

LA REALIDAD BÁSICA Y LA REALIDAD HUMANA: CAPÍTULO INTRODUCTORIO PARA EL VOLUMEN DE MÜNSTER

*THE BASIC REALITY AND THE HUMAN REALITY:
INTRODUCTORY CHAPTER TO THE MÜNSTER'S VOLUME*

JOHN R. SEARLE
Universidad de Berkeley, USA. j.searle@berkeley.edu

RECIBIDO EL 28 DE NOVIEMBRE DE 2012 Y APROBADO EL 14 DE DICIEMBRE DE 2012

En la conferencia que dicté en la ciudad de Münster, al comienzo del congreso sobre el cual está basado este volumen, discutí mi trabajo en ontología social, y específicamente, la naturaleza de la realidad social institucional, la realidad del dinero, la propiedad, el gobierno, el matrimonio, entre otros. Después de haber dictado dicha conferencia publiqué el libro *Haciendo el mundo social*, en el cual se discuten estos temas mucho más extensamente. En lugar de repetir el material que ya he publicado, se me ocurrió, después de escuchar y leer las diferentes contribuciones a este volumen, que podría ser una buena idea formular mi posición filosófica general, el enfoque global en el cual está basada mi obra y

varios aspectos a los que están dedicados los artículos de este volumen. En vez de repetir lo que ya dije en Münster, voy a discutir los fundamentos de mi empresa filosófica en general.

Me parece que en la actualidad hay un problema prioritario en filosofía y que, después de haber estado haciendo filosofía literalmente por décadas, éste era el problema que yo estaba tratando. Como una formulación preliminar, podríamos expresarlo diciendo que la cuestión es reconciliar una cierta concepción que tenemos sobre nosotros mismos y nuestra realidad humana con lo que de hecho sabemos acerca de cómo es el mundo a partir de los avances

* Agradecimientos al profesor John Searle por la autorización para la traducción al español de este artículo. De la misma manera, agradezco especialmente al profesor Raúl Meléndez por sus correcciones al mismo.

** Traducción al español realizada por Laura Giraldo. Docente Departamento de Filosofía de la Corporación Universitaria Múnster de Dios. Auxiliar de investigación, grupo de investigación "De Interpretatione: filosofía y ciencia la interpretación", de la pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Email: lauragiraldoceballos@hotmail.com.

en el conocimiento que han ocurrido en los últimos tres siglos. Para decirlo en términos más detallados, el problema es el siguiente: sabemos por disciplinas como la física y la química que el mundo está compuesto enteramente por entidades que consideramos conveniente, sino completamente adecuado, llamar “partículas físicas”. No pretendo respaldar una fase particular de la historia de la física y la química, la cual, sin duda, cambiará y mejorará. Sin embargo, la idea básica de que las cosas grandes están hechas de cosas pequeñas está tan bien establecida que la daré por sentada. Sabemos que esas “partículas” existen en campos de fuerza y que están organizadas en sistemas. Los límites de esos sistemas se establecen por relaciones causales. Moléculas, galaxias y seres vivos son ejemplos de esos sistemas. Nuestra imagen de la realidad la cual sabemos que es exacta, tanto como sabemos cualquier cosa es que, en últimas, el mundo real consta de entidades físicas carentes de mente y carentes de significado. Pero tenemos una concepción de nosotros mismos que es, a primera vista, difícil de conciliar con eso. Pensamos de nosotros mismos que somos ante todo conscientes. Y pensamos de nosotros mismos que junto con la consciencia tenemos intencionalidad, y junto con consciencia e intencionalidad tenemos un montón de otras características notables. Entre ellas, el lenguaje, la racionalidad, el libre albedrío, la sociedad, la ética, la estética, las obligaciones políticas y las instituciones sociales. Nuestra cuestión en su forma más general puede formularse así: ¿cómo podemos conciliar la concepción de la realidad, que sabemos, que de hecho es correcta (la realidad básica como es descrita por la física, la química y las otras ciencias naturales) con la concepción de la realidad con la que vivimos cada día, con la realidad humana? Sólo para tener una forma abreviada de plantear la cuestión, diré que se trata de reconciliar la *realidad básica* con la *realidad humana*. Y nuestro problema no es sólo hacer que los hechos humanos sean *consistentes* con los hechos básicos, sino mostrar cómo ellos son un *desarrollo natural* a partir de los hechos básicos.

Dados los hechos básicos de la física y la química, debemos mostrar cómo es posible e incluso inevitable que haya consciencia, sociedad, racionalidad, lenguaje, moral, obligaciones y placeres estéticos. Muchas cuestiones discutidas dentro de esta problemática son asuntos tradicionales de la filosofía tales como el problema mente-cuerpo; otros, como el de la naturaleza de la ontología social, son mucho menos discutidos en la filosofía tradicional. El enfoque completo pone a las cuestiones filosóficas ya sean tradicionales o contemporáneas bajo una luz un poco diferente, pues ya no estamos obsesionados como lo estaban

nuestros predecesores filosóficos con la búsqueda de fundamentos epistémicos, con la superación del escepticismo, con la prueba de la posibilidad misma del conocimiento.

Podemos ahora dar por sentado el conocimiento de la estructura básica del universo y preguntar cómo acomodar, si es que podemos, nuestra concepción de nosotros mismos dentro de ese marco. Ésta es la tarea actual de la filosofía tal y como yo la veo. Quizá, finalmente, tendremos que renunciar a algunos de nuestros más apreciados supuestos como por ejemplo, el libre albedrío. Tal vez no podamos hacer que nuestra concepción general de la realidad sea consistente con nuestra creencia en que tenemos una genuina libertad de la voluntad. Este proyecto filosófico como lo he descrito tomaría más de una vida. Pero puede valer la pena en esta ocasión resumir en dónde nos encontramos en el desarrollo de dicho proyecto. Algunas partes, pienso yo, son bastante fáciles por lo menos en lo que tiene que ver con la filosofía, aunque puedan tener asociados problemas científicos difíciles. Algunas partes son bien difíciles. Tal vez al final se mostrarán como imposibles de resolver. En cualquier caso, este es el proyecto y, ahora voy a esbozar donde pienso que estoy ubicado al trabajar en él.

Aquí estamos en nuestro gran universo, compuesto principalmente de espacio vacío, pero que contiene astronómicamente un gran número de moléculas, ellas mismas compuestas de átomos y ellos mismos compuestos de partículas subatómicas, y muchas de esas moléculas están organizadas dentro de sistemas más grandes. Entonces en nuestro pequeño planeta y con toda probabilidad, en planetas situados en otros sistemas solares, ocurrió algo asombroso aunque no necesariamente al mismo tiempo en cada planeta. Comenzó la vida. Aquí viene el primer vacío en nuestro entendimiento. No comprendemos el origen de la vida. No sabemos cómo o dónde o cuándo comenzó la vida en nuestro planeta. Pero vamos a dar por sentado que ella comenzó y continuó. Una vez más limitándonos a nuestro pequeño planeta, durante un periodo de tres a cinco billones de años, la vida se desarrolla en todas sus formas actuales. Así que no tenemos sólo partículas físicas, organizadas en sistemas, sino que algunos de esos sistemas están vivos. Ellos están compuestos en buena medida de grandes moléculas basadas en carbono, combinadas con grandes cantidades de nitrógeno, hidrógeno y oxígeno. Supondremos, como sabemos que es efectivamente el caso, que estas formas de vida siguieron evolucionando hacia las actuales especies vegetales y animales. También ocurre otro desarrollo que suscita la

primera cuestión filosófica seria en nuestro inventario de problemas filosóficos, el comienzo de la *realidad mental*.

