EL PROBLEMA DEL REALISMO SEMANTICO Y NUESTRO CONCEPTO DE PERSONA

ALVARO RODRIGUEZ TIRADO

1. Es ya un lugar común notar que, en toda discusión acerca de las personas, existe un conflicto o, al menos, una tensión, entre dos perspectivas o puntos de vista desde los cuales toda persona puede pensarse o concebirse a sí misma. Una de estas perspectivas –el punto de vista subjetivo o de la primera persona, como también es llamada– tiende a asociarse con las características privilegiadas que definen el autoconocimiento; la perspectiva objetiva, o de la tercera persona, en cambio, enfatiza el hecho de que ninguna persona en particular ocupa, metafísicamente hablando, una posición de ventaja con respecto a las otras personas.

Esto último permite que toda persona pueda pensarse a sí misma como una persona más entre muchas otras, pero parecería reñirse con los resultados que arroja el ejercicio de la primera perspectiva, en donde el sujeto aparece como el único poseedor posible de ese *locus* privilegiado en el conocimiento, la percepción y la acción; lo cual le convierte en autoridad suprema respecto de los contenidos de su mente, y , por tanto, le coloca en una situación que nadie más comparte o puede compartir. Así, si caracterizamos provisionalmente a una persona como un ente susceptible de ocupar, respecto de sí mismo, *ambas* perspectivas, y le aunamos a esto que dichas perspectivas son puntos de vista *en conflicto*, nuestra conclusión debería ser que el concepto de persona es un concepto inestable.

Para evitar esta conclusión, se ha intentado definir el concepto de persona tomando en cuenta tan sólo *una* de estas perspectivas en conflicto. De esta manera, hay quienes verían en la persona al poseedor liso y llano de estados mentales. Los estados mentales se conciben aquí como estados susceptibles de ser poseídos con independencia de cualquier persona, salvo, claro está, el sujeto poseedor de los estados mentales en cuestión. Aun más, según esta concepción, los estados mentales pueden concebirse como estados de un sujeto (o mente) *desencarnado*: los estados mentales existen, pues, no independientemente de un poseedor de dichos estados, pero sí independientemente del hecho de que este último tenga o no tenga un cuerpo. Esta es la concepción de la persona que ve en ella a un *ego* puro cuya función es reportar, de manera infalible, los contenidos de su conciencia. El problema que esta con-

cepción trae consigo es que resulta imposible, con los materiales que esta concepción nos proporciona, construir un concepto de persona que nos permita reconocer la existencia de *otros* sujetos, poseedores a su vez de sus respectivos estados mentales. En pocas palabras, esta concepción invita el problema de 'otras mentes' y, a la vez, hace imposible darle una respuesta satisfactoria. (Vuelvo sobre este problema en el § 6.)

Pero, el optar por la otra alternativa –intentar, esto es, definir a la persona en términos de los materiales que nos ofrece la perspectiva objetiva– acarrea también serias dificultades. Podría pensarse que un candidato plausible para identificar a la persona es el cuerpo, ya que esta identificación llenaría los requisitos que exige la perspectiva externa: es precisamente porque tengo un cuerpo que ocupo una determinada posición en el espacio, y es este hecho el que me hace guardar una relación espacio-temporal con todos y cada uno de los objetos restantes en el mundo. El defensor de la perspectiva objetivista insistiría en los méritos de su propuesta: si identificamos a una persona con su cuerpo –nos diría– podemos fácilmente darle contenido a esa capacidad que cada persona tiene a su alcance para pensar en ella misma en términos objetivos: cada persona puede pensarse a sí misma como una persona más entre muchas otras, pero esto obedece a ese hecho, tan primitivo como fundamental, de que cada persona no sólo *tiene*, sino que *es* un cuerpo: algo abierto a la comprobación inter-subjetiva, un hecho público observable a los ojos de cualquiera.

La concepción objetivista de la persona a la que me acabo de referir no es, en realidad, tan fácil de refutar como podría parecer a primera vista. A la objeción de que hay más cuerpos humanos que personas –recordemos no sólo a los cadáveres en ese estadio anterior a su descomposición sino también a las momias egipcias y a 'Jeremy Bentham'– se puede responder distinguiendo un sentido de 'cuerpo vivo' en el que se registre algo más que el sentido de la palabra cuerpo con el que intentamos referir a todo aquello que esté sujeto a las leyes de la mecánica (Cf. *infra*. § 7). Es así, por ejemplo, como los juristas hablan de "atentados contra la integridad *física*": ninguno de éstos puede ejecutarse en contra de un cadáver. También puede explicarse la insatisfacción que muchas personas experimentan cuando se les dice que no son más que cuerpos. (Recordemos el caso de la novia exuberante que le dice al pretendiente: "Parece como si me quisieras *sólo* por mi cuerpo".) Y tampoco creo que presente mayor dificultad el explicar ciertas intuiciones lingüísticas que todos compartimos y que parecerían ir en contra de la identificación de una persona con su cuerpo. Por ejemplo, decimos "Estoy sentado" y no "mi cuerpo está sentado"; o bien, "voy a jugar ajedrez" o "estoy enamorado" y no "mi cuerpo va a jugar ajedrez (o está enamorado)". Pero existe una objeción fundamental a esta propuesta. Obviamente, el defensor de la identificación de la

persona y el cuerpo no niega el truismo de que, además del cuerpo y sus estados físicos, una persona tenga también estados mentales; lo que sostiene es que basta apelar al cuerpo, y a sus relaciones causales con los estados mentales, para identificar el conjunto de experiencias, estados y procesos mentales que configuran a una persona y la distinguen de todas las restantes. Y es aquí en donde no puede verse claramente la viabilidad de la doctrina. ¿Cómo podemos determinar qué experiencias, de todas las experiencias, sucesos, estados y procesos mentales posibles, guardan una relación causal con *mi* cuerpo y concluir que ésas, y no ninguna de las otras, son las mías? ¿Cómo poder fijar la referencia del pronombre posesivo 'mi' sin apelar al sujeto de las experiencias, sucesos y estados mentales? O bien dicha teoría sostiene que todas las experiencias son *mis* experiencias, lo cual es absurdo; o bien incurre en una circularidad al intentar delimitar el subconjunto de las experiencias relevantes. La referencia al sujeto de las experiencias, sucesos y estados mentales parece ser, pues, absolutamente imprescindible.[1]

Ambas posiciones consisten en enfatizar una de las perspectivas en detrimento de la otra. Hemos visto, aunque sólo de una manera un tanto superficial, que ambas posturas resultan insatisfactorias. Hasta aquí, entonces, nuestra conclusión debe ser que el concepto de persona es un concepto inestable.

2. La inestabilidad del concepto *persona* puede enfocarse también desde un ángulo distinto. Sea cual fuere la caracterización final y definitiva de nuestro concepto de persona, no parecería prejuiciar la cuestión en ningún sentido decir que la persona es el poseedor de estados mentales: es a la persona, considerada como una totalidad, a la que adscribimos predicados mentalistas o psicológicos. Pero estos predicados presentan una peculiaridad que ningún otro predicado comparte, a saber, su método o modo de aplicación es radicalmente distinto, sea que se trate del caso de la *auto*-adscripción, o sea que se trate de la adscripción a una tercera persona. En el primer caso no es necesario ningún tipo de observación o investigación para que, por ejemplo, me entere yo de que estoy pensando en Viena, mientras que en el segundo caso, es necesaria la observación empírica –la confrontación con la conducta lingüística y de otros tipos– para averiguar que otra persona está pensando en Viena.

