilizadas en el entrenamiento. Así como puede darse órdenes a sí misma, que luego cumple, también puede decirse a sí misma cosas que luego le permitirán realizar nuevas actividades didácticas. Habiéndose dicho que en el

garage hay siete latas que contienen dos litros de nafta cada una, puede decirse a sí mismo que en el garage hay catorce litros de nafta. Las actividades que denominamos "pensar", "ponderar", "considerar" y "debatir", pueden tener un desarrollo progresivo. Pueden lograr nuevos resultados. Las respuestas para algunas preguntas, aunque no a todas ellas, pueden encontrarse en la conversación con uno mismo o intrapersonal, admitiéndose que sea la forma de conversación correcta y que se lleva a cabo con alguna habilidad, esfuerzo y cuidado. La manera de hablar en broma no permite solucionar problemas algebraicos, ni siquiera ordenar un conjunto cualquiera de expresiones algebraicas.

Cuando hacemos comentarios referentes a las virtudes y deficiencias intelectuales de una persona, lo más importante que tenemos en vista es su aptitud para llevar a cabo tales progresos. Puede pensarse que al referirme a los logros que se obtienen mediante el trabajo intelectual me estoy refiriendo simplemente a la deducción o, en general, a la inferencia. Pero aunque ésta es una especie importante dentro del pensamiento progresivo, no es la única. Al multiplicar y dividir arribamos mediante el pensamiento a respuestas anteriormente desconocidas. Pero no llamamos a esas respuestas "conclusiones", ni a los cálculos erróneos, "falacias". Una vez que el historiador ha reunido un conjunto de hechos relevante, tiene que detenerse a pensar antes de poder ofrecer una versión coherente de la batalla. Pero la coherencia de su versión final es de naturaleza distinta a la de un conjunto de teoremas. Su versión contendrá cierta cantidad de inferencias y se encontrará libre de inconsistencias, pero para ser buena historia, deberá presentar otros méritos intelectuales. Una buena traducción exige pensar cuidadosamente, pero las reglas y cánones que se deben observar no son, únicamente, reglas de inferencia. Una traducción defectuosa muestra un pensamiento defectuoso, aunque no falaz. Al componer incorrectamente un soneto, no se da por sentado lo mismo que se arguye ni se deja sin distribuir el término medio.

Pensar cosas supone decirse cosas a sí mismo o decirlas a los demás con un propósito instructivo. La afirmación de cada proposición pretende equipar y preparar al que escucha para su utilización futura, por ejemplo, como premisa o como una máxima de procedimiento. Del mismo modo que en el aula, en la discusión intrapersonal y en el pensamiento privado, ni el que enseña ni el que aprende es absolutamente experto, paciente, enérgico, alerta o concentrado. Lo que se ha enseñado puede haber sido repetido,

parafraseado, pospuesto o eliminado; las respuestas del discípulo pueden haber sido erróneas, fuera de lugar, vacilantes o superficiales. El progreso logrado un día puede parecer perdido al día siguiente, y el desconcierto prolongado puede volverse, en un instante, un caminar seguro que hace preguntarse cómo es posible que lo que ayer era tan difícil sea hoy tan fácil. Al día siguiente, quizás, se observará que los resultados obtenidos no han hecho más que plantear nuevos problemas tan difíciles como los anteriores. Quizás el discípulo ha descubierto la manera de utilizar la conclusión de ayer como una premisa; pero la conclusión obtenida hoy puede transformarse, a su vez, en una premisa futura. Los resultados obtenidos pueden utilizarse siempre como lecciones a partir de las cuales, con habilidad, empeño y suerte, podrán obtenerse nuevos resultados.

Vemos, pues, que el hecho conocido de que todo pensamiento puede ser progresivo, pese a consistir en una producción seriada de oraciones inertes, no es inexplicable. Ciertos tipos de oraciones emitidas y recibidas adecuadamente, poseen un efecto instructivo. No enseñan a hacer y a decir cosas que no fueron hechas o dichas al emitirlos. Algunos pensadores se han sentido perplejos ante la pregunta: "¿Cómo puede ser que una persona pueda saber nuevas cosas a fuerza de decirse a sí misma lo que ya sabe?" Por supuesto que no se habrían sentido perplejos por la pregunta: "¿Cómo puede un novicio aprender a nadar correctamente, escuchando lo que el profesor le indica desde fuera de la pileta?", o por la pregunta "¿Cómo puede un novicio aprender nuevos estilos escuchando lo que se dice a sí mismo?" La pregunta: "¿Cómo puede una persona aprender a hacer movimientos en el agua con un sentido didáctico, escuchando instrucciones que le da su tutor, su colega o ella misma?" no es más misteriosa que las anteriores.

## (6) *LA PRIMACÍA DEL INTELLECTO*

Es fácil ahora distinguir el sentido según el cual las operaciones intelectuales son más elevadas y "gobiernan" el ejercicio de las demás operaciones mentales, del sentido en que he negado que el acaecimiento de operaciones intelectuales está implicado en las descripciones de las acciones y reacciones de la gente que suponen conceptos referentes a lo intelectual.