I

El problema mente-cuerpo: consciencia e intencionalidad

Con la evolución de las formas de vida animal llega la evolución de órganos dentro de esas formas, los cuales contienen grandes cantidades de un tipo inusual de célula llamada neurona. Una neurona es una célula como cualquier otra. Ésta tiene un núcleo celular, un cuerpo celular y una pared celular. Sin embargo, la neurona es inusual puesto que tiene estructuras anatómicas peculiares en forma de axones y dendritas y un sistema peculiar de relaciones. Por medio de él las neuronas se comunican con otras enviando señales electro-químicas a través de un pequeño agujero en un punto donde la neurona entra en contacto con otra neurona, la hendidura sináptica. Específicamente, un impulso eléctrico pasa por el axón donde desencadena la secreción de neurotransmisores en la hendidura sináptica y éstos inician entonces un impulso eléctrico en el lado post-sináptico o dendrítico. Así que la secuencia es eléctrica-química-eléctrica. Estoy dejando de lado un montón de detalles que son desesperadamente importantes para nuestras vidas porque quiero llegar a los temas principales de este capítulo. Con el desarrollo de sistemas neuronales vienen dos procesos lógicamente relacionados los cuales son absolutamente impresionantes y son la base para el resto de historias filosóficas de las que estaremos hablando. Con la evolución del sistema neuronal viene la evolución de la *consciencia* y la *intencionalidad*. Éstas requieren una discusión especial. A primera vista, consciencia e intencionalidad parecen ser independientes la una de la otra. La consciencia consiste en aquellos estados de sentimientos o de sensibilidad, o de darse cuenta, que los organismos tienen mientras están despiertos. Sin embargo, cuando ellos están dormidos algunas veces tenemos consciencia en la forma de sueños. Intencionalidad, es esa capacidad que tienen los estados mentales de ser acerca de o de referirse a objetos o estados de cosas en el mundo. Es habitual usar la palabra "representación" en conexión con la palabra intencionalidad. La intencionalidad consiste en representaciones mentales de objetos y estados de cosas en el mundo.

Hasta el momento todo va bien, pero esto puede ser engañoso porque la manera en que las creencias y deseos representan es totalmente diferente

de la manera en que las percepciones y las acciones intencionales representan. Consciencia e intencionalidad marcan una ruptura con las formas de la realidad que hemos estado describiendo anteriormente, porque tienen esencialmente lo que podríamos llamar una ontología subjetiva o de primera persona. La consciencia sólo existe como experimentada por humanos o por animales. La intencionalidad sólo existe en la medida en que es experimentada conscientemente o es por lo menos el tipo de cosa que, aunque con frecuencia inconsciente, podría ser experimentada conscientemente. Hay muchas cosas que están pasando en mi cerebro cuando tengo estados intencionales, como por ejemplo, descargas neuronales en la sinapsis. Pero éstas no tienen una realidad mental porque no son el tipo de cosas que son estados conscientes o que podrían ser estados conscientes. En este punto, llegamos al primero de los difíciles problemas filosóficos tradicionales que tenemos que abordar y resolver, el llamado problema “mente-cuerpo”. Sin embargo, a partir de la explicación que hemos venido dando éste parece tener una solución más bien simple. Todos nuestros estados conscientes son causados por procesos neuronales. No sabemos los detalles de las estructuras neuronales que causan la consciencia, pero sabemos que las neuronas y los sistemas neuronales están esencialmente involucrados. Y los estados conscientes causados por el comportamiento de las neuronas están ellos mismos realizados en, es decir, existen en, los sistemas neuronales, como características de ellos. Sabemos que los estados conscientes funcionan causalmente. Por ejemplo, tengo la intención-en-acción de (intento) levantar mi brazo y he aquí que el brazo se levanta. Y al igual que cualquier rasgo de nivel superior como la solidez de las piedras o la liquidez del agua, los estados conscientes sólo pueden funcionar causalmente porque se basan en un sistema compuesto de elementos de nivel inferior. Así, para decirlo explícitamente, nuestra solución al problema mente-cuerpo, en la medida en que implica la consciencia, involucra cuatro puntos:

- (i) La consciencia es real. Puesto que tiene una ontología de primera persona no puede reducirse a algo que sólo tiene una ontología de tercera persona tal como el comportamiento o la neurofisiología.
- (ii) Es causada por el comportamiento de elementos neuronales.
- (iii) Se vuelve realidad en sistemas neuronales.
- (iv) Funciona causalmente.

Tenemos un problema ligeramente más difícil en la relación entre consciencia e intencionalidad, pero éste también tiene una solución

más bien fácil. Muchos estados de la consciencia no son intencionales, por ejemplo, los sentimientos de ansiedad no dirigida. Y la mayoría de estados intencionales son inconscientes la mayor parte del tiempo, por ejemplo, mis creencias y deseos no cesan mientras duermo; ellas permanecen en un estado inconsciente. De todos modos, existe una conexión conceptual entre consciencia e intencionalidad. Un estado que es un estado intencional, pero a veces no consciente, es por lo menos el tipo de cosa que podría, en principio, volverse consciente. ¿Por qué? Vimos que la intencionalidad consiste en representaciones, pero las representaciones se dan siempre bajo algún aspecto u otro. Por ejemplo, podría desear agua bajo el aspecto “agua” pero no bajo el aspecto “H₂O”. Mi deseo de agua es diferente a mi deseo de H₂O, aunque ambos serán satisfechos por la misma sustancia en el mundo. Pero el representarse algo explícitamente bajo un aspecto es algo que sólo puede ser hecho por un ser consciente. En lo concerniente a la ausencia de consciencia, no hay diferencia entre guardar una relación con el agua y una relación con H₂O, porque el agua es H₂O. Cuando se trata de intencionalidad, hay una diferencia crucial porque la forma aspectual del estado intencional tiene que tener una realidad y la única realidad cuando el sistema es inconsciente es la de una serie de fenómenos ontológicos de tercera persona tales como estructuras neuronales y descargas neuronales. Lo que vuelve real a la forma aspectual cuando es inconsciente es su manifestación potencial como un estado consciente.

II

La estructura de la intencionalidad

Hasta el momento hemos hecho un progreso real. En nuestro universo de hechos básicos hemos dado cuenta de seres conscientes que tienen intencionalidad tanto consciente, como inconsciente. Pero aún así, no hemos llegado muy lejos en nuestro intento de solucionar nuestro inventario de problemas filosóficos.

Hemos respondido la pregunta, ¿cómo es posible la consciencia? La respuesta es: ésta se hace posible por la actividad de ciertos sistemas neuronales. El comportamiento neuronal causa la consciencia. La forma básica de explicar cómo es posible la intencionalidad, es explicar cómo son posibles las formas conscientes de la intencionalidad y esto hace que nuestra explicación neurobiológica de la intencionalidad dependa de nuestra explicación de la consciencia. Sin embargo, hay muchas formas

específicas diferentes que requerirán explicaciones separadas. Así, por ejemplo, la percepción es diferente de la acción intencional, aunque están, por supuesto, entrelazadas de muchas maneras en nuestra vida. Ambas, tanto la acción intencional, como la percepción requerirán, presumiblemente, apelar a tipos de mecanismos explicativos diferentes a los que se usan en el caso, por ejemplo, de procesos de pensamientos y emociones. Todas estas son cuestiones empíricas que dejo a la neurobiología, la neuropsicología y a la ciencia cognitiva en general. El punto filosófico es que la relación general entre la realidad humana y la realidad básica es clara. Los detalles tienen que ser elaborados por las ciencias especiales. En general, los estados intencionales vienen con una estructura que consiste en el tipo de estado que son, junto con el contenido que tienen. Así pues, yo puedo creer que está lloviendo y desear que llueva. Las estructuras son:

Creencia: (Está lloviendo).