Si aceptásemos que el sentido o significado de una oración fuese, en verdad, su *modo de verificación*, no podríamos escapar a la conclusión de que los predicados mentalistas o psicológicos son ambiguos: tendrán un sentido en el caso de la auto-adscripción y otro distinto en el caso de la adscripción a terceros. Así, si yo afirmo 'Tengo un dolor' y otra persona emite la oración 'Tú

[1] Cf. P. F. Strawson, *Individuals*, capítulo 3.

no tienes un dolor' y asumimos que es a mí a quien se refiere, no habría ninguna incompatibilidad entre estos enunciados: ambos podrían ser verdaderos, ya que lo dicho por cada uno de estos enunciados es distinto. Es distinto no sólo en el sentido de que uno de estos enunciados –el segundo– es un enunciado que niega la existencia de algo, mientras que el primero parecería afirmarla. Los enunciados difieren, según la hipótesis de que el sentido *es* el modo de verificación, en cuanto son acerca de cosas distintas, de manera que es imposible que puedan llegar a contradecirse.

Con relación a estos predicados tenemos, pues, dos tipos de adscripción distintos –uno para el caso de la auto-adscripción y otro para el caso de la adscripción a terceros– que corresponden a la perspectiva de la primera y de la tercera persona respectivamente (§ 1). Por eso se habla también de la 'adscripción en primera (tercera) persona'. El que dichos predicados presenten esta peculiaridad se ha considerado como una nota esencial –es decir, definitoria– de ellos.[2] Si ambos modos de aplicación reflejan la esencia de los predicados en cuestión, entonces, debemos resistirnos a identificar el sentido o el significado de las oraciones en las que éstos figuran con su modo de verificación. Pero esto es algo que debemos ver con buenos ojos toda vez que la susodicha identificación debe resistirse *independientemente* de nuestra explicación del caso particular de los predicados mentalistas o psicológicos.

Pero, a pesar de que, como he sugerido, nos resistamos a aceptar la identificación del sentido de una oración y su modo de verificación, y aceptamos, con Strawson, que es parte de la naturaleza de estos predicados el hecho de que existan dos tipos tan distintos de aplicación en un caso y en otro, no deja de haber dificultades. Hasta aquí, he hablado de predicados mentalistas o psicológicos, pero nada he dicho acerca de los estados a que éstos refieren, sus semejanzas y sus profundas diferencias. Voy a remediar esto en lo que sigue.

3. Toda taxonomía del mundo de lo mental adolece de serias dificultades: presupone un 'criterio de lo mental' y una división –siempre discutible– de los compartimentos de una mente. Pero tampoco resulta fácil prescindir por completo de ella, y hay otros casos, como lo es, por ejemplo, el concepto de *vida*, que presentan dificultades similares, pero que no por eso nos obligamos a sacrificar clasificaciones que distinguen, verbigracia, organismos vivientes del resto de objetos inanimados. La clasificación de los elementos que habitan el mundo de lo mental que me interesa resaltar por ahora, es aquella que distingue entre, por una parte, las *sensaciones* (por ejemplo, el dolor, la comezón, las experiencias táctiles y las perceptuales) y, por la otra, las actitu-

---

[2] Así lo considera Strawson. Cf. su trabajo citado en la nota anterior.

des *proposicionales* (por ejemplo, creencias, deseos, expectativas, intenciones, preferencias, proyectos, etc.).

Quiero llamar la atención al problema que se suscita al incorporar tanto a las sensaciones como a las actitudes proposicionales dentro del mundo de lo mental, y vincularlo después con lo que he dicho hasta aquí. Para caracterizar una sensación como el dolor, no podemos prescindir del punto de vista subjetivo del sujeto que se encuentra en ese estado. Y no es del todo claro qué *más* tenemos que agregar al hecho de que un sujeto reconozca, desde su punto de vista interno, la existencia de una sensación dolorosa, para poder hablar de una caracterización, exhaustiva y completa, de la sensación de dolor. Digo 'no es del todo claro' porque nuestras intuiciones varían al respecto.[3] Hay quienes dirían que es esencial, para que una experiencia pueda calificar como la sensación de *dolor*, el que el sujeto que se encuentre en ese estado lo *aborrezca*, le *disguste* y tienda a buscar un alivio de su situación. Otros negarían que esto último sea una característica *esencial* de la sensación dolorosa, relegándola al estatus de un mero acompañamiento que puede o no presentarse con la sensación en cuestión. Sea esto como fuere, lo que me interesa enfatizar por el momento es la manera como la perspectiva interna, el punto de vista del sujeto de cuyo dolor se trata, entra en nuestra caracterización de dicha experiencia: la perspectiva interna es absolutamente indispensable para identificar una sensación de dolor o, para tal caso, *cualquier* sensación en lo absoluto.

Esto último hace que no pueda adscribirse a una persona una sensación, de dolor u otra distinta, *inconsciente*. En otras palabras, decir que estoy padeciendo un dolor enorme, sólo que no he caído en la cuenta de mi situación, se acerca mucho –tanto como es posible en esta área de la filosofía– a una contradicción en los términos. Las sensaciones en general ofrecen lo que algunos autores, Putnam, por ejemplo, han llamado la 'lógica del parecer': si me parece que tengo un dolor, entonces, tengo un dolor; y si padezco un dolor, así he de reconocerlo desde el punto de vista de mi conciencia, es decir, desde la perspectiva interna o de la primera persona.

Es esta perspectiva –la de la primera persona– la que parecería regir nuestra concepción de la vida mental de una persona, al menos por lo que a las sensaciones toca. Vale la pena notar que, por todo lo dicho hasta aquí, no tenemos aún ningún argumento que nos obligue a pensar que ese punto de vista subjetivo, esa perspectiva interna o de la conciencia, debe estar, *necesariamente*, vinculada al lenguaje. Es decir, no tenemos por qué comprometernos

---

[3] Esto puede comprobarse leyendo el artículo de D. Dennett "Why you cannot make a computer that feels pain", recogido en *Brainstorms*, The Harvester Press, 1978.

–y quizás no *debemos* hacerlo– con la tesis de que dicho punto de vista *debe ser* expresable en el lenguaje. Comprometernos con esa tesis significaría aceptar algo que no todos queremos: que los animales inferiores en la escala de la evolución no son capaces de experimentar sensación alguna.

Si hemos de aceptar que los animales inferiores tienen sensaciones –de frío o calor, de dolor o placer– hemos de adscribirles también un *punto de vista*. A mi juicio, esto no debe preocuparnos. Sirve tan sólo para resaltar la urgencia de darle mayor contenido a esa noción de 'punto de vista' y reconocer que, mientras no hagamos esto, sólo tenemos una metáfora, una mera *façon de parler*.

A diferencia de las sensaciones, las creencias y los deseos pueden existir en la mente de una persona sin que ésta tenga un acceso –ya no digamos un acceso *privilegiado*– a ninguna de dichas actitudes. En una palabra, no parece un contra-sentido hablar de creencias y deseos *inconscientes*. ¿Por qué ha de ser esto así, tan radicalmente distinto a lo que sucede en el caso de las sensaciones?

La respuesta a esta pregunta la encontramos al caer en la cuenta de que *no* es la perspectiva de la primera persona, como sucedía en el caso de las sensaciones, sino la perspectiva *externa*, la que uniforma y regula nuestras intuiciones acerca de las actitudes proposicionales.