La actividad intelectual tiene y posee una primacía cultural debido a que



es la actividad propia de los que han recibido una educación superior, esto es, una educación de tipo didáctico. Es lo que constituye, es un *sine qua non* de la cultura. Para decirlo con crudeza: los bárbaros y los niños pequeños no realizan actividades intelectuales, dado que si lo hicieran los describiríamos como parcialmente civilizados o como cercanos a la edad escolar. Hay una especie de contradicción al hablar de un intelecto no entrenado didácticamente, pero no hay tal contradicción al hablar de una mente no entrenada. La enseñanza de una persona requiere que haya adquirido la aptitud de recibir tal enseñanza. No pueden seguir una clase, y mucho menos darla, las personas que no pueden usar ni seguir la forma de hablar natural.

En consecuencia, es absurdo hablar como si atender, intentar, querer, temer, divertirse, percibir, tener presente, recordar, proponerse aprender, fingir, jugar y charlar, no pudieran acaecer si no es siguiendo instrucciones didácticamente impartidas, sea por un instructor interno o externo. Sin embargo, esto es compatible con la afirmación de que algún grado de realización intelectual es una condición *sine qua non* de, por ejemplo, proponerse ser abogado, divertirse con una ocurrencia de Voltaire, recordar las reglas que rigen la oración condicional en griego o identificar un magneto o un pagaré. Aun así, decir que alguien está haciendo algo que no podría hacer si no hubiera recibido previamente determinada educación, no implica decir que debió haber recitado todas o cada una de las lecciones recibidas antes de actuar. No podría leer ahora una oración escrita en griego si no hubiera aprendido con anterioridad la gramática griega, aunque comúnmente no tengo que recitarme a mí mismo las reglas gramaticales para poder construir una oración en griego. Construyo la oración de acuerdo a esas reglas, pero no pienso en ellas. Las tengo presentes, pero no recorro a ellas a menos que me vea en dificultades.

Existe la tendencia, entre los epistemólogos y los moralistas, a pretender que tener una mente es llevar dentro de uno, no sólo potencialmente sino realmente, uno o dos instructores: la "razón y la conciencia". A veces, se sostiene que la "conciencia" es la "razón" hablando en un tono de voz corriente. Estos instructores internos conocen de antemano, dado que pueden enseñar, lo que su audiencia todavía no conoce. Mi "razón" es, lo que todavía no soy, perfectamente racional, y mi "conciencia" es, lo que todavía no soy, perfectamente consciente. Ninguna de las dos tiene nada que aprender. Y si preguntamos "¿quién ha enseñado a mi razón y a mi

conciencia las cosas que han aprendido y que no han olvidado?" se nos responderá, quizás, por ciertos instructores ubicados dentro de ellas. Por supuesto que detrás de este mito educativo hay una intención distinta, así como tiene una intención distinta la frívola exposición que estoy haciendo de él. Es cierto que cuando un niño ha aprendido parcialmente algo y lo ha hecho en base a las enseñanzas de sus padres y maestros, ha adquirido la aptitud y la propensión de darse a sí mismo lecciones en un tono de voz magistral. Conoce las partes más trilladas de las lecciones como para repetírselas sin dudar, con propiedad y con la gravedad adecuada. Cuando hace esto, "oye" —si se desea— "la voz de la razón", o "de la conciencia", hablándole con autoridad y matices tales que son una mezcla de la forma de hablar de su padre y de la propia. Puede darse con facilidad instrucciones que encuentra muy difícil observar. Su sermón está, necesariamente, delante de sus actos, dado que el objeto de darle informaciones de tipo didáctico es inculcarle prácticas mejores. De tal forma, es muy posible que en esta etapa haya aprendido muy bien a decirse cómo y cuando debe hacer determinadas cosas, aunque no ha aprendido muy bien cómo y cuándo debe hacerlas. Algo parecido puede ocurrir cuando lucha con un párrafo en latín. Al tener dificultades con la sintaxis de la oración puede "tratar de oír" la regla gramatical apropiada en un tono de voz que será, en parte, suyo y, en parte, el de su profesor. Podría describirse pintorescamente a esta voz como "la voz de la gramática latina". Pero en este caso, el origen de la palabra "voz" será demasiado obvio como para que cualquiera sostenga con seriedad que la fuente original de sus escrúpulos gramaticales es un filólogo interno y de naturaleza angelical.

Esta referencia a la conciencia y al conocimiento de la gramática latina nos hace retroceder a un problema mencionado anteriormente pero todavía no analizado, esto es, al problema de la existencia de actividades intelectuales distintas de teorizar. El conocimiento gramatical es, por ejemplo, el conocimiento de cómo construir oraciones en latín, y el conocimiento moral —si es que vamos a utilizar una frase tan reiterada— es el conocimiento de cómo comportarse en determinados tipos de situaciones en las que los problemas no son puramente teóricos ni puramente técnicos. Saber jugar al ajedrez o al bridge es un logro intelectual que se ejercita al tratar de ganar las partidas; la estrategia es otro logro intelectual que se ejercita al tratar de ganar batallas y campañas. Las enseñanzas que ha recibido el ingeniero y la práctica que ha tenido que realizar, le enseñan a

construir puentes y no —salvo por accidente— a construir o a exponer teorías.

La razón por la cual decimos que tales juegos y tareas son "intelectuales", no es difícil de descubrir. No sólo la educación necesaria para dominar las artes sino también muchas de las operaciones que se requieren para practicarlas, son homogéneas con las que se requieren para construir, exponer y aplicar teorías. La habilidad para construir oraciones en latín es un arte, mientras que la filosofía es una ciencia. Pero la enseñanza y la práctica de una coincide, en parte, con la enseñanza y aplicación de la otra. La ingeniería no promueve la física, la química o la economía, pero llegar a ser competente como ingeniero no es compatible con un desconocimiento total de esas ramas del saber. Si no un cálculo exacto de las probabilidades, se requiere como mínimo su estimación, como parte integral de los juegos de naipes más intelectuales; y esta es, en parte, la razón que tenemos para considerarlos "intelectuales".