Deseo: (Está lloviendo).

Más aún, correspondiendo a la distinción en el sistema nervioso entre el sistema nervioso sensorial y el sistema nervioso motor, los estados intencionales tienen diferentes relaciones con la realidad. Se supone que las percepciones y creencias representan cómo son las cosas en el mundo. Se supone que los deseos e intenciones-en-acción representan no cómo son las cosas, sino cómo nos gustaría que fueran las cosas o cómo vamos a tratar que sean. Correspondiendo a estas distinciones, introduzco la terminología dirección de ajuste “mente-a-mundo” característica de las creencias y percepciones, y la dirección de ajuste “mundo-a-mente” característica de los deseos e intenciones. Estoy dejando de lado los detalles, pero estas dos formas que la mente tiene de relacionarse con la realidad serán cruciales para la discusión que viene y más importante aún, para nuestras vidas en esta tierra. Sólo para tener una ayuda mnemotécnica (mnemonic). Represento la dirección mente-a-mundo con una flecha hacia abajo ↓ y con una flecha hacia arriba la dirección de ajuste mundo-a-mente ↑. He estado apelando implícitamente a la idea de que los fenómenos intencionales de la mente representan cómo son las cosas o cómo nos gustaría que fueran, ya sea con éxito o sin él, así que necesitamos introducir una noción que concuerde con el éxito o con el fracaso. Para ello, introduzco la noción “condiciones de satisfacción”. Lo que hace que una creencia sea verdadera es lo que hace que los deseos sean satisfechos, es lo que hace que las intenciones sean llevadas a cabo, es lo que hace que las percepciones sean verídicas. En todos estos

casos, diremos que los estados intencionales establecen las *condiciones de satisfacción* y el estado tiene éxito o fracasa dependiendo de si las condiciones son satisfechas o no. Las creencias tienen éxito o fracaso dependiendo de si ellas son verdaderas o falsas. Los deseos tienen éxito o fracaso dependiendo de si son o no satisfechos y así sucesivamente para muchos otros casos.

Dado que el organismo está en contacto causal constante con el medio ambiente, nos damos cuenta que muchos estados intencionales tienen un componente causal integrado en sus condiciones de satisfacción. Si veo un objeto en frente de mí, yo solo veré ese objeto, como suele decirse, “verídicamente” si la presencia y los rasgos del objeto causan la experiencia consciente de verlo. De manera similar, si trato de levantar mi brazo, entonces mi intención-en-acción de levantar mi brazo será satisfecha sólo si la intención misma causa el resto de sus condiciones de satisfacción, es decir, ella causa que el brazo se levante. Describo ambos casos diciendo que los fenómenos intencionales en cuestión son “causalmente auto-reflexivos”. El estado intencional mismo requiere una relación causal entre el estado y las condiciones de satisfacción en el mundo. La percepción será satisfecha sólo si el objeto percibido causa la percepción del mismo. La intención-en-acción será llevada a cabo sólo si la intención-en-acción causa los movimientos corporales que el agente está tratando de lograr. La intención-en-acción es sólo el intentar.

Una última distinción; algunos de nuestros fenómenos intencionales están tan directamente relacionados con el medio ambiente que resulta engañoso caracterizarlos como representaciones. Ellos son “presentaciones” directas de sus condiciones de satisfacción. Así que, cuando veo una silla en frente de mí, mi experiencia visual consciente, no sólo representa, sino que de hecho *presenta* la silla misma. Todos los fenómenos que he descrito pueden ser resumidos en una gráfica, la adjunté con la esperanza de que el lector haga un estudio cuidadoso de ella. Si usted comprende los detalles de esta gráfica comprenderá la intencionalidad mejor que un gran número de filósofos profesionales.

	Cognición			Volición		
	Percepción	Memoria	Creencia	Intención-en-acción	Intención previa	Deseo
Dirección de ajuste	↓	↓	↓	↑	↑	↑

Dirección de causalidad	↑	↑	N/A*	↓	↓	N/A
¿Causalmente auto-reflexivo?	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí	No

*N/A: No Aplica.

Entonces ya arrancamos y estamos en nuestro camino. Tenemos consciencia, agentes intencionales con estados intencionales y la clave para entender la intencionalidad son las condiciones de satisfacción. Los estados intencionales son representaciones (o presentaciones) de sus condiciones de satisfacción y algunas veces hay un componente causal, construido dentro de la relación intencional.

Tenemos todavía que añadir algo no trivial a esta explicación de la intencionalidad. Tenemos que señalar que los estados intencionales, aunque siempre están en la mente de los individuos pueden, algunas veces, ser *colectivos*. Cuando estoy haciendo algo juntos —estamos limpiando la casa juntos— digamos, y no es sólo que yo estoy limpiando la casa y usted esta limpiando la casa, sino que yo estoy haciendo lo que estoy haciendo como parte de nuestro hacer lo que estamos haciendo; la intencionalidad colectiva va a ser crucial tanto para el lenguaje, como para la creación de la sociedad humana y, por tanto, de la civilización humana.

Obsérvese que en nuestra solución del problema mente-cuerpo y en nuestra discusión de la naturaleza de la intencionalidad, ni siquiera surgió ninguno de los grandes debates filosóficos acerca de cómo la mente es posible en un mundo físico. No le damos ningún uso a las categorías tradicionales de lo “mental” y lo “físico” sólo estábamos hablando acerca de cómo funciona el mundo.

III

Relatividad al observador e independencia del observador. Objetividad y subjetividad

Hay algunas distinciones que haremos y que son esenciales para comprender la vida y la civilización humana. Una vez un conjunto de animales tienen intencionalidad, y en particular, intencionalidad colectiva, entonces ellos son capaces de crear porciones de realidad que sólo existen relativas a su intencionalidad. A ellas las llamo “dependientes del observador”, pero podría igualmente ser llamado “dependientes

de la intencionalidad” de las características del mundo. Así el dinero, las propiedades y el matrimonio son todas características del mundo real, pero todas son rasgos reales del mundo. Pero ellos son creaciones humanas. Los seres humanos, junto con otros animales, tienen también la capacidad de asignar funciones a objetos naturales. Pero la asignación de las funciones existentes sólo es relativa a la intencionalidad del agente. Por supuesto, la mayor parte de la realidad existe independientemente de lo que cualquiera piense. Montañas, moléculas y placas tectónicas son todas independientes del observador. Pero algunas otras partes, de gran interés para nosotros, tienen una existencia que es, como diré, relativa-al-observador o relativa a la intencionalidad y éstas son cosas como los Estados nacionales, los sistemas éticos y la propiedad privada.