Las creencias y los deseos no tienen una fenomenología especial, y es por esto que el papel del sujeto poseedor de estos estados se relega a un plano no tan primordial como el que juega en el otro caso.

En el caso de mis actitudes proposicionales, nuestro interés fundamental en ellas radica en el hecho de que su adscripción a una persona nos permite racionalizar sus acciones –lingüísticas y de otra índole–. Si para satisfacer este propósito hemos de adscribir creencias y deseos respecto de los cuales el sujeto no tiene acceso alguno, lo hacemos sin más ni más, siempre y cuando esto nos permita ver una acción de dicha persona como algo *inteligible* a la luz, *inter alia*, de esas creencias y deseos, conscientes o inconscientes. Así la adscripción de dichas actitudes proposicionales va mano a mano de nuestro interés por ver a la persona como un ente *racional*, es decir, al adscribir dichas actitudes a una persona entramos al universo de las razones, *razones* que justifican, o al menos explican, sus acciones. En cambio, adscribir una sensación tiene muy poco que ver –si es que tiene que ver algo en lo absoluto– con la racionalidad y el universo de las razones que explican nuestras acciones.

Claro está que podemos explicar, hasta cierto punto, un determinado trozo de conducta mediante la adscripción de ciertas sensaciones. "¿Por qué quitó la mano tan rápidamente de la plancha metálica?" "Porque se quemó", pero la explicación relevante aquí no es una explicación *por* razones; se trata,

más bien, de un cierto patrón de causa y efecto.[4]

4. En la sección anterior dije que la perspectiva de la primera persona uniforma nuestra concepción de ciertos estados mentales –las sensaciones–, mientras que la otra perspectiva nos permite caracterizar otros estados mentales: las actitudes proposicionales. Obviamente, no he sugerido que la perspectiva interna esté del todo ausente en nuestra caracterización de las creencias, deseos, etc., ni tampoco he querido negar que la perspectiva externa tenga algo que decirnos para poder completar así nuestra concepción de la naturaleza de las sensaciones. Hablé de un *predominio* de una de estas perspectivas sobre la otra en cada caso, pero, por supuesto, reconozco el absurdo a que equivaldría el negar que cada persona tiene un acceso privilegiado –un acceso que nadie más comparte– a sus creencias, deseos, intenciones, etc., y, a la vez, reconozco también que existe un sentido en el cual los hechos fenomenológicos –el reconocimiento de una sensación dolorosa por parte de una persona, por ejemplo– son también objetivos.[5]

Esto que acabo de decir es poco más que el primer paso en la dirección que intento seguir en este trabajo, a saber, mostrar que ambas perspectivas no sólo no se riñen entre sí, sino que se complementan y tienen cabida en el marco de una postura *realista* sobre las personas.

Pienso, sin embargo, que la reconciliación que voy a proponer sólo resulta viable si atendemos a una caracterización de ambas perspectivas, en lo general distinta a la que suele encontrarse en la literatura filosófica, que resulte compatible con una suerte de realismo semántico que nada tiene que ver con esa (pretendida) visión del mundo y de la realidad *sub especie aeternitatis*.

T. Nagel se ha referido a los puntos de vista subjetivo y objetivo, no como si existiesen aisladamente, sino como elementos de una polaridad muchísimo más amplia, en donde, en el caso de uno de los extremos, vemos al punto de vista subjetivo de una persona en particular quien lo ejerce para decirnos cómo le parecen las cosas ante su conciencia, condicionada como ésta está por su inmersión en una cultura determinada, y limitada también por las restricciones naturales de la estructura interna de su aparato perceptual y su ubicación en el espacio en un tiempo determinado. El intento por trascender este punto de vista lo encontramos al incorporar los puntos de vista subjetivos de

---

[4] Cf. C. McGinn, *The Character of Mind*, Oxford University Press.

[5] Ver, por ejemplo, T. Nagel, "What is it like to be a bat?" y "Subjective and Objective", ambos recogidos en *Mortal Questions*, Oxford University Press. También de Nagel puede consultarse con sumo provecho, "Is the Self part of objective reality?", *The Tanner Lectures*, impartidas en Oxford, Trinity Term, 1979.

otras personas. Pero esto no significa que tengamos ya en nuestras manos, por la simple convergencia de distintos puntos de vista (subjetivos), el material suficiente para dar contenido a nuestra concepción de *objetividad*. Es verdad que es menos probable que muchas personas se encuentren en el error respecto de un asunto determinado a que una sola persona se haya equivocado. Pero esto es sólo una cuestión de números, suficiente para explicar el acuerdo *intersubjetivo* y, por tanto, las probabilidades de error, pero no para llenar la laguna que aún puede detectarse entre el acuerdo inter-subjetivo y nuestra idea de objetividad.

En opinión de Nagel, Williams y otros autores, nuestra idea de la objetividad va mano a mano de una concepción que Williams llama "la concepción absoluta de la realidad".[6] Al asociar dicha concepción con la perspectiva de la tercera persona se crea una tensión, pero bien puede suceder que se trate tan sólo de una violencia en los términos. La concepción absoluta de la realidad pretende decirnos cómo son las cosas *en sí mismas*, no cómo *aparecen* ante una o varias personas, ni tampoco a un observador *ideal*, o a uno normal pero en circunstancias ideales. No es pues *otro* punto de vista en lo absoluto ya que, si lo fuera, debería existir un portador del mismo –tenga o no tenga alguna limitación– y es esto precisamente lo que pretende desecharse al hablar del mundo, o la realidad, *en sí misma*.

Debe advertirse que no se está negando lo que resulta una verdad incontrovertible, a saber, que esa concepción de la realidad es *nuestra* concepción, construida con *nuestros* conceptos, los únicos a que tenemos acceso. Lo que se niega es que dicha concepción y, por tanto, los conceptos que la integran, reflejen alguna nota peculiar de nosotros, de nuestra especie humana, o cualquier otra nota que resulte característica del observador que esté en juego. Como he dicho ya, la concepción absoluta de la realidad carece de un sujeto, no en el sentido de que, milagrosamente, la tenemos en nuestras manos sin haberla nadie concebido previamente, sino en el sentido de que su propio contenido refleja, no como las cosas parecen ser ante un sujeto, sino como ellas *son*, independientemente de cualquier sujeto.

Ahora bien, la concepción de un mundo 'sin observador alguno' ha dado lugar a la discusión, tan rica en la historia de la filosofía, sobre las cualidades primarias y secundarias. El mundo, como es en sí mismo, sólo puede contener propiedades o modos de la materia contenidas todas ellas en el atributo fundamental de la extensión: volumen, forma, duración y solidez son todos buenos ejemplos de cualidades primarias. El resto de las propiedades, según esta clasificación, dependen de alguna u otra forma del impacto de estas co-

---

[6] Cf. B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin Books, pp. 61 y ss.

sas, concebidas como portadoras de las cualidades primarias, en la mente de un sujeto cognoscente. Así, la sensación de calor, los colores, sabores y las experiencias táctiles, no existen en realidad *en el mundo*, sino, dado que reclaman del funcionamiento de la mente para llegar a existir, se conciben como *proyecciones* de nuestra sensibilidad que una ciencia que pretenda dar cuenta de cómo es el mundo haría bien en dejar completamente fuera. Pero decir que habría *algo* que nuestra teoría de cómo es el mundo dejaría fuera puede resultar confundente toda vez que sugiere que, independientemente de lo verdadera que resulte nuestra teoría, sería, no obstante, necesariamente incompleta. En realidad, esto sería un error ya que, según esta concepción, el mundo, como es en sí mismo, habría quedado ya descrito en forma exhaustiva. Lo que queda fuera no pertenece, como diría Quine, al 'moblaje del mundo'; se trata tan sólo de (meras) *apariencias* que nuestro intento por dar cuenta de la realidad no tiene por qué tomar en consideración. Nuestra teoría del mundo, como es en sí mismo, no puede, por tanto, criticarse por incompleta. Pero hay quienes dirían que a pesar de no ser incompleta, debe reconocerse su naturaleza de explicación parcial.