Es fácil ver que el desarrollo intelectual es una condición de la existencia de todas las ocupaciones e intereses. La artesanía avanzada, los juegos, proyectos, u organizaciones avanzadas se encuentran, necesariamente, por encima de las posibilidades de los salvajes y de los niños pequeños. De otra manera, no podríamos denominarlas "avanzadas". No se requiere que seamos científicos para poder resolver anagramas o para jugar a la escoba de quince. Pero tenemos que saber leer y escribir para poder sumar y restar.

## (7) *LA EPISTEMOLOGÍA*

Antes de concluir este capítulo debemos considerar una cuestión académica. Tradicionalmente se ha denominado a una parte de la filosofía "teoría del conocimiento" o "epistemología". La pregunta que nos planteamos es: "¿Qué tipos de teorías acerca del conocimiento deben tratar de construir los epistemólogos, dado que hemos encontrado algo radicalmente equivocado en muchos aspectos de las teorías que se han ofrecido hasta el momento? ¿Qué queda para la teoría del conocimiento, si el conjunto de términos como «idea», «concepción», «juicio», «inferencia», etc., ha sido transferido erróneamente de las descripciones funcionales de los elementos de las teorías anunciadas públicamente, a la descripción de los actos y procesos

que acaecen cuando se construyen las teorías? Si estos términos no denotan los cables y palancas ocultos que ponen en marcha las operaciones intelectuales, ¿cuál es el objeto propio de la teoría del conocimiento?".

La frase "teoría del conocimiento" podría usarse para referirse a dos cosas distintas: 1) O bien podría referirse a la teoría de las ciencias, esto es, al estudio sistemático de la estructura de las teorías ya construidas, o 2) a la teoría del aprendizaje, descubrimiento e invención.

La teoría de las ciencias o, en general de las teorías construidas, ofrece un análisis funcional de los términos, enunciados y argumentos, así como de muchos otros tipos de expresiones que entran en la formulación de las teorías científicas. Podría denominársela "lógica de la ciencia", o — metafóricamente — "gramática de la ciencia". (Aunque "ciencia" no debe ser usada tan restringidamente como para llegar a excluir todas las teorías que no reciben tratamiento en las sociedades científicas.) Esta descripción no hace referencia a episodios de la vida de los científicos. No hace referencia, en consecuencia, a episodios privados de su vida. Describe de una manera especial lo que se encuentra, o podría encontrarse, impreso.

Así como existe la práctica y la profesión de enseñar, podría existir una rama de la teoría filosófica dedicada a los conceptos de aprendizaje, enseñanza y comprobación. Se podría llamar "la filosofía del aprendizaje", la "metodología de la educación" o, de manera grandilocuente, "la gramática de la pedagogía". Ésta podría ser la teoría del conocimiento, en el sentido de ser la teoría referente a cómo llegamos a conocer. Este estudio se dedicaría a analizar los términos que emplean los maestros y profesores para describir y prescribir ciertos episodios en la vida de los individuos.

Los grandes epistemólogos como Locke, Hume y Kant, propusieron una gramática de la ciencia cuando pensaron que estaban discutiendo aspectos de la vida oculta de las personas que adquieren conocimiento. Discutieron la evidencia en favor de cierto tipo de teorías, pero lo hicieron apelando a alegorías para-mecánicas. La reubicación de los nombres tradicionales de la epistemología en sus lugares adecuados puede tener una saludable

influencia sobre las teorías referentes a la mente. Una de las motivaciones más fuertes que llevan a pensar que la mente es un escenario privado, se encuentra en el hábito de suponer que deben existir "actos" o "procesos cognoscitivos" que esos nombres denotan. Así, como ninguna de las cosas que podemos observar que hace Fulano consiste en tener ideas, abstraer, formular juicios o pasar de las premisas a la conclusión, pareció necesario ubicar dichos actos en un escenario al que sólo él podría tener acceso. La riqueza de los detalles biográficos que han ofrecido los epistemólogos en sus alegorías ha sido –por lo menos en mi propio caso– una de las motivaciones más fuertes para adherir al dogma del fantasma en la máquina. Los episodios que se imputan al sujeto parecerían ser impenetrablemente "internos" debido a que son genuinamente inobservables. Pero son inobservables porque son míticos. Son hipótesis causales que sustituyen las descripciones funcionales de los elementos de las teorías que se han anunciado públicamente.

## X - LA PSICOLOGÍA

### (1) *EL PLAN PARA LA PSICOLOGÍA*

A lo largo del libro he dicho muy poco acerca de la psicología. Esta omisión puede haber parecido un rasgo de obstinación, dado que la obra podría describirse como un ensayo referente a la psicología, aunque no científica sino filosófica. En parte, esta omisión se debe a lo siguiente. He estado examinando un grupo de conceptos que, regularmente, emplea todo el mundo. Los conceptos de aprendizaje, práctica, intento, prestar atención, fingir, querer, ponderar, discutir, evitar, observar, ver y estar perturbado, no son conceptos técnicos. Todos tenemos que aprender a usarlos. El uso que de ellos hacen los psicólogos, no es distinto del uso con que los emplean los novelistas, biógrafos, historiadores, maestros, magistrados, guardavidas, políticos, detectives u hombres comunes. Aunque éste no es todo el cuento.