Relacionada a esta distinción está la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta última distinción es importante para nuestra cultura intelectual, pero pocas distinciones son tan completamente confusas. Básicamente, la confusión se deriva del hecho de que hay tanto un sentido epistémico, como uno ontológico de esta distinción. Epistémicamente, la distinción entre objetividad y subjetividad es una distinción entre tipos de afirmación. Por ejemplo, la afirmación según la cual Botticelli vivió en Florencia es, como se dice, objetiva. Se trata de una cuestión de hecho objetivo. El hecho de que Botticelli fue mejor pintor que su profesor Lippi es, como se dice, una cuestión de opinión subjetiva. Pero el sentido ontológico de la distinción objetivo-subjetivo es una distinción en modos de existencia. Así, montañas y moléculas tienen un modo objetivo de existencia en el sentido de que su existencia no depende de ser experimentados por algún agente. No obstante, los dolores, las cosquillas y las picaduras tienen una ontología subjetiva, un modo subjetivo de existencia porque su misma existencia depende de ser experimentado por un sujeto consciente. Estas distinciones son cruciales para nuestra explicación de la civilización humana y la racionalidad por la siguiente razón, entre otras: todo lo que tiene una ontología relativa al observador tiene un elemento de subjetividad ontológica en su modo de existencia. Pero y este es el punto crucial para nuestra investigación actual, la subjetividad ontológica de un dominio, como son nuestros dolores, cosquillas y picaduras no implica necesariamente subjetividad epistémica en nuestras afirmaciones sobre ese dominio. Podemos hacer afirmaciones epistémicamente objetivas sobre, por ejemplo, los dolores o la economía, a pesar de que los propios dominios tienen un modo de existencia ontológicamente subjetiva. En una palabra, la subjetividad ontológica del dominio no excluye la objetividad epistémica de las declaraciones sobre el dominio.

IV Lenguaje

Nuestro siguiente tema es el lenguaje. ¿Cómo es posible que animales como nosotros corriendo por la superficie de la tierra teniendo intencionalidad tanto consciente, como inconsciente y relacionándose unos con otros con intencionalidad colectiva, tengan un lenguaje? ¿Qué tenemos que hacer para tener un lenguaje? Mi objetivo al hacer esta pregunta no es especular acerca de los orígenes reales del lenguaje humano, sino de responder a la cuestión filosófica: ¿cuáles son los componentes del lenguaje, los recursos además de la intencionalidad pre-lingüística? Hay tres componentes del lenguaje que explicaremos a continuación. El primero, es el *significado* y la *comunicación del significado*. ¿Qué quiere decir que un hablante diga algo y signifique algo con lo que dice, y cómo comunica ese significado a un oyente?

El segundo componente es la *convención*. Los elementos actuales del lenguaje humano natural tales como las palabras, son convencionales. ¿Qué significa esto y qué tienen los hablantes que imaginamos cuando tienen convenciones? El tercer componente, que es un desarrollo impresionante, es la *sintaxis* interna de las oraciones. Los seres humanos desarrollan más que dispositivos simples y no divididos para comunicarse entre sí. Tienen estructuras que se dividen en frases nominales y frases verbales. Descritas funcionalmente, éstas pueden ser sujetos y predicados. Este también es un desarrollo importante, como lo veremos más adelante.

Significado del hablante: la manera más simple de explicar la naturaleza del *significado del hablante* es describir casos en los que las personas tienen de hecho un lenguaje. Luego veremos que el desarrollo de un lenguaje, depende, justamente, de la posibilidad del *significado del hablante*, pero ahora sólo estamos tratando de explicar la noción de *significado del hablante*. ¿Cuál es la diferencia entre decir algo significándolo y decir algo sin significarlo? Wittgenstein frecuentemente planteaba preguntas como estas tratando de hacernos ver que el “significado” no es el nombre de un *proceso* mental, como tener una imagen residual o sentir un dolor. De todos modos hay una diferencia entre decir algo significándolo y decir algo sin significarlo. Debemos estar en condiciones de decir exactamente cuál es esta diferencia. Imaginemos que estoy practicando el alemán y que digo una y otra vez “Es regnet”, “Es regnet” (está lloviendo); aquí estoy diciendo algo sin significarlo. Ahora, imaginemos

que efectivamente quiero decirle a un hablante alemán cómo está el clima y digo “Es regnet”. En ambos casos, dije las mismas palabras, pero la intencionalidad fue diferente. En el primer caso mi intención fue sólo pronunciar correctamente una oración en alemán, pronunciar correctamente una secuencia de palabras. Pero en el segundo caso mi intención es que la pronunciación de la secuencia, que era ella misma una condición de satisfacción de la intención de pronunciar esa secuencia, debería ella misma tener condiciones de satisfacción. En este caso, las condiciones de verdad.

Es importante formular este punto con cuidado. La importante noción de “condiciones de satisfacción” tiene la ambigüedad usual proceso-producto entre el requerimiento y la cosa requerida. La condición de satisfacción de la creencia de que está lloviendo en el sentido del requerimiento es: para que ella sea verdadera, tiene que estar lloviendo. La condición de satisfacción en el sentido de la cosa requerida es el estado de cosas efectivo de que está lloviendo en el mundo. En estos ejemplos, el requerimiento está en la mente; la cosa requerida está en el mundo. En el caso de practicar la pronunciación del alemán, la condición de satisfacción de mi intención fue sólo producir una secuencia en alemán. En el segundo caso, donde realmente significo lo que digo, también tenía ésta como una condición de satisfacción, pero ella no era la condición total de satisfacción. La condición total de satisfacción requiere que yo produzca la secuencia y la secuencia debe ella misma tener condiciones adicionales de satisfacción. A saber, que debería ser el caso que esté lloviendo. La hipótesis general que esto sugiere, y que yo creo que es cierta, es que la esencia del significado del hablante es la imposición intencional de condiciones de satisfacción (en el sentido del requerimiento) sobre las condiciones de satisfacción (en el sentido de la cosa requerida). La intención es que *el requerimiento* en el primer caso, de que yo produzca una cierta enunciación, es que en la producción de la enunciación, la cosa requerida, debe ella misma tener condiciones de satisfacción.

Dicho brevemente, la creación del significado del hablante en un enunciado es la imposición intencional de condiciones de satisfacción (en el sentido del requerimiento) sobre las condiciones de satisfacción (en el sentido de la cosa requerida). Es este doble nivel de intencionalidad —tener la intención de producir un enunciado y tener la intención de que el enunciado mismo tenga significado en el sentido de condiciones

de satisfacción— es éste doble nivel de intencionalidad el que indica que los hablantes hacen algo y significan algo con ello.

La comunicación del significado: el siguiente paso es la comunicación. En el caso de la comunicación, el hablante no sólo dice algo y significa algo con ello, sino que también pretende que su oyente entienda esto y que el oyente entienda el enunciado, es decir, que simplemente él entienda su significado. Y nosotros sabemos que para entender el significado del hablante el oyente debe entender la intención del significado del hablante. Así que la intención total involucrada en decir algo, significarlo y comunicarlo, es que el hablante pretende producir un enunciado que es tal que la enunciación es una condición de satisfacción de la intención de producirlo y el enunciado mismo tiene condiciones adicionales de satisfacción y se pretende que el oyente reconozca el enunciado y, también reconozca que dicho enunciado tiene esas condiciones de satisfacción. En una filosofía del lenguaje completa, tendríamos que hacer un análisis un poco más complicado, pero esta es la idea básica subyacente. Cuando un hablante dice algo y significa algo con ello, él tiene que: (A) tener la intención de producir un enunciado; (B) tener la intención de que ese enunciado que él produce tenga ciertas condiciones de satisfacción; y (C) tener la intención que su oyente reconozca las intenciones A y B (y que el hablante pretende que él reconozca que se pretende que él haga estos reconocimientos).