La concepción absoluta de la realidad nos muestra al mundo no sólo sin un centro en particular desde el cual éste sea percibido y analizado sino, además, como careciendo de todo aspecto perceptual: el mundo que nos presenta la física carece por completo de puntos de vista, a la vez que carece también de todo aquello que puede hacerse patente únicamente ante un punto de vista determinado. La idea es, pues, que la realidad como es en sí misma –el mundo que nos presenta la física– podría ser aprehendida por *cualquier* conciencia racional que tuviese acceso a los números y las letras, sin importar para nada lo distinto que pudiese ser su aparato perceptual, es decir, sin importar en lo absoluto el punto de vista perceptual desde el cual dicha criatura se enfrenta al mundo.

La historia de la filosofía ha mostrado lo difícil que resulta resistir la tentación de identificar la idea de objetividad con la concepción de la realidad, o del mundo, como ésta es en sí misma. Lo genuinamente *real*, lo que verdaderamente existe, es todo aquello que encuentra su acomodo dentro de la concepción absoluta; las apariencias y las perspectivas mismas no forman, por tanto, parte de lo que hay. Pero ¿en dónde hemos de ubicar, entonces, a las apariencias y las perspectivas?

Si nuestra concepción de las apariencias y las perspectivas en particular, y nuestra concepción del mundo mental en general, fuese tan sólo el resultado de una suerte de contraposición con la concepción absoluta de la realidad, nos veríamos forzados a concebir la mente como un receptáculo interno al cual sólo el sujeto de esa conciencia en particular tiene acceso. Así como la concepción absoluta de la realidad, localizada en un extremo de la polaridad,

nos revela un mundo sin sujeto, de igual manera la subjetividad del mundo de lo mental, localizada en el *otro* extremo de la polaridad, nos revela tan sólo a un sujeto. Pero *el sujeto* aquí ha de ser pensado como *meramente* un sujeto de conciencia, toda vez que el cuerpo ha encontrado ya acomodo en la concepción que se forma en el otro extremo (Cf. § 6). El problema, como lo he apuntado anteriormente (§ 1), es el extraer de aquí una concepción de *otros* sujetos de conciencia y sus respectivas experiencias: no basta, para dar contenido a la idea de las experiencias de terceros, pensar en lo que se siente en *sus* cuerpos: esto le daría contenido –como Wittgenstein observó– a la idea de sentir cosas en *sus* cuerpos, pero no ayudaría en nada para concebir lo que otras personas *sienten*.

5. En la sección anterior describí la concepción de tercera persona identificándola con la concepción absoluta de la realidad, y caractericé el extremo opuesto como un tipo de posición solipsista. Apelé a una simple contraposición con respecto a la concepción absoluta de la realidad, para caracterizar el mundo de lo interno, la vida de la mente. Obviamente, no pienso que dicha caracterización sea correcta; en realidad, mi conclusión será que dicha concepción está condenada al fracaso. Mi interés por describirla estribó en mostrar cómo, *si* pensamos a la realidad como es en sí misma según lo dictado por la concepción absolutista, nos condenamos a ver el mundo de la mente como algo esencialmente privado en el sentido que Wittgenstein deploró y criticó en las *Investigaciones filosóficas*.

Pero sería injusto en el mejor de los casos, y un caso típico de *ignoratio elenchi* en el peor, decir, sin más ni más, que para autores como Nagel y Williams, el mundo de la subjetividad es un caso de la *privacidad* que Wittgenstein combatió. Pero si bien ambos autores reconocen que los hechos subjetivos son también *públicos* en un sentido que pronto aclararemos, ambos se comprometen con la concepción absoluta de la realidad, y esto los obliga, pienso, a distorsionar el mundo de lo mental.

¿En qué sentido puede decirse que las ideas subjetivas de la experiencia, la acción y el yo son públicas? Que en algún sentido estas ideas deben ser propiedad común de, al menos, el género humano, lo muestra el hecho de que los problemas como el determinismo y el libre albedrío, la identidad personal, etc., no se presentan tan sólo en el caso de uno mismo.[7] Pero, ¿en cuál sentido son públicas estas ideas? He aquí lo que Nagel nos dice:

> No puedo retomar aquí los argumentos de Wittgenstein acerca de la publicidad de las reglas y por tanto de los conceptos.

---

[7] Tal y como Nagel lo afirma en "Subjective and Objective", *op. cit.*

> Creo que está en lo correcto y que, incluso nuestros conceptos fenomenológicos más subjetivos, son públicos en un sentido.
>
> Pero son públicos en un sentido muy distinto a aquel en el cual lo son los conceptos usados para describir el mundo físico. La coordinación de puntos de vista de individuos distintos respecto de sus propias experiencias es completamente distinta a la coordinación de sus puntos de vista respecto del mundo externo. Nada hay en el primer caso que corresponda a un punto de vista compartido por individuos distintos respecto de un mismo objeto (*Mortal Questions*, p. 207).

El intento por aclarar en qué sentido los hechos subjetivos a que he hecho mención son también hechos *públicos* deriva, en parte, de asumir que *nosotros* –la mente y el cuerpo incluidos– somos también parte del mundo como es *en sí mismo*, y no tan sólo parte del mundo como *aparece* ante nuestra conciencia. Si ignoramos este supuesto, e identificamos la idea de objetividad con la concepción absoluta de la realidad, caemos en un falso dilema: o bien no todo lo que es real –la mente, por ejemplo– tiene un carácter objetivo, o bien la mente no es real. El resistirnos a enfrentar este dilema lo podemos justificar negando que nuestra idea de objetividad haya quedado correctamente caracterizada mediante la descripción absoluta de la realidad. Pero esto nuevamente nos obliga a considerar en qué sentido, como dice Nagel, "la coordinación de puntos de vista de individuos distintos respecto de sus propias experiencias" difiere de la "coordinación de sus puntos de vista respecto al mundo externo".

En su artículo "What is it like to be a bat?", Nagel escribió: "Hay un sentido en el que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos: una persona puede saber o decir de otra cuál es el contenido cualitativo de su experiencia. Son subjetivos, sin embargo, en el sentido en que incluso esta adscripción objetiva de experiencias es posible únicamente para alguien lo suficientemente semejante al objeto de la adscripción para poder ser capaz de adoptar su punto de vista..." (p. 172). Lo que Nagel tiene en mente aquí es un cierto uso de nuestra facultad de la imaginación: para poder concebir las experiencias, v. gr., el dolor, de otra persona, *A*, nos proyectamos imaginativamente hasta adoptar el punto de vista de *A*. Si tuviésemos que expresarlo verbalmente, diríamos algo así: como *A*, se siente *así*, v. gr., duele.[8] Pero la proyección de nuestra imaginación tiene sus límites. Nada se opone a concebir el dolor de otra persona de esta manera; pero no es claro que pudiésemos lograr concebir el dolor, o cualquier otra experiencia, de un sujeto de un tipo drásticamente distinto al nuestro.