Cuando pensamos en la psicología como ciencia, nos inclinamos a equiparar —y a veces se nos alienta a hacerlo— sus planes oficiales con las investigaciones que los psicólogos efectivamente llevan a cabo; sus promesas públicas con su actuación en el laboratorio. Ahora bien: cuando se acuñó la palabra "psicología" hace doscientos años, se suponía que la leyenda de los dos mundos era verdadera. Se admitía, en consecuencia, que como la ciencia newtoniana podía explicar todo lo que existe y acaece en el mundo físico (creencia errónea, por cierto), podía y debía existir otra ciencia que fuera contrapartida de la primera y que explicara lo que existe y acaece en el mundo no-físico postulado. Y así como los científicos newtonianos estudiaban los fenómenos pertenecientes a un campo, debía haber científicos que estudiaran los fenómenos pertenecientes al otro campo. Se pensaba que "psicología" debía ser el título correspondiente a un estudio empírico de los "fenómenos mentales". Además, como los científicos newtonianos descubrían y examinaban sus datos empíricos mediante la percepción visual auditiva y táctil, los psicólogos debían descubrir y examinar sus datos por medio de una percepción no-visual, no-auditiva y no-táctil, contrapartida de aquella.

Por supuesto que no se negaba que existían y podrían llegar a existir otros

estudios, sistemáticos y no sistemáticos, del comportamiento humano. Durante dos mil años los historiadores habían estado estudiando las acciones y las palabras, las opiniones y proyectos de los hombres o de grupos de hombres. Filólogos, críticos literarios y polígrafos habían estudiado lo que los hombres hablaban y escribían, su poesía y teatro, su religión y filosofía. También los autores teatrales y los novelistas, al describir las maneras en que sus personajes imaginarios actuaban o reaccionaban, mostraban –en la ficción– la forma en que la gente de carne y hueso se comportaba o debía comportarse. Los economistas estudian las transacciones y expectativas reales e hipotéticas de los hombres en los mercados; los estrategas estudian las perplejidades y decisiones reales y posibles de los generales; los maestros estudian el comportamiento de sus alumnos; los detectives y los jugadores de ajedrez estudian las tácticas, hábitos, debilidades y aptitudes de sus adversarios. Sin embargo, de acuerdo con el plan para-newtoniano, los psicólogos deberían estudiar a los seres humanos de una manera totalmente distinta. Deberían descubrir y analizar datos inaccesibles a los maestros, detectives, biógrafos o amigos; datos que no podrían representarse ni en un escenario ni en las páginas de una novela. Los demás estudios del hombre tendrían que restringirse a examinar las tiendas y casas que habitan los hombres reales. El estudio psicológico del hombre podría hacer uso de un acceso directo a sus residentes. Por supuesto que, hasta que los psicólogos no descubrieran y dieran vuelta la llave, el resto de los estudiosos del pensamiento y comportamiento humanos no podían esperar otra cosa que darse las narices contra puertas cerradas. Las acciones visibles y las palabras audibles producidas por los seres humanos, no eran –en sí mismas– actualizaciones de las cualidades de su carácter o de su intelecto sino, únicamente, síntomas o expresiones externas de su ejercitación real, aunque privada.

Dejar de lado la leyenda de los dos mundos implica dejar de lado la idea de que existe una puerta cerrada y una llave que queda, aún, por descubrir. Las acciones y reacciones humanas, las expresiones lingüísticas dichas, o no, en voz alta, los tonos de voz, expresiones faciales y gestos, que han sido siempre los datos de los que han estudiado al hombre, son, después de todo, las únicas manifestaciones adecuadas para tal estudio. Ellos y sólo ellos han merecido, aunque afortunadamente no han recibido, el pomposo título de "fenómenos mentales".

Pero, aunque el plan oficial para la psicología afirmaba que el objeto de su investigación consistía en acontecimientos de tipo diferente a los trozos de conducta humana accesible al resto de los estudios del hombre, esto es, acontecimientos que estaban "detrás" de ella, los psicólogos experimentales tenían, por fuerza, que quebrar esa promesa en su práctica cotidiana. El diario de un investigador no podía incluir observaciones de entidades no existentes y descripciones de lo mítico.

Los psicólogos prácticos se encontraron examinando las acciones, gestos y expresiones lingüísticas de locos e idiotas, de personas alcoholizadas, fatigadas, aterrorizadas e hipnotizadas y de víctimas de lesiones cerebrales. Estudiaron la percepción sensorial como la estudian, por ejemplo, los oftalmólogos, haciendo y aplicando experimentos fisiológicos y analizando las reacciones y respuestas verbales de los sujetos. Estudiaron la inteligencia de los niños, ordenando y comparando sus éxitos y fracasos en base a varios *tests* de uso generalizado. Contaron los errores cometidos por los linotipistas en diferentes momentos de su jornada de trabajo y analizaron la propensión de sujetos diferentes para olvidar tipos diferentes de sílabas y frases, registrando sus éxitos y fracasos producidos al recitarlas después de un lapso variable. Estudiaron el comportamiento de los animales en laberintos y de los polluelos en incubadoras. Y también el atractivo —por su prometedor carácter "químico"— principio de "asociación de las ideas", halló aplicación práctica en las respuestas lingüísticas dichas en voz alta por sujetos a quienes el investigador pronunciaba determinadas palabras.