Convención: el siguiente paso es llegar a tener dispositivos que el oyente puede utilizar de manera estándar para significar algo y comunicar lo que significa. Asumimos que en el grupo que incluye a los hablantes y los oyentes, se han desarrollado ciertos procedimientos por medio de los cuales usted puede dar a entender de manera estándar cosas como: “comida”, “peligro”, “fuego”, “lluvia”. Cada uno de estos procedimientos pueden ser convencionalizados en el sentido de que existe un procedimiento estándar para hacer algo y dicho procedimiento tiene las dos siguientes características de las convenciones. Primero, las convenciones son más o menos arbitrarias en el sentido de que otros procedimientos hubieran podido funcionar igualmente bien. Pero, segundo, una vez el procedimiento es adoptado, es decir, una vez el procedimiento es reconocido generalmente, luego los otros tienen el derecho de esperar que cuando el hablante invoque la convención de un enunciado está siguiendo las reglas vinculadas a la convención. Si el hablante emite algo que significa “lluvia” entonces él está comprometido con la opinión de que está lloviendo.

Sintaxis: el tercer e igualmente notable paso es la introducción de la estructura sintáctica. Obsérvese que lo que hemos hecho hasta ahora es describir cómo las formas pre-lingüísticas de la intencionalidad pueden evolucionar en el lenguaje, en el sentido lingüístico. Lo que es más notable acerca de los lenguajes humanos es que no tienen simplemente oraciones sin estructura, sino más bien que las oraciones típicamente tienen una estructura sintáctica interna de cosas tales como frases nominales y frases verbales. Este es un avance intelectual notable porque esto le da al hablante la capacidad de manipular libremente los elementos sintácticos, de una manera que los animales, que carecen de lenguaje, pero sólo tienen estados intencionales, no pueden manipular libremente los componentes de su estado intencional. Con la introducción de la estructura sintáctica, el hablante está en posición de crear arbitrariamente un número indefinidamente grande de representaciones lingüísticas según sea su voluntad. Mi perro, por ejemplo, puede creer que alguien está tocando a la puerta. Pero como carece de sintaxis, no puede hacer una distinción entre esta creencia y la creencia de que la puerta está siendo tocada por alguien. Mas aún, el perro no puede fantasear sobre estados de cosas como: “deseo que miles de personas se acerquen a la puerta”; “deseo que la gente se acerque a la puerta todo el tiempo”. Una vez que se tienen manipulados elementos sintácticos, se puede separar la intencionalidad de sus causas inmediatas, en forma de percepciones de una manera tal que no es posible hacer separaciones de elementos representacionales estructurados asintácticamente.

Así que entonces tenemos una comunidad de humanos que tienen la completa gama biológica de formas pre-lingüísticas de intencionalidad y ellos construyen formas lingüísticas de intencionalidad sobre esto. Ahora tienen significado lingüístico y comunicación y notablemente ellos incluso se comunican con oraciones que tienen una estructura sintáctica interna. Con todo este aparato, se encuentran en una posición mucho más poderosa que cualquier otra forma de vida animal pre-lingüística que conozco.

V Racionalidad

Con la estructura que contiene consciencia, intencionalidad (incluyendo intencionalidad colectiva) y lenguaje estamos ahora en posición de introducir una de los rasgos humanos más distintivos: la racionalidad.

Es un error pensar, como Aristóteles aparentemente lo hizo, que la racionalidad es parte de la definición de la humanidad de manera tal que nos distingue de todos los otros animales. No es el caso que los humanos sean los únicos “animales racionales”, pero tienen formas de racionalidad que no tienen los animales que carecen del tipo de estructuras lingüísticas que tienen los humanos. Cualquier intencionalidad, sin importar cual sea, creencias, intenciones, deseos está sujeta a las restricciones de la racionalidad. Si, por ejemplo, un animal tiene una creencia y después da cuenta de que su creencia es falsa, entonces la racionalidad exige que modifique la creencia inicial. Ésta es una restricción mínima a la racionalidad.

El punto para la presente discusión es que una vez que los seres humanos tienen un lenguaje, entonces la racionalidad impone restricciones más ricas y tenemos ahora un completo conjunto de restricciones al pensamiento y al habla las cuales son constitutivas de la racionalidad humana, acerca de las cuales hemos desarrollado teorías bastante elaboradas en la forma de la lógica, incluyendo la lógica inductiva, diversas lógicas probabilísticas y modales, entre otras. El punto, pues, es este —y este es un punto crucial sobre el cual la tradición filosófica está equivocada— la racionalidad no es una *facultad separada*. Una vez que se tiene el pensamiento y el lenguaje, una vez que tenemos intencionalidad y formas lingüísticas de expresión, entonces ya hemos incorporado las restricciones de la racionalidad. La racionalidad no es una *adición* a las formas humanas de representación; ella es una característica estructural de esas formas de la representación.

Hay otro punto crucial sobre el que debemos llamar la atención ahora. Es un error pensar que la naturaleza no contiene normas, que la naturaleza es, de alguna manera, esencialmente no-normativa. Lo que hemos visto es que la consciencia, la intencionalidad y la racionalidad son partes de la naturaleza. Y en efecto, a pesar de que es convencional en sus formas específicas como el francés o el alemán, el lenguaje es esencialmente parte de la naturaleza, de una manera que he tratado de describir y es esencialmente normativo. Si, por ejemplo, hacemos una afirmación, la norma requiere que, si la afirmación es exitosa, tiene que ser verdadera, tenemos que tener evidencias de que es así y tenemos que creerla, de lo contrario no estaríamos siendo sinceros. Todas esas normas están incorporadas dentro de la estructura misma del acto de habla de la aserción, así como la aserción está incorporada dentro de una intencionalidad humana desarrollada, así también la intencionalidad

humana es parte de la naturaleza. Es un error, un profundo error, contrastar naturaleza y normatividad. La naturaleza no sólo contiene la *base* de la normatividad, como veremos cuando discutamos acerca de la ética, sino que ésta tiene incorporadas restricciones normativas de racionalidad.

VI Las posibilidades del lenguaje

Hemos visto antes que hay dos maneras básicas en que la mente se relaciona con la realidad, la dirección de ajuste cuesta abajo o mente-a-mundo y la dirección de ajuste cuesta arriba o mundo-a-mente. Una vez que se tiene el lenguaje, se obtienen posibilidades interesantes de variación en estas dos direcciones de ajuste. En el lenguaje, hay cinco y sólo cinco tipos posibles de actos básicos de habla como las afirmaciones, ordenes, promesas y preguntas. Austin los bautizó como "actos ilocucionarios". Primero, existen casos en los que el punto del acto ilocucionario es representar cómo son las cosas. Yo los llamo *asertivos*. La principal característica de éstos es que son representaciones de cómo son las cosas en el mundo. Por tanto, ellos tienen la dirección de ajuste de palabra-a-mundo. Ejemplos de casos asertivos son los enunciados, afirmaciones y descripciones. La segunda es la de los *imperativos*. El propósito que define a los imperativos es tratar de lograr que el oyente haga algo. Ellos tienen la dirección de ajuste mundo-a-palabra, algunos ejemplos son órdenes, comandos y peticiones. La tercera clase son los *compromisorios* y el punto que los define es comprometer al hablante para que haga algo y, como los imperativos, tienen la dirección de ajuste palabra-a-mundo. El ejemplo favorito del filósofo de un compromisorio es la promesa, pero otros ejemplos son votos, amenazas, contratos y garantías. La cuarta clase es algo peculiar. A los actos que componen esta clase los llamo *expresivos*. Esta clase se da cuando el hablante expresa algunos sentimientos o actitudes acerca del estado de cosas que presupone que existen, antes de ser emitidas, por lo que cuentan con lo que yo llamo la dirección de ajuste "nula", algunos ejemplos son apologías, agradecimientos y felicitaciones. El punto de los expresivos es expresar algún sentimiento o emoción acerca del estado de cosas cuya existencia se da por sentada. La última clase es especialmente interesante para nuestra presente discusión. A los actos de esta clase los llamo *declaraciones*. Ellos son casos en los que el hablante realiza una emisión cuyo propósito es producir cambiar la realidad para