---

[8] Ver B. Williams, *op. cit.*, p. 295.

Ahora bien, no me interesa explorar por el momento cuáles son los límites de esta capacidad de proyección imaginativa nuestra. Lo que me interesa es resaltar el hecho de que, si la manera que acabo de describir es la única forma de darle *publicidad* u *objetividad* a esos hechos subjetivos de la experiencia, entonces, so pena de inconsistencia, la concepción absoluta de la realidad no puede reclamar para sí misma el patrimonio de todo lo objetivo. La coordinación de puntos de vista de individuos distintos respecto de sus propias experiencias de que habla Nagel, difiere de la coordinación de sus puntos de vista respecto del mundo externo, precisamente en que los primeros hechos son *ininteligibles* si se omite la mención de la perspectiva de un organismo consciente. Pero sólo los hechos como son en sí mismos, y no aquellos cuya naturaleza misma exige la contemplación desde una u otra perspectiva, tienen cabida en la concepción absoluta de la realidad. Y si estos últimos hechos son en verdad objetivos y públicos como acabamos de ver, entonces, dicha concepción no sólo es parcial sino definitivamente incompleta.

Si la concepción absoluta no puede dar cabida a esos hechos subjetivos debemos preguntarnos ¿qué agregamos al mundo, como nos lo revela la física, cuándo le añadimos estados conscientes? La física, en su intento por descubrirnos cómo es el mundo *en sí mismo*, tiene que prescindir de cualquier tipo de observador. Al añadir estados conscientes, introducimos de nuevo al sujeto de dicho estados. Nadie duda que la verdad expresada por el truismo 'sólo yo puedo sentir *mi* dolor' sea una verdad necesaria. El problema es reconciliar esta verdad con la concepción objetivista de la realidad que me informa de lo que hay *ahí*, en el mundo: ¿en qué sentido *mi* dolor está *ahí*, en el mundo, y, sin embargo, sólo se presenta, en forma necesaria y exclusiva, ante *mi* conciencia? ¿Cómo puede un hecho de naturaleza tan peculiar como es éste, relacionarse con hechos genuinamente objetivos como el discurso y la conducta por una parte, y todo tipo de hechos neurofisiológicos, por la otra?

6. Esta pregunta, que intentaré contestar en lo que sigue, debería apuntarnos ya nuestra línea a seguir. Dado que asumimos que existe un vínculo muy estrecho entre lo que es real y lo que puede ser aprehendido en forma objetiva, debemos resistirnos a aceptar, *para cualquier materia de estudio*, la idea de objetividad que hemos venido asociando con la concepción absoluta de la realidad, y ésta con la noción del mundo tal y como nos lo revela la física. Podemos referirnos a esta última como la concepción *física* de la objetividad y prepararnos entonces para aceptar diversas interpretaciones de la idea de objetividad que respondan a la naturaleza de nuestro objeto de estudio. El elemento común que todas estas interpretaciones de la idea de objetividad comparten es, pues, la idea del mundo como es en sí mismo, *pero* en el caso de la mente, dicha idea deberá contener los aspectos y perspectivas de nuestra ex-

periencia y, a la vez, preservar su estatus de hechos *subjetivos*, esto es, de hechos cuya naturaleza reclama el funcionamiento de la mente concebida ésta como ocupando un lugar *en el mundo*, aunque imposible de ser capturada por la concepción *física* de la realidad.

Estoy de acuerdo con Nagel [9] en pensar que el problema de cómo puede entenderse la mente en términos objetivos puede formularse con independencia de nuestra ambición por formar una concepción científica exhaustiva y completa del mundo. En filosofía, el problema de la objetividad del mundo de lo mental aparece también con otro disfraz, a saber, como el problema de otras mentes. ¿Cómo surge este problema?

La concepción cartesiana de la naturaleza del ser humano, según la cual la mente y el cuerpo son dos sustancias caracterizadas esencialmente por atributos distintos e incompatibles entre sí –el pensamiento y la extensión–, ha dominado el pensamiento europeo por tres siglos. Los seres humanos se conciben como *dualidades* y la persona, el sujeto de la experiencia, se identifica con su mente y no con la complejidad total que la incluye. Pero el error –o, al menos, uno de los errores– típico de filósofos que han sostenido que la mente se encuentra encarnada sólo de forma contingente desde Descartes a nuestros días, estriba en identificar al cuerpo como algo que queda ahí cuando la persona ha muerto. Se trata, pues, de un sentido de la palabra 'cuerpo' que recoge la mecánica clásica, algo susceptible, pues, de quedar encuadrado bajo la concepción física de la objetividad. Y es con esta concepción en mente que los filósofos describen a una persona como el 'poseedor' de su cuerpo, considerando a este último como un mero tipo de instrumento o herramienta que la persona en cuestión usa para expresar sus intenciones, sus emociones, etc.

Quien se tome seriamente el problema de otras mentes debe primero preguntarse si estamos justificados en lo absoluto en nuestra creencia de que los cuerpos humanos que nos rodean son cuerpos de *seres humanos*, es decir, cuerpos con respecto a los cuales no es un *sinsentido* adscribirles estados psicológicos. Si no puede resistir la presión del escéptico filosófico y concluye que *no* lo estamos, esto se debe a que dicha persona encuentra una 'laguna' entre, por una parte, el encontrarnos rodeados de cuerpos físicos, moldeados como el nuestro, y nuestra pretensión de que dichos cuerpos tienen mentes, por la otra. Pero para convencerse de que en verdad existe una laguna allí en donde el escéptico cree encontrarla se nos debe proveer primero de un concepto de ser humano viviente tal que, cuando se instancie en un cuerpo material x, sea posible a la vez preguntarnos si x es también el cuerpo de una per-

---

[9] Cf. "Is the Self part of objective reality?", *op. cit.*

sona. Pero esta pretendida posibilidad es, en mi opinión, una mera confusión. En donde encontremos un cuerpo humano vivo, ahí tenemos, necesariamente, una persona.

Si mi interpretación es correcta [10] el análisis estándar de lo que es una persona, aquel que nos ofrece P. Strawson en el capítulo 3 de su libro *Individuals*, puede también criticarse siguiendo la línea de pensamiento que venimos desarrollando ahora. Si bien es cierto que Strawson ha criticado la empresa de intentar ofrecer una justificación de nuestra creencia en la existencia de otras mentes, su explicación de lo que es una persona incorpora una distinción entre predicados-M –aquellos que pueden adscribirse a cuerpos materiales, cuerpos con respecto a los cuales "ni siquiera soñaríamos en adscribirles estados conscientes"–[11] y predicados-P –todos aquellos que adscribimos a las personas–, y esta distinción nos obliga también a buscar una manera de llenar la laguna a que me he referido arriba. Pienso que una de las razones que explican esta situación, es la suposición (implícita) de que el concepto de cuerpo que subyace a esta discusión no tiene problema alguno.