No hay nada extraño en esta disparidad entre lo planificado y la práctica. La descripción formulada por los filósofos de sus objetivos y métodos ha concordado muy pocas veces con sus resultados y modo de trabajar efectivos. Prometieron, por ejemplo, brindar una descripción del Mundo como Totalidad a la que arribarían mediante un proceso de contemplación sinóptica. En la práctica, produjeron una discusión sumamente personal cuyos resultados, por más que hayan superado en valor al panorama que se observa desde el Vesubio, no han sido en ningún sentido importantes, como tal panorama.

Los químicos trataron de descubrir las propiedades del flogisto. Pero como no pudieron aprehenderlo, se reconciliaron consigo mismos estudiando sus efectos y manifestaciones externas. En la práctica, investigaron el fenómeno de la combustión y pronto abandonaron el postulado



de un elemento calórico no inspeccionable. Tal postulación fue una especie de fuego fatuo, que dio ánimo al aventurero para explorar selvas ignotas incluidas luego en mapas que, ingratamente, no hacían ya mención a esos falsos puntos de referencia. Los resultados de la investigación psicológica no se habrán malgastado si el postulado de la existencia de un elemento mental específico desaparece de la misma manera.

Sin embargo, todavía nos queda por contestar la pregunta: "¿Cuál debe ser el plan para la psicología?" Cualquier respuesta debe dar cuenta de la siguiente dificultad. Hemos observado que las operaciones de la mente humana son estudiadas, partiendo de los mismos datos, por los psicólogos, economistas, criminólogos, antropólogos, sociólogos, maestros, detectives, biógrafos, historiadores y jugadores; por estrategos, estadistas, patrones, confesores, padres, amantes y novelistas. ¿Cómo distinguir las investigaciones "psicológicas", rechazando las demás? ¿Cuáles son los criterios que nos llevan a afirmar que los resultados estadísticos de los exámenes tomados en una universidad no son el producto de una investigación psicológica, mientras que lo son los resultados de los *tests* para medir la inteligencia? ¿Por qué no es un estudio psicológico el análisis que efectúa el historiador de las motivaciones, intenciones talento y limitaciones de Napoleón, mientras que el de Sally Beauchamp lo es? Si dejamos de lado la idea de que la psicología estudia ciertos fenómenos que los demás estudios referentes al hombre no investigan y — con ella — la idea de que los psicólogos manejan datos a los que no tienen acceso los demás investigadores, ¿cuál es la *diferencia específica* entre la psicología y los otros estudios?

Parte de la respuesta podría ser la siguiente. El baqueano conoce la zona como la palma de su mano; conoce todos los caminos, huellas, arroyos, sierras y bosquecillos; puede orientarse, cualquiera sea el estado del tiempo, haya luz o no, y en cualquier estación. Sin embargo, no es un geógrafo. No puede trazar un mapa de la zona, ni explicar cuáles son sus límites con otras zonas cercanas. No sabe medir distancias con el compás ni determinar cuál es la altura sobre el nivel del mar de lugares que, de otra forma, conoce tan bien. Carece de una clasificación adecuada de los diferentes tipos de suelo que hay en la zona y no puede hacer inferencias acerca del tipo de suelo que hay en zonas limítrofes. Al hablar de la zona, menciona todos los detalles que un geógrafo podría mencionar, pero no dice el mismo tipo de cosas acerca de ellos. No hace uso de generalizaciones geográficas, no utiliza métodos geográficos de medición y

no emplea teorías generales con fuerza explicativa y predictiva. Podría sugerirse que, de modo parecido, el detective, el confesor, el maestro y el novelista pueden manejarse a la perfección con datos, obtenidos intuitivamente, que el psicólogo debe manejar con criterio científico. El conocimiento de aquellos sería similar al que tiene el hombre de campo, de las variaciones del tiempo. El del psicólogo, sería similar al conocimiento que el meteorólogo tiene del tiempo.

Esta respuesta nos permitiría establecer diferencia clara entre la psicología y los demás estudios científicos, o cuasi-científicos, acerca del comportamiento humano, tales como la economía, la sociología, la antropología, la criminología y la filología. Los bibliotecarios pueden estudiar el gusto del público apelando a métodos estadísticos pero, aunque el gusto por cierto tipo de libros es una característica mental indudable, no aceptaríamos que tal estudio corresponda a la psicología.

La respuesta correcta a nuestra pregunta parece ser, que abandonar la idea de que la psicología es una contrapartida de la ciencia newtoniana –tal como se la representó, errónea pero piadosamente– impone abandonar la idea de que "psicología" es el nombre de una investigación única o de un conjunto de investigaciones íntimamente conectadas. Así como "medicina" es el nombre de un consorcio arbitrario de investigaciones técnicas más o menos relacionadas, que no tienen ni necesitan tener un plan de acción específico, "psicología" puede usarse para denotar una federación fortuita de investigaciones y técnicas. Después de todo, el sueño de la ciencia para-newtoniana no sólo se originó en un mito, sino también en el sueño de una única ciencia (newtoniana) del "mundo externo". La afirmación errónea de un mundo independiente de "fenómenos mentales" se basó en un principio que implicaba, además, negar cabida a las ciencias biológicas. El modelo cartesiano no dejaba espacio para Mendel o para Darwin. La leyenda de los dos mundos fue, también, una leyenda de las dos ciencias. Por ello, el reconocimiento de que hay muchas ciencias debe aventar todo recelo ante la sugerencia de que "psicología" no es el nombre de una única teoría homogénea. Pocos nombres de ciencias denotan tal tipo de teorías, o tienen la pretensión de hacerlo. Tampoco "juego de naipes" es el nombre de un único juego o de un conjunto de juegos íntimamente relacionados.