que se ajuste al contenido proposicional y este cambio se produce representando la realidad como habiendo sido cambiada así. Algunos ejemplos favoritos de los filósofos son los que comúnmente se describen como “performativos” donde, por ejemplo, un hablante debidamente autorizado levanta la sesión diciendo simplemente “se levanta la sesión” o cuando alguien pueda hacer una promesa diciendo “me comprometo a venir a verte”. En estos casos, el hablante realiza el acto nombrado por el verbo, levantar o prometer, pero él lleva a cabo el acto representándose a sí mismo como realizándolo. Así mismo, hacemos que algo sea el caso diciendo que es el caso y por eso tenemos que decir que estos actos de habla tienen ambas direcciones de ajuste a la vez. Ambos representan cómo son las cosas, como en el caso de los *asertivos*, pero ellos también cambian la realidad, como en el caso de los *directivos* y los *compromisorios*: pero y esto es lo distintivo de ellos, las *declaraciones* no contienen dos actos de habla separados, sino más bien un acto de habla singular con ambas direcciones de ajuste simultáneamente, de modo que uno crea un cambio en la realidad al representarla como cambiada.

Hasta el momento tenemos un rico conjunto de recursos humanos, todos los cuales son desarrollos naturales de la realidad básica subyacente y todos ellos productos de la evolución biológica y cultural. Específicamente tenemos consciencia, intencionalidad (incluyendo la intencionalidad colectiva con todo el aparato que ello implica). Y entonces, tenemos este hecho notable: los lenguajes humanos con significado, convenciones y estructura sintáctica al interior de las oraciones. La oración es la unidad mínima en un lenguaje porque es la mínima expresión de un estado intencional y, por tanto, dado que cada acto de habla es la expresión de un estado intencional, es la unidad mínima del acto de habla. Es difícil exagerar el creciente poder incrementado que los seres humanos adquieren con el lenguaje y es un punto familiar decir que ahora tienen la capacidad de transmitir información en una forma más rica que cualquier otro animal. Particularmente cuando se agrega al lenguaje la capacidad de preservar registros de los actos de habla en forma escrita, entonces se tiene una capacidad indefinidamente grande para crear y almacenar información. Pero hay una función aún más importante del lenguaje como veremos en la siguiente sección.

VII Realidad social

Los humanos usan el lenguaje para crear una realidad que sólo existe por acuerdos humanos o aceptación. La realidad así creada □ familia, propiedad privada, dinero, gobierno, universidad, entre otros □ distingue a la especie humana de cualquier otra especie que conozco. No es una exageración decir que los humanos usan el lenguaje para crear una civilización humana distintiva. Explicaré ahora esta noción. Los humanos tienen la capacidad, que comparten con algunos otros animales, de imponer funciones a los objetos. De modo que, por ejemplo, el objeto pueda ser usado como una herramienta. Las funciones en este sentido son siempre relativas al observador. La función de las cosas tales como herramientas, casas, botes y armas, son funciones que están, o pueden realizarse, en virtud de la estructura física de la entidad a la que se le impone la función. Pero, dado el lenguaje, los humanos tienen la capacidad de imponer un determinado tipo de función sobre los objetos y otras personas que se diferencia de las funciones que se realizan en virtud de la estructura física. Muchas de las funciones que la gente realiza tales como la función del presidente de los Estados Unidos o la función de un objeto de servir como dinero, son funciones que no se pueden realizar en virtud de la estructura física de la entidad o al menos, no en virtud de la estructura física por sí sola. Así, que no hay nada en la hoja de papel como tal que la haga valiosa como dinero, nada en el pedazo de metal que hace que sea una moneda de valor. Tiene valor, para decirlo crudamente, porque los seres humanos piensan que tienen un valor. Y la forma que adopta esa asignación del valor del dinero es la de asignar al pedazo de papel o a la moneda, un cierto estatus y con ese estatus una función que sólo puede llevarse a cabo en virtud de la aceptación colectiva de dicho status. A éstas las llamo “funciones de status”. Ellas son el pegamento que mantiene a la sociedad unida y, en algún sentido, son un elemento esencial de la civilización humana. La función de status incluye dinero, propiedades, gobierno, matrimonio y también universidades, abogados, médicos, vacaciones de verano y cocteles. Todos estos son casos de “función de status”, en los que una entidad, persona, grupo de personas o un proceso tienen un status y con ese status una función que se realiza en virtud de la aceptación colectiva de ese status. ¿Cómo se crean y mantienen las funciones de status? La respuesta breve es que ellas son creadas y mantenidas por representaciones lingüísticas y aunque éstas no siempre están en la forma de actos de habla explícitos, siempre tienen la misma estructura

lógica subyacente. Todas ellas son declaraciones en el sentido que he explicado anteriormente. Así que, cuando hacemos que alguien sea presidente o le damos a alguien un título de universidad, o tratamos a algo como dinero, hacemos que sea el caso, que sea un presidente o un título universitario, o dinero, al representárnoslo como siendo el caso. Llamaré a estas declaraciones de funciones de status y ellas tienen la característica que tienen todas las *declaraciones*, de tener doble dirección de ajuste. Ellas hacen que algo sea el caso al representárselo como siendo el caso.

El efecto de crear funciones de status es crear facultades. En virtud de tener dinero, estructuras políticas o propiedad privada incrementamos nuestras facultades. Los juegos humanos son modelos simples para estudiar las funciones de status, porque puede verse de forma aislada del resto de la vida humana. Por ejemplo, en el beisbol el lanzador, el bateador y el corredor de base tienen ciertas facultades que no tendrían si no fueran parte del juego. Y ¿qué tipo de cosas son esas facultades? Éstas son un conjunto muy peculiar de facultades, marcadas por algunas palabras como “derechos”, “funciones”, “obligaciones”, “requisitos”, “autorizaciones”, “permisos”. Sólo para tener una etiqueta general las llamo “facultades deónticas”. A los que encarnan estas facultades deónticas, como el hecho de que alguien es un corredor de base o que alguien es el presidente de los Estados Unidos, o que un pedazo de papel es un billete de veinte dólares yo los llamo “hechos institucionales”. Podemos ahora establecer una serie de relaciones dejando de lado distintas cualificaciones de modo que se pueda ver la estructura de los huesos desnudos de la civilización humana. La realidad institucional en la forma de hechos institucionales es creada por medio de declaraciones de funciones de status. Todas ellas crean y luego mantienen las funciones de status y las funciones de status son sin excepción facultades deónticas.