Como es de todos sabido, la tesis de Strawson es que el concepto de una persona es un concepto *primitivo*, ya que se considera único en el sentido de admitir la adscripción conjunta a cosas que caen bajo él, de ambos tipos de predicados. En cambio, los cuerpos materiales se consideraban como algo cuya naturaleza misma repudiaba la adscripción a ellos de estados de conciencia. Pero, si interpretamos esta doctrina como señalando que *no tiene sentido* adscribir tales predicados a cuerpos materiales –siendo ésta la razón por la cual "ni siquiera soñaríamos" en hacerlo– entonces, como Bernard Williams ha argumentado,[12] nos colocamos en una posición insostenible. Si adscribir un predicado-P a un cuerpo material resulta en un tipo de error categorial, es difícil, o imposible, explicar cómo una conjunción de la clase de predicados-M y cualquier predicado-P puede adscribirse a algo en lo absoluto.

Supongamos que se nos pide revertir el artificio argumentativo empleado en las *Meditaciones*, e imaginar qué quedaría de nosotros si no tuviésemos mente. Nos quedaríamos con cuerpos humanos que no serían ya cuerpos de personas toda vez que ningún predicado-P se les adscribiría correctamente. No obstante estos cuerpos quedarían especificados como cuerpos humanos

---

[10] Interpretación la cual sigue, en lo esencial, la ofrecida por B. Williams en su artículo "Are Persons Bodies?" en *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1975.

[11] Palabras textuales de Strawson. Cf. *Individuals*, capítulo 3.

[12] Ver su artículo citado en la nota 10.

por un conjunto de predicados-M, ya que nadie dudaría que estos cuerpos calificarían como cuerpos materiales. Pero, dado que ningún predicado-P puede adscribirse con sentido a un cuerpo material, no podríamos agruparlos con los otros predicados. Por lo tanto, según esta interpretación, ningún ser humano calificaría como una persona, pues es precisamente esta conjunción la que sería verdadera de él si lo fuera.

Lo que hizo posible que llegásemos a tal conclusión fue el carecer de una caracterización adecuada del conjunto de predicados-M salvo, obviamente, la forma trivial de introducir el predicado 'ser un *cuerpo material*' para que represente a cada uno de estos conjuntos. Si lo que queremos decir cuando hablamos de un 'cuerpo material' es referirnos a aquello a lo cual podemos adscribirle predicados-M y ningún predicado-P, entonces, obviamente, los cuerpos materiales no pueden ser los sujetos de los atributos psicológicos, pero si bien esto expresa una verdad, la verdad expresada es vacía. Y seguirá siendo una verdad vacía o trivial hasta que expliquemos con mayor detalle las nociones de *predicado-M* y de cuerpo material de manera que no incurramos en una petición de principio en contra de la doctrina que sostiene que los cuerpos materiales tienen atributos psicológicos, ni tampoco hagamos de la pretendida imposibilidad de que dichos cuerpos posean tales atributos, una cuestión definicional.

7. Nadie duda que existan ciertos contextos o, como diría Wittgenstein, ciertos 'juegos de lenguaje', en los cuales los seres humanos, las personas, tienen un papel central. Estos contextos son aquellos en los cuales alguien se queja de dolores y molestias, o nos cuenta un sueño, o nos comunica sus creencias y pensamientos, o cuando se culpa o aplaude a una persona por sus acciones. Pero también encontramos contextos ('juegos de lenguaje') en los que los seres humanos tienen más o menos el mismo estatus que cualquier otro cuerpo físico: propiedades como peso y medida se aplican igualmente a una persona y a una silla.

Hemos visto (§ 6) cómo Strawson intentó captar esta diferencia mediante su distinción entre predicados-M, por una parte, y predicados-P, por la otra, y vimos también las dificultades a que dicha doctrina ha dado lugar. El remanente cartesiano en la posición de Strawson radica en ver esta diferencia en el uso de las palabras como si delinease dos tipos de cosas de las cuales está compuesta *la persona*. En lo que sigue, voy a examinar algunas doctrinas de Wittgenstein sobre la mente y su relación con el cuerpo. Es, precisamente, el rechazar esa noción de 'cuerpo' que subyace a estas discusiones lo que le permite ignorar, con la mejor de las razones, toda esta problemática.

En las *Investigaciones filosóficas*,[13] Wittgenstein escribe: "El cuerpo humano es la mejor representación (*picture*) del alma humana". Como cualquier otra metáfora, ésta también tiene sus limitaciones, pero no podría dudarse que en ella se encuentra el germen de una concepción distinta a aquella en la que se ve al ser humano como compuesto de un cuerpo insensible y un conjunto de estados mentales. Esta concepción –la cartesiana– falsifica la naturaleza no sólo del cuerpo humano, sino también de los 'estados mentales'. Se asume, por ejemplo, que una persona *tiene* estados mentales de la misma manera que él o ella tiene ojos azules o una moneda en su bolsillo. Los estados, sin embargo, no se ubican en un determinado lugar. Pueden estar instanciados en tiempos distintos, no en distintos lugares. Así, los estados mentales son algo que ni nosotros ni una bicicleta *tenemos* o *poseemos*. En otros casos, se considera que los estados mentales son de una naturaleza tal que resulta imposible que sean estados de un organismo viviente (§ 6). Según esta concepción, se caracterizan por no tener una ubicación en el espacio, por no ser materiales, etc., pero éstas son características de *todo* estado –v. gr., el estado de oxidación de una bicicleta– y no sólo de los estados *mentales*.

Wittgenstein, en cambio, sostuvo que las sensaciones, por ejemplo, son estados de un organismo vivo y, por ende, no pueden adoptar todas sus características esenciales con independencia del organismo vivo –como pensaba Hume–. Pero, la analogía que a Wittgenstein le interesa comparar en el aforismo citado al principio de esta sección, es, me parece, con un cuadro, una pintura, y lo que este cuadro o pintura *representa*. Si vemos una pintura de un paisaje, vemos también un lienzo colgado de una pared, pero no hay *dos* cosas que estemos viendo, a saber, una que sea *ver el lienzo*, y otra –una vez 'interpretadas' las líneas, los colores y las formas– *ver el paisaje*. De igual manera, cuando vemos un rostro humano en un dibujo, no vemos *primero* las líneas que carecen, en sí mismas, de significado o contenido alguno, y *luego* damos sentido a estas líneas constituyéndolas como *el dibujo de un rostro humano*. En forma muy similar, nos encontramos cara a cara con el alma (la mente) de otra persona cuando vemos su cuerpo desplegando el comportamiento característico de un ser humano. No hay otra manera, o por lo menos, no una mejor manera, de ver el alma que vemos en un cuerpo. Las fotografías y las pinturas de una persona no son nunca tan fieles; y no viene a cuento mirar dentro de la cabeza.

Ahora bien, quiero insistir en que hablar de *percibir* el alma, o la mente, en el comportamiento característico de un ser humano, debe ser tomado *lite-*

---

[13] En la p. 178.

ralmente. Lo que pretende rechazarse es la idea de que, realmente, lo único visible son los movimientos de los cuerpos, y que el alma o la mente se encuentra escondida detrás. Si así fuese, la vida de la mente, al menos, la de otras personas, sería por siempre un objeto de conjeturas e interpretaciones, y es precisamente esta pretendida necesidad de lanzar hipótesis y elaborar interpretaciones acerca de la vida mental de otras personas, la que Wittgenstein rechazó al afirmar:

> Mi actitud ante él es una actitud hacia un alma.
> No soy de la *opinión* de que él tiene un alma.[14]

Así, para Wittgenstein, ver un alma en un cuerpo humano, así como ver la felicidad de una persona en su rostro, es una cuestión de nuestras reacciones. No es, pues, un asunto que tenga que ver con *interpretaciones*, sea que éstas se basen en la vida interna de una persona o, para tal caso, en su vida externa. En su obra *Zettel*, Wittgenstein nos dice:

> No vemos contorsiones faciales y hacemos inferencias a partir de ellas (como un doctor contemplando una hipótesis) para detectar alegría, dolor, aburrimiento. Describimos una cara en forma inmediata como triste, radiante, aburrida, incluso cuando somos incapaces de dar alguna otra descripción de estas características (§ 225).