La analogía entre la psicología y la medicina que he sugerido antes, es

equivoca en un aspecto importante. Algunas de las investigaciones psicológicas más progresistas y útiles han sido, en un sentido amplio del adjetivo, investigaciones médicas. Entre otras, y por encima de otras, las investigaciones de Freud —el genio de la psicología— no deben clasificarse como perteneciendo a una familia análoga a la de las investigaciones médicas, sino como perteneciendo a esta familia. Tan profunda ha sido la influencia de las enseñanzas de Freud y tan peligrosamente populares se han vuelto sus alegorías que hay una fuerte tendencia a usar la palabra "psicólogos" para hacer referencia, únicamente, a quienes investigan y curan trastornos mentales. Por idénticos motivos, "mental" se usa, corrientemente, con el significado de "mentalmente trastornado". Quizás hubiera sido conveniente dar a la palabra "psicología" este sentido restringido. Pero el mundo académico está demasiado acostumbrado a dar a la palabra un uso más hospitalario e indiscriminado, como para que tales reformas sean posibles o deseables.

Es probable que algunas personas intenten sostener que existe una distinción general y susceptible de formulación entre la investigación psicológica y el resto de las investigaciones referentes a las aptitudes y al carácter de los seres humanos. Si bien los psicólogos no cuentan con datos exclusivos en los que fundar sus teorías, éstas son de un tipo diferente a las de los filólogos, expertos en camuflaje, antropólogos o detectives. Las teorías psicológicas ofrecen, u ofrecerán, explicaciones causales de la conducta humana. Por supuesto que existen otras maneras de estudiar las operaciones mentales, pero la psicología difiere de todas ellas al tratar de descubrir las causas de tales operaciones.

La palabra "causa" y la frase "explicación causal" son, por cierto, expresiones solemnes. Nos traen el recuerdo de los impactos inaudibles de pequeñas bolas de billar invisibles que constituían la verdadera explicación científica de todo lo que acaece en el mundo, según aprendimos a imaginar erróneamente. De modo que cuando escuchamos la promesa de ofrecer una nueva explicación científica de lo que decimos y hacemos, esperamos oír o ver alguna contrapartida de aquellos impactos, algunas fuerzas o entidades en las que jamás soñamos y que no podemos tener la esperanza de observar en su mundo subterráneo. Pero si no estamos dispuestos a dejarnos impresionar, encontraremos inaceptable la promesa del descubrimiento futuro de las causas ocultas de nuestras propias acciones y reacciones. Sabemos muy bien cuál fue la causa de que el granjero regresara

del mercado con los cerdos sin vender: encontró que los precios eran más bajos de lo que esperaba. Sabemos muy bien por qué Fulano frunció el ceño y golpeó la puerta al salir: fue insultado. Sabemos muy bien por qué la heroína separó una carta y la leyó a solas: reconoció la letra de su amado en el sobre. Esta explicación causal la da el propio novelista. El niño sabe muy bien qué lo hizo escribir "225" cuando se le preguntó cuál era el cuadrado de 15: cada una de las operaciones realizadas lo llevó a realizar la inmediatamente posterior.

Como veremos enseguida, existe un conjunto de acciones, estados de inquietud y expresiones lingüísticas que el sujeto no puede explicar. Pero las acciones y reacciones que puede explicar, no requieren una explicación ulterior de naturaleza distinta. Cuando sus causas son conocidas por el sujeto y por los demás, la promesa de noticias sorprendentes acerca de causas reales aunque ocultas, es un caso especial de la promesa de noticias acerca de las causas ocultas de acaecimientos mecánicos cuyas causas ordinarias son obvias. El ciclista sabe qué es lo que hace que la rueda trasera de la bicicleta dé vuelta: la presión ejercida sobre los pedales que se transmite mediante la tensión de la cadena. Las preguntas, "¿Qué es lo que hace que la presión en los pedales ponga la cadena tensa?" y "¿qué es lo que hace que la tensión de la cadena ponga en movimiento a la rueda?", le sonarán como irreales. Lo mismo le ocurrirá con la pregunta, "¿qué es lo que lo hace presionar los pedales para que la rueda trasera dé vuelta?"

En el sentido corriente según el cual todos podemos ofrecer "explicaciones causales" para muchas de nuestras acciones y reacciones, la mención de aquellas causas no es un requisito previo para los psicólogos. Cuando un economista habla de "retracción de la oferta" se refiere, en términos generales, a episodios como el del granjero regresando con sus cerdos a la granja porque los precios eran demasiados bajos. Cuando el crítico literario discute por qué el poeta usó un metro distinto en una línea particular del verso, considera los problemas de composición que aquél tenía que resolver en esa circunstancia particular. Tampoco el maestro necesita oír hablar de episodios ocultos para llegar a entender qué fue lo que hizo que el niño resolviera correctamente el problema propuesto, porque ha sido testigo de los episodios manifiestos que lo llevaron a ello.