Empero, los filósofos no han logrado resistir la tentación de llevar las cosas aún más lejos, y han insistido en buscar una explicación de las maneras como característicamente reaccionamos. Se les olvida que una vez llegados a este punto, hemos tocado el fondo. No hay nada a lo que podamos apelar para 'explicar' o 'justificar' nuestras reacciones, pero tampoco existe ninguna necesidad de hacer estas cosas. Como Stanley Cavell escribió en un célebre y hermoso pasaje:

> El que nos comportemos y reaccionemos de la manera en que lo hacemos es una cuestión de nuestro compartir intereses y sentimientos, sentido del humor y una concepción de lo que resulta importante, lo que es realizarse, lo que es atroz, reconocer cuándo algo es similar a otra cosa, en qué consiste una amonestación, en qué el perdón, cuándo una emisión es un aserto, cuándo una petición y cuándo una explicación –todo el 'remolino orgánico' que Wittgenstein llama 'formas de vida'–.[15]

---

[14] *Ibid.*

[15] "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", en *Wittgenstein*, (ed.) G. Pitcher.

Pero nada de lo que hemos dicho hasta aquí nos obliga a pensar que una persona es *nada más* que un cuerpo (§ 1). Wittgenstein no tiene en mente ningún propósito *reduccionista*. Según él, toda descripción del cuerpo humano en términos meramente físicos (§ 6) dejará de lado la vida y la mente que según hemos visto podemos encontrar en el proceder, el comportamiento y el semblante de un cuerpo humano. Podemos apreciar esta característica de su pensamiento al caer en la cuenta de que la conducta que encarna el alma, no puede describirse sin traer a colación el lenguaje de la mente. Ni siquiera puede decirse lo que es una reacción humana en el sentido relevante, sin presuponer la existencia del alma o la mente humana. Esta es la razón por la cual el problema de 'otras mentes' no puede ni siquiera plantearse si estamos dispuestos a admitir que el concepto de *ser humano* conserve su lugar de origen. No podemos preguntar "¿Tiene el resto de las personas una vida mental como la mía?" sencillamente porque no serían personas si en verdad no tuviesen pensamientos, emociones, deseos y todo el resto.

8. Hemos abandonado ya (§ 2) la idea de vincular el significado de los predicados psicológicos o mentalistas con su método de verificación. Pero si nos inclinamos a adoptar una teoría del significado que incluya como uno de sus componentes una teoría capaz de especificar, para cualquier oración indicativa del lenguaje, una condición bajo la cual sea verdadera, nos encontramos con una dificultad que Michael Dummett ha juzgado insalvable.[16] La dificultad estriba en lo siguiente: si el lenguaje materia de estudio nos permite, como de hecho sucede con *nuestro* lenguaje, construir oraciones *indecidibles* –oraciones respecto de las cuales no existe un método finito cuyo ejercicio nos permita determinar si la oración en cuestión es verdadera o falsa– parecería que una teoría del significado que asigne condiciones de verdad nos adscribiría una concepción de dichas condiciones según la cual podrían instanciarse y a la vez trascender toda posibilidad de reconocimiento por nuestra parte. En una buena parte de su obra, Michael Dummett ha identificado esta concepción de las condiciones de verdad que se adscriben a las oraciones de un lenguaje, con una suerte de *realismo semántico*, y en el prefacio a su libro *Truth and Other Enigmas*,[17] afirmó en forma categórica que, por lo que toca a enunciados mediante los cuales adscribimos estados mentales y sensaciones a otras personas, se ha "demostrado definitivamente" lo insostenible de una interpretación realista de estos enunciados.

---

[16] Ver sus trabajos: "Truth", "The Reality of the Past", ambos recogidos en *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, 1980; también "What is a theory of meaning (I) (II)" en *Mind and Language*, (ed.) S. Guttenplan y *Truth and Meaning* (eds.) G. Evans y J. McDowell, respectivamente.

[17] Citado en la nota anterior.

Dummett parece ver tan sólo *una* ruta que pueda seguir quien esté interesado por defender una postura realista respecto de los enunciados a que hemos hecho referencia. El realista, según Dummett, tiene en mente un argumento de este estilo: el sentido de 'Juan tiene un dolor' nos lo dan sus condiciones de verdad, y *yo* sé cuál es esa condición que debe satisfacerse para que el enunciado sea verdadero: Juan debe tener lo que tengo yo cuando *yo* tengo un dolor. Por tanto, está perfectamente determinado si el enunciado 'Juan tiene un dolor' es verdadero o falso en cualquier momento en el que sea emitido: basta averiguar si en ese tiempo, Juan tiene lo que tengo yo cuando yo tengo un dolor. Ahora bien, es claro que la *evidencia* disponible para juzgar si Juan tiene lo que tengo yo cuando yo tengo un dolor, es decir, para juzgar si Juan tiene un dolor, no es un tipo de evidencia *concluyente*, esto es, el enunciado bien puede ser verdadero sin yo *saberlo* o *reconocerlo* como tal: Juan podría estar paralizado o podría estarse comportando en forma estoica. También podría suceder que el enunciado fuese falso y, sin embargo, yo pensar que es todo lo contrario: Juan podría ser un magnífico actor y engañarme fácilmente. Pero, recordemos, según el realista como lo retrata Dummett, el sentido del enunciado no se ofrece en términos de la evidencia de que dispongamos para juzgar su verdad o falsedad, sino en términos de sus condiciones de verdad, cuya concepción siempre ha de remontarse a lo que yo puedo concebir *en mi propio caso*: el enunciado 'Juan tiene un dolor' es verdadero si y sólo si Juan tiene lo que tengo yo cuando yo tengo un dolor. Las condiciones de verdad de este enunciado así concebidas, no sólo trascienden mis capacidades epistémicas y de reconocimiento sino además son algo, *en principio*, y en todas y cada una de sus instancias, inaccesible a mi conciencia. Por esta razón, llamaré a esta variante del realismo en semántica, *realismo trascendente*.[18]

Pensar, aunque sea tan sólo por un momento, que el realismo trascendente es el único tipo de realismo por lo que toca a enunciados mediante los cuales adscribimos sensaciones y estados mentales a *otras* personas, es ignorar por completo la batería de argumentos que Wittgenstein presentó en contra de la posibilidad de un lenguaje privado en general, y en contra de la noción de una 'definición ostensiva privada' en particular. Estos argumentos *realmente* demolieron al realismo trascendente, pero esto no significa que Wittgens-

---

[18] Siguiendo la sugerencia que J. McDowell hace en su artículo "On 'The Reality of the Past'", en *Action and Interpretation*, (eds.) C. Hookway y Philip Pettit. Mi interpretación del realismo semántico sigue, tanto en la idea general como en el detalle, la propuesta de McDowell recogida en éste y en otros trabajos. Véanse también, "Anti-realism and the phenomenology of Understanding" en *Meaning and Understanding*, (eds.) H. Parret y J. Bouveresse, Nueva York (1981); "Wittgenstein on Following a Rule", *Synthese* 58 (1984), pp. 325-363.

tein deba adoptar, *eo ipso*, una postura anti-realista, o más específicamente, una suerte de posición conductista, e identificar la verdad de uno de estos enunciados con aquello que ordinariamente consideramos como su evidencia. Wittgenstein no ha venido aquí a ensalzar al conductismo, sino a enterrarlo. Pero, si bien esto último ha sido aceptado en los círculos filosóficos, existe una gran tendencia a acomodar a Wittgenstein dentro de la corriente anti-realista del pensamiento. Wittgenstein insistió, al elaborar sus doctrinas sobre el significado como uso, en tomar muy en cuenta los aspectos relativos al *aprendizaje* del lenguaje. El entrenamiento al que todos nosotros nos hemos sujetado al aprender un lenguaje, parecería tan sólo ser capaz de impartirnos una habilidad para adecuar nuestro comportamiento lingüístico a las circunstancias presentes ante nuestra conciencia. ¿Cómo, entonces, poder justificar esa concepción *realista* de las condiciones de verdad de un enunciado –v. gr., enunciados mediante los cuales adscribimos sensaciones y estados mentales a otra persona– según la cual dichas condiciones podrían instanciarse sin estar presentes ante nuestra conciencia?

¿Cómo sería posible que el entrenamiento recibido en el proceso de aprendizaje de nuestro lenguaje nos impartiese una concepción de algo con esas características?

Según el realista *trascendente*, la situación objetiva en la que consiste el hecho de que otra persona tenga un dolor, *nunca* es accesible a ninguna conciencia excepto la suya. Vemos aquí cómo una falsa concepción de la objetividad (§ 4) nos lleva a una (incorrecta) objetualización de las sensaciones, esto es, a la idea de un 'objeto privado'.

El objeto privado, mi dolor, es todo lo que puede figurar en el proceso mediante el cual se me entrena a manejar el vocabulario de las sensaciones, en particular, el que refiere a la sensación de dolor: a juzgar por determinados indicios externos de mi conducta, otras personas me dijeron 'Tú tienes un dolor', pero fui *yo* quien, según este modelo, di el significado preciso a la palabra 'dolor'. Haciendo uso de un tipo de definición ostensiva, me dije a mí mismo: "Es *esto* lo que significa la palabra 'dolor' ". Ante esta concepción, la queja del anti-realista está más que justificada: ¿cómo es posible –nos pregunta– que una situación objetiva como la que hemos descrito tenga algo que ver con la competencia lingüística? No puede decirse, lisa y llanamente, que para dar contenido a la noción del dolor de *otra* persona –para entender enunciados del tipo 'Juan tiene un dolor'– sólo tengo que representar ante mi conciencia *mi dolor*, ya que, como dijo Wittgenstein, "la explicación que apela a la noción de *identidad* no tiene cabida aquí" (§ 350).

El anti-realista, como hemos visto, insiste en no poder ver cómo puede decirse que nosotros hemos adquirido la concepción de un tipo de hecho en principio inaccesible a nuestra conciencia. Para él, las circunstancias que justifi-

can asertos del tipo 'Juan tiene un dolor' deben ser, *invariablemente*, circunstancias cuya instanciación debemos ser capaces de reconocer. No podemos, por tanto, pensar en estas circunstancias como las condiciones de verdad del enunciado en cuestión, ya que, según hemos visto, dichas condiciones pueden instanciarse en ocasiones en las cuales no nos es posible reconocerlas. Pero hay una diferencia: según una concepción *trascendente* de las condiciones de verdad de estos enunciados problemáticos, dichas condiciones, o las circunstancias en que éstas se instancian, *jamás* se encuentran presentes ante nuestra conciencia; pero según la concepción realista defendida por autores como McDowell y a la cual yo quisiera adherirme aquí, estas condiciones, o las circunstancias en que ellas se instancian, sí pueden presentarse *directamente* ante nuestra conciencia *en algunas ocasiones* –v. gr., en aquellas ocasiones en las que se nos entrena a manejar el vocabulario de las sensaciones– aunque no *siempre* lo estén. Para resumir: el anti-realista desea pensar en las circunstancias que justifican asertos del tipo 'Juan tiene un dolor' como *siempre* presentes ante nuestra conciencia; el realista trascendente, en cambio, se ve obligado a concebir dichas circunstancias como un tipo de condiciones de verdad que *nunca* resultan accesibles a nuestra conciencia; el realista que a mí me interesa, concibe dichas circunstancias, en efecto, como condiciones de verdad, pero las entiende de una manera que ellas pueden, en ocasiones, aparecer directamente ante nuestra conciencia, aunque reconoce que no tiene por qué ser así en *todos* los casos.

Para el realista trascendente, las condiciones de verdad de enunciados del tipo 'Juan tiene un dolor' son *en principio* algo inaccesible a nuestra conciencia. Nos enteramos, entonces, de que otra persona padece realmente un dolor, sólo mediante un tipo de conocimiento inferencial que toma como punto de partida las únicas circunstancias que este tipo de realista considera como algo públicamente observable: la conducta. Este es, precisamente, el dogma que da lugar al problema de otras mentes (§ 6). Pero, el realista que nos interesa a nosotros se resiste a aceptar este dogma y, por tanto, a aceptar que el reto del escéptico filosófico tenga que enfrentarse mediante argumentos.

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein escribe:"Puedo estar tan *cierto* de las sensaciones de otra persona como de cualquier otro hecho" y, cuando su interlocutor pregunta "Pero si estás *cierto* ¿no estás cerrando tus ojos ante la duda?" Wittgenstein contesta "Mis ojos están cerrados". Según esta otra posición realista, no es necesario justificar la inferencia de la conducta de otra persona a su vida mental sencillamente porque éste no es un tipo de conocimiento *inferencial* . Podemos *percibir* directamente (§ 7) el dolor de una persona en su expresión facial y en su comportamiento. No hay, pues, ninguna necesidad de llevar a cabo una inferencia.

Es precisamente porque mi actitud ante otra persona es, como diría

Wittgenstein, una *actitud* –no una opinión o *interpretación*– ante un alma, que puedo concebir el dolor y demás sensaciones de otra persona. Estos son hechos, repito, que yo puedo detectar mediante el simple ejercicio de una *capacidad perceptual*; son hechos que están allí, en el mundo, aunque como ya hemos visto, esto no quiere decir que sean susceptibles de encuadrarse dentro de la concepción *física* de la realidad, ni tampoco significa que podrían detectarse por quien no participe en nuestras 'formas de vida'.

Por esta razón puedo decir, desde mi punto de vista, que es nada menos que el dolor que siente una persona, A, lo que hace verdadero el enunciado 'A tiene un dolor'. Las condiciones de verdad, así entendidas, no son ya algo respecto de lo cual sólo tenemos una evidencia *indirecta*. Quien aprende el lenguaje capta, *eo ipso*, la concepción de estados de cosas que hacen verdaderos los enunciados de que nos hemos ocupado en este trabajo.

Estos estados de cosas, esos hechos, se presentan, en ocasiones, directamente ante nuestra conciencia. Esta es, en mi opinión, una sana postura *realista* respecto de enunciados mediante los cuales adscribimos sensaciones y otros estados mentales a personas distintas de uno mismo. Wittgenstein nos ha mostrado cómo es posible adoptar una posición intermedia entre el realismo trascendente y el anti-realismo. No deja de ser triste, por tanto, encontrar a Wittgenstein agrupado en el bando de los *anti*-realistas por muchos de sus comentadores.

IIF
UNAM