Por otra parte, existen numerosas formas de comportamiento que no podemos llegar a explicar de esa manera. No sé por qué tenía tanta dificultad para hablar, ante la presencia de determinada persona; por qué

soñé determinado sueño la noche pasada; por qué "vi" la imagen de una esquina cualquiera de una ciudad que conozco muy poco; por qué llamé a un amigo utilizando un nombre que no era el de él. Sabemos que estos son problemas psicológicos genuinos. Es posible que, si no aprendo un mínimo de psicología, no llegue a saber por qué cuidar el jardín me resulta una ocupación extraordinariamente atractiva cuando me esperan en mi escritorio numerosas cartas para responder. La pregunta acerca de por qué el granjero no vendió sus cerdos a determinado precio, no es de índole psicológica sino económica. Pero la pregunta acerca de por qué no vendería sus cerdos a ningún precio a un comprador que tuviera determinado aspecto, es de índole psicológica. Aun en el camino de la percepción y en el de la memoria, parece aplicarse lo que decimos. En base a lo que sabemos, no podemos explicar por qué nos parece quebrado el bastón sumergido en el agua, ni por qué las conversaciones en un idioma extranjero nos parecen llevarse a cabo mucho más rápidamente que las conversaciones en nuestro propio idioma. Ambos son problemas psicológicos. Sin embargo, sentimos que se nos hace una promesa fuera de lugar cuando se nos ofrecen explicaciones psicológicas de nuestras estimaciones correctas de la forma, tamaño, iluminación y velocidad. Dejemos que los psicólogos nos digan por qué nos engañamos, que bien podemos decirnos y decirles por qué no nos engañamos.

La clasificación y el diagnóstico de nuestras debilidades mentales requiere la utilización de métodos de investigación especializados. La explicación de las actualizaciones de nuestra aptitud mental no requiere otra cosa que buen sentido o los métodos especializados de los economistas, estrategas y educadores. Pero sus explicaciones no son cheques librados sobre las cuentas corrientes de diagnósticos más fundamentales. De modo que no todas, ni siquiera la mayoría, de las explicaciones causales de las acciones y reacciones humanas, deben ser consideradas psicológicas. Más aún. No todas las investigaciones psicológicas pretenden ofrecer explicaciones causales. Con mayor o menor éxito, muchos psicólogos se dedican a diseñar métodos de medición y a ordenar los resultados obtenidos. Por supuesto que tienen la esperanza de que tales mediciones servirán, algún día, para establecer correlaciones funcionales precisas o leyes causales, pero su propio trabajo es, en el mejor de los casos, una etapa preparatoria de su tarea ulterior. De tal manera, "investigación psicológica" no puede definirse como la búsqueda de explicaciones causales.

Quedará en claro, ahora, por qué he dicho tan poco acerca de la psicología a lo largo de este libro. Su propósito ha sido, en parte, criticar la falsa idea de que la psicología es el único estudio empírico referente a las facultades y propensiones mentales y al comportamiento humano, conjuntamente con el falso corolario de que "la mente" es lo que puede describirse mediante los términos técnicos exclusivos de la investigación psicológica. Inglaterra no puede describirse utilizando, únicamente, términos propios de la sismología.

## (2) *EL CONDUCTISMO*

Sin duda que la posición general desarrollada en esta obra será estigmatizada, inocuamente, de "conductista". Por ello, es pertinente decir algo acerca del conductismo, que fue —en sus comienzos— una teoría referente a los métodos propios de la psicología científica. Sostuvo que debía seguirse el ejemplo de las ciencias adelantadas, actitud no adoptada hasta entonces por los psicólogos. Las teorías psicológicas debían basarse en observaciones y experimentos reiterables y públicos. Pero las supuestas revelaciones de la conciencia y de la introspección no podían ser verificadas públicamente. Sólo el comportamiento manifiesto de las personas puede ser observado por diversos testigos, medido y controlado mecánicamente. Los primeros adherentes a este planteo metodológico parecen haber dudado entre afirmar que los datos de la conciencia y de la introspección eran míticos, o que no eran susceptibles de investigación científica. No tenían en claro si estaban prestando adhesión a una doctrina mecanicista no muy sutil, como la de Hobbes y Gassendi, o si sostenían la teoría para-mecánica de Descartes, restringiendo sus procedimientos de investigación a los heredados de Galileo. No sabían si sostener que pensar, por ejemplo, consiste en hacer ciertos ruidos y movimientos complejos, o sostener que aunque esos movimientos y ruidos estaban conectados con procesos de nuestra "vida interna", constituían los únicos fenómenos de laboratorio.

Sin embargo, no interesa si el conductismo adoptó, o no adoptó en sus primeras etapas, una teoría mecanicista. Cualquiera hubiera sido el caso, se habría equivocado. Lo importante es que la tarea de describir el que hacer de los hombres, realizada según sus recomendaciones metodológicas, hizo que muy pronto los psicólogos se dieran cuenta del carácter fantasmal de los acaecimientos "internos", pese a reprocharle al conductismo —al principio— haberlos ignorado o negado. Las teorías

psicológicas que no hacían mención de las revelaciones de la "percepción interna" eran equiparadas a "Hamlet" sin el príncipe de Dinamarca. Pero el héroe fue visto, en seguida, como un ser sin sangre ni movimientos de modo que, aun los defensores de teorías de este tipo, comenzaron a sentir vergüenza de cargar sus espaldas con tamaños pesos teóricos.

Los novelistas, autores teatrales y biógrafos, siempre habían descrito las motivaciones, pensamientos, perturbaciones y hábitos de la gente, relatando lo que ésta hacía, decía o imaginaba, o mostrando sus muecas, gestos y tonos de voz. Al concentrarse en lo mismo que había atraído la atención de Jane Austen, los psicólogos descubrieron que, después de todo, esas no eran meras características externas de los hombres, sino su contenido. Por cierto que continuaron sufriendo una ansiedad innecesaria debido a que, al quitar a la psicología la tarea de describir lo fantasmal, se la comprometió a describir lo meramente mecánico. Pero la influencia del espectro del mecanicismo disminuyó debido a que, entre otros motivos, en este período las ciencias biológicas adquirieron su título de "ciencias". Los sistemas newtonianos no constituían ya el único paradigma de la ciencia natural. No era necesario degradar al hombre a la condición de una máquina, como con secuencia de negar que fuera un fantasma en una máquina. Podría ser, después de todo, cierto tipo de animal: un mamífero. Quedaba por delante, todavía, el azaroso salto a la hipótesis de que, quizás, fuera un hombre.

El plan metodológico del conductismo ha tenido una influencia revolucionaria para el plan de la psicología. Más aún. Ha sido una de las fuentes de la sospecha filosófica de que la teoría de los dos mundos es un mito. No tiene mayor importancia que sus defensores se enrolaran en una especie de teoría *à la* Hobbes y que llegaran a imaginar que la verdad del mecanicismo está implicada por la verdad de su teoría acerca de la investigación científica en psicología.

No me corresponde mostrar hasta qué punto los procedimientos concretos de investigación de los psicólogos se han visto afectados por su larga adhesión a la teoría de los dos mundos, ni hasta qué punto la revolución llevada a cabo por el conductismo llevó a modificar tales procedimientos. Creo que los buenos efectos del mito han superado, en definitiva, a los malos, y que la revolución conductista en contra de éstos ha sido más nominal que real. Los mitos no son siempre perjudiciales para el desarrollo

de las teorías. A menudo, poseen en sus comienzos un valor inestimable. Los colonizadores se ven fortalecidos por el sueño de que el Nuevo Mundo es, detrás de su apariencia extraña, un duplicado del Viejo Mundo. El niño no siente tantos temores en una casa extraña si las barandas de la escalera parecen, a su mano, similares a las de su casa.

Este libro no ha tenido como finalidad proponer a la psicología una metodología especial, ni criticar las hipótesis de tal o cual ciencia. Su objeto ha sido mostrar que la teoría de los dos mundos es un mito –no una fábula– de los filósofos, tratando al mismo tiempo de comenzar a reparar el daño que este mito ha estado causando a la filosofía. He tratado de probar esta tesis, sosteniendo que los conceptos mentales más importantes han recibido, de parte de los filósofos, un comportamiento lógico equivocado. No he intentado probarla en base a la evidencia extraída de los problemas que preocupan a los psicólogos. Si mis argumentos tienen peso, resulta que tales conceptos han sido clasificados erróneamente, por motivos similares –aunque de maneras opuestas–, tanto por los mecanicistas como por los para-mecanicistas; tanto por Hobbes como por Descartes.

Para concluir. Si intentamos comparar la riqueza teórica de la teoría de la mente originada en Hobbes y en Gassendi con la de Descartes, debemos conceder –sin dudarlo– que la historia cartesiana ha sido la más productiva. Podríamos mostrar su oposición de la siguiente manera. Un regimiento se instala en una fortaleza. Los soldados de otro regimiento del mismo ejército observan que el foso está seco, que carece de puertas y que las paredes están resquebrajadas. Desdeñando la protección de un recinto tan desvencijado, aunque guiados por la idea de que sólo pueden defender el país utilizando fortalezas, tratan de tomar posiciones en la cosa más parecida a una fortaleza que puedan ver: la sombra del fuerte decrepito. Ninguna de las dos posiciones es defendible y, obviamente, la fortaleza de sombras tiene, además de la propia, toda la vulnerabilidad de la de material. Sin embargo, los ocupantes de la fortaleza de sombras han demostrado ser mejores dado que han percibido la debilidad de la fortaleza real, aun cuando sean lo suficientemente tontos para considerarse seguros en donde se colocaron. Si bien los dioses no son favorables a su victoria, han recibido muestras de que los soldados son capaces de aprender; han mostrado cierto sentido estratégico; se han dado cuenta de que una fortaleza cuyas paredes estén resquebrajadas, no es una plaza fuerte. La próxima lección que tienen



que aprender es que tampoco lo es la sombra que aquella proyecta.

Podemos aplicar esta metáfora a uno de nuestros problemas centrales. Desde cierto punto de vista, pensar es idéntico a decir. Los defensores de la teoría rival, rechazan esta identificación, aunque lo hacen erróneamente al sostener que decir es una cosa y pensar es otra. Las operaciones del pensamiento son numéricamente distintas de las operaciones verbales, y las controlan desde un lugar diferente a aquel en que se producen. Sin embargo, por idénticas razones a las que mostraron la vulnerabilidad de identificar pensar con decir, tampoco puede aceptarse esta solución. De la misma manera en que el hablar desordenado y sin prestar atención, no es pensar sino balbucear, cualesquiera sean las operaciones fantasmales que se postulen tendrá que admitirse que también acaecen desordenadamente y sin que se les preste atención. En consecuencia, tampoco serán un caso de pensamiento. Pero, llegar a ofrecer aunque más no sea una descripción errónea de la distinción entre balbucear y pensar, implica reconocer la existencia de una distinción fundamental. El mito cartesiano supera los defectos del mito de Hobbes, duplicándolos. Pero también la homeopatía doctrinaria presupone el reconocimiento de que existen enfermedades.