¿Por qué son tan importantes las facultades deónticas? Ellas son el pegamento que mantiene unida la sociedad humana. ¿Cuál es el poder de ese pegamento? La respuesta es que en la medida en que la gente reconoce la validez de las funciones de status, ellos las reconocen como teniendo un status deóntico y, por ésta razón, las reconocen como dando razones para la acción que son *independientes de sus inclinaciones inmediatas*. Abreviaré esta idea diciendo que *las funciones de status proveen razones para la acción que son independientes del deseo*. Los ejemplos son bastante obvios. Si hago la promesa a los organizadores en Münster de producir mis contribuciones para un volumen, entonces, reconozco

que tengo una *obligación de hacer eso* y a su vez independientemente de mis otras inclinaciones, sin importar o no si quiero hacerlo, llega un momento en el que reconozco que tengo una razón para hacer algo que es independiente de mis inclinaciones. Hasta donde sé, ningún animal tiene algo como eso. Cuando entreno a mi perro, lo entreno para tener inclinaciones que se acomoden a mis deseos. Lo entreno de manera tal que cuando me oiga llamarlo, sentirá una inclinación a hacer lo que yo quiero que haga, venir en la dirección desde la que lo estoy llamando. Lo que no hago, o no puedo hacer, pero sí puedo hacer por los seres humanos, es darle un sentido de obligación. Si alguien promete venir y verme en un momento determinado entonces, a diferencia de mi perro, ese alguien tiene una razón para hacerlo, que es independiente de sus inclinaciones. ¿Por qué no puede el perro actuar de acuerdo a obligaciones? La respuesta es que para actuar de acuerdo a obligaciones, uno tiene que estar en la capacidad de razonar a partir de obligaciones, y para razonar a partir de obligaciones uno tiene que tener el concepto de obligación y para tener ese concepto uno tiene que disponer de medios lingüísticos para expresar dicho concepto. Hay razones complejas de esto, pero la idea básica es que la noción de obligación se encuentra demasiado lejos de la experiencia sensorial inmediata para poder ser poseída por animales que no tienen algunos medios lingüísticos para expresar ese concepto.

La discusión hecha hasta aquí plantea un interesante enigma. Dado que todas las acciones intencionales, conscientes y voluntarias son expresiones de deseos para realizar esa acción aquí y ahora ¿cómo puede ser el caso que hayan razones independientes de los deseos para realizar acciones? ¿Cómo pueden las razones —independientemente de los deseos— motivar acciones que expresan deseos? La respuesta es un poco complicada, pero la idea básica es esta: en la medida en que se reconoce la *validez* de una razón para la acción independiente del deseo, se reconoce que se tiene un *fundamento* o un *motivo* para realizar la acción y en esa medida se tiene una base para *desear* realizar la acción. Esto en principio no es más misterioso que el hecho de que uno pueda formar deseos para hacer cosas que son desagradables como un medio para hacer algo que es agradable. Así, por ejemplo, no es divertido para mí ir al dentista, pero deseo ir al dentista, porque hay algo que quiero, a saber, buenos dientes. Mi deseo de ir al dentista es un deseo *derivado*, derivado de otro deseo. Mi deseo de mantener mi promesa es también un deseo derivado, pero éste no es derivado de otro deseo, sino más bien se deriva del reconocimiento de la validez de un hecho deóntico — el hecho que estoy bajo una obligación.

Si parece misterioso que alguien alguna vez pueda tener un deseo sobre la base de una razón independiente del deseo, considérese la razón teórica, y se verá que es obvio que eso pasa. Hay cosas que yo encuentro que preferiría no creer. De todos modos, si descubro que algo es verdadero entonces tengo una razón independiente del deseo para creerlo. Tengo una razón para creer en eso, incluso si no quiero creerlo. Esto no es más misterioso en el caso de la razón práctica. Puedo tener un motivo para hacer algo que, normalmente, no me agradaría hacer, y ese motivo, cuando reconozco su validez, puede proporcionar una base para *querer* hacerlo a pesar de que el motivo por sí mismo no sea un deseo.

Nótese que yo digo que *puede* darme el motivo. A menudo las personas reconocen que tienen razones independientes del deseo para hacer algo y luego ellos simplemente no hacen aquello para lo cual tienen una razón. El reconocimiento de las razones para la acción independientes del deseo no siempre produce un deseo para realizar la acción, incluso después de que uno ha reconocido la validez de la razón para hacerlo. De todos modos tales reconocimientos pueden proporcionar deseos y, por tanto, pueden motivar racionalmente las acciones.

Así obtenemos un conjunto de ecuaciones y derivaciones. Podemos resumir esta parte de la discusión con el siguiente sumario del conjunto de relaciones:

Hechos institucionales = función de status → facultades deónticas
→ razones para la acción independientes del deseo → posibles motivaciones para la acción.

En buen castellano, todos los hechos institucionales son funciones de status, las funciones de status contienen facultades deónticas y las facultades deónticas, cuando se reconoce su validez, proporcionan razones para la acción independientes del deseo y a su vez proporcionan posibles motivaciones para actuar.

VIII Ética

Hasta ahora hemos considerado la manera de conciliar la realidad humana con la realidad básica donde la reconciliación tiene que

mostrar no solo que la realidad humana es coherente con la realidad básica, sino que, en sus diversos rasgos, es la consecuencia natural de la realidad básica. Hemos considerado la consciencia, la intencionalidad, la racionalidad, el lenguaje y la sociedad. Estoy suponiendo que todas estas son, en algún sentido crucial, fenómenos naturales, en tanto en cada paso podemos ver el desarrollo de cada etapa como una consecuencia natural de la etapa anterior y, si el carácter natural es transitivo, entonces todos esos fenómenos son consecuencias naturales de la realidad básica como es descrita por la física y la química. El siguiente paso es la ética. ¿Podremos mostrar de manera similar que la ética es, en el sentido que hemos estado mostrando, un fenómeno natural?

Para responder esta pregunta primero tenemos que explicar qué entendemos por "ética". Por ética entiendo el conjunto de normas, principios, criterios y prácticas que regulan el comportamiento de los miembros de las comunidades, sobre las cuestiones que la gente en las comunidades considera importantes, de una manera especial. Tenemos que decir "importante" para distinguir la ética de otras formas de principios tales como la manera de atarse los zapatos o la manera de peinarse el cabello, las cuales no son cuestiones de ética a menos que la comunidad las considere importantes en este sentido moral especial. Es importante también ver que la ética es una cuestión de regular el comportamiento de los miembros en comunidades. Es posible, por supuesto, que una persona tenga obligaciones éticas consigo mismo, pero éste es un caso límite. En el caso normal, la ética es una cuestión de regular la conducta entre personas, regular el comportamiento social. Creo que usando el aparato desarrollado hasta aquí podemos mostrar que la ética, en este sentido, es un fenómeno natural y yo describiré la forma de hacerlo.

En primer lugar, tengo que señalar que mientras escribo esto, se hacen varios esfuerzos para explicar la ética por medio de un argumento genético-evolutivo que dice que hay normas éticas universales y que son resultado de la selección natural darwiniana y que están codificados en el cerebro de todos los seres humanos normales. Se supone que esto es análogo a la manera en que los lenguajes humanos naturales están codificados en los cerebros humanos en lo que solía ser llamado "gramática universal". Se supone que análogamente hay una "gramática ética universal" en nuestros cerebros como resultado de procesos evolutivos de selección. Considero este tema como una cuestión empírica que, nosotros probablemente, no estamos todavía en condiciones de

responder. Pero, en cualquier caso, no es la cuestión que estoy tratando de responder. El problema que estoy tratando de resolver no es un problema de la base genética para el buen comportamiento ético, sino más bien el desarrollo de la ética como una práctica humana independientemente de la medida en que esté determinada genéticamente. Me parece que hay algunas características de la ética que la señalan como un fenómeno natural en el sentido que he venido explicando. En primer lugar, todo tipo de conflictos surgen inevitablemente entre los miembros de la comunidad en su lucha por cosas tales como bienes escasos, acceso a parejas sexuales, límites territoriales, y es esencial para la supervivencia y el florecimiento de la comunidad que ellos tengan alguna manera de regular su comportamiento sobre estas y otras cuestiones. Hasta ahora, sin embargo, esto no nos da como resultado la ética. En alguna medida, esos conflictos se dan entre animales no-humanos. Los principios, que son específicos de la ética humana y sobre los que quiero llamar la atención son:

- 1) La ética, en el sentido que he explicado, requiere de un *lenguaje*. ¿Por qué? La ética en el sentido humano requiere que las personas sean capaces de razonar sobre la base de sus obligaciones, deberes y requisitos éticos en general. Tal razonamiento requiere un modo lingüístico de representación. ¿Por qué? Porque para razonar a partir de obligaciones e imperativos éticos de distintos tipos, uno tiene que tener los conceptos relevantes y esos conceptos no pueden basarse solamente en, por ejemplo, la percepción. Uno tiene que tener el modo lingüístico de percepción de modo que uno pueda manipular efectivamente los conceptos. Sólo las criaturas que tienen un lenguaje pueden crear y actuar sobre la base de los tipos de razones que son específicamente éticas. Esto me lleva a mi siguiente punto.
- 2) La ética está esencialmente interesada en las *razones para la acción independientes del deseo*. Vimos en nuestra discusión sobre realidad institucional que ella funciona en la sociedad humana para crear facultades deónticas y que ellas son esencialmente cuestiones de *razones para la acción independientes del deseo*. No todas las razones éticas son institucionales y claramente no todas las razones institucionales son éticamente relevantes, pero es evidente que hay una superposición, y más importante para esta discusión, el aparato creado por el uso del lenguaje en la realidad institucional es esencial, es una condición necesaria para el funcionamiento de la ética. Kant estaba en lo cierto al ver que la ética se ocupaba esencialmente

de razones para la acción independientes del deseo. Si todo el mundo actuara solamente según sus inclinaciones y por algún milagro esas inclinaciones armonizaran de tal manera que todo el mundo se beneficiara con ese comportamiento egoísta, entonces la ética, en el sentido que he tratado de describir, no existiría y nadie la necesitaría. El punto en el que estoy haciendo énfasis no pretende ser un punto sólo acerca de la palabra "ética". Si alguien quiere decir que las aves que se sacrifican por sus hijos se comportan éticamente, eso está bien para mí. Pero el punto en el que estoy haciendo énfasis es que es un rasgo distintivo de la ética humana es que ella se desarrolle en torno a razones para la acción que no siempre concuerdan con nuestra inclinación pre-ética. A menudo, y precisamente, en una situación ética, se nos pide anular nuestras inclinaciones naturales haciendo prevaler las cuestiones éticas.

Hay todo tipo de razones éticas para la acción que no son cuestiones de la operación de hechos institucionales, como las promesas. Así, por ejemplo, la mayoría de las comunidades reconocen que sus padres tienen una obligación no-institucional y, sin embargo, ética de cuidar a sus hijos. Vamos a suponer que ésta es una norma ética universal. Su universalidad, para nuestro propósito, no importa. Lo que importa es que es un tipo de razón para la acción que se extiende más allá de la inclinación biológica normal de los padres a cuidar a sus hijos, porque requiere que los padres estén preparados para actuar en beneficio de sus hijos, incluso en casos en que los padres no están inclinados a hacerlo. Y este es un rasgo que define a la ética.

- 3) Una tercera característica de la ética, que ya está integrada en la estructura del lenguaje es la *universalidad*. En la medida que uno reconoce que otros están bajo la obligación ética de ayudarlo a uno, precisamente en esa medida, la formulación lingüística de la razón para la acción requiere *lógicamente* que uno mismo está bajo una obligación de ayudar a otros cuando estén en situación similar. La independencia del deseo y la universalidad están, por tanto, integradas en la naturaleza lógica de la ética. Puede verse esto si se consideran algunos ejemplos. Si usted se lesiona y tiene un dolor, y cree que eso es una razón moral para que otras personas lo ayuden, entonces la forma lógica de su enunciado lo compromete con el punto de vista de que en una situación similar □ cuando alguien más esté lesionado y con dolor □ usted estaría en la obligación moral de ayudarlo. La sola universalidad del lenguaje requiere que casos

similares se describan de manera similar y esto implica que una razón que usted se da a sí mismo en virtud de una característica que usted instancia, se aplicará en general a cualquier persona que instancie esa característica.

Tal vez sea importante enfatizar que esta explicación de la ética no pretende darnos un código moralmente aceptable de ética. Estoy identificando ciertos rasgos formales, pero es perfectamente posible tener un código ético que satisfaga estas condiciones y que sea bastante perverso. No es mi interés *prescribir* una forma específica de código ético, sino más bien describir ciertas características formales que todos los códigos de ética tienen en común y que yo pienso son derivaciones naturales de la explicación de la vida humana y la sociedad que he estado dando. Si “son derivaciones naturales”, designa una noción transitiva, entonces la ética entendida como un conjunto de normas para regular el comportamiento social sobre asuntos importantes, es una consecuencia natural del comportamiento de las partículas físicas.

IX Estética

El objetivo de esta sección es mostrar como la realidad humana no sólo es consistente con la realidad básica, sino que es un desarrollo natural de la misma. Un buen caso que lo confirma es la *estética* y en un nivel de explicación de la posibilidad de la estética es un caso más bien fácil dado todo lo que hemos dicho hasta ahora: todas las experiencias conscientes tienen una dimensión estética. Cada experiencia consciente es tal que cae dentro de un ámbito que admite términos evaluativos como “agradable” o “desagradable”, “bello” o “feo”, “placentero” o “no placentero”. Entonces, por supuesto, a medida que lleguemos a casos más elaborados, aparecen cosas tales como “vulgar” o “sublime”, “kitsch” o “sofisticado”. Pero estos se encuentran en el nivel superior de la evaluación estética.

En los planes de estudios universitarios, ética y estética se encuentran a menudo juntas como si hicieran parte de un tema más amplio. Pero, de hecho, la estética es totalmente diferente de la ética tanto en la materia, como en sus requisitos formales. Un requisito formal inmediato en el que difieren es este: si hago una crítica ética a alguna persona o a alguna acción, entonces estoy lógicamente obligado a decir lo que la

persona debió haber hecho en lugar de hacer lo que de hecho hizo. No estoy diciendo que hay un sentido ético del “deber” que implique “poder”. Estoy diciendo que es un requisito lógico de juicios negativos éticos que quien hace el juicio, se compromete a ser capaz de decir qué debió haber sido hecho, en lugar de la forma éticamente inaceptable de conducta. Esta restricción no se traslada a la estética. Si yo critico una obra de arte, no estoy comprometido a decir cómo el autor debió haberla hecho. Si yo critico, por ejemplo, el último acto de *La Traviata* sobre la base de que la muerte de *Violetta* es exagerada hasta rayar en la vulgaridad, no estoy comprometido a decir cómo Verdi y su libretista debieron haberla hecho. Cualquier otra manera de hacerlo hubiera podido hacer que la opera fuera todavía peor. Sin embargo, uno podría criticar la opera por estas razones. La crítica estética no requiere la especificación de una mejor alternativa, mientras que la crítica ética sí. La diferencia se deriva de la observación que hice anteriormente de que la ética tiene que ver con la regulación de la conducta humana en asuntos de gran importancia. ¿De qué se ocupa la crítica estética? En un sentido, es fácil mostrar como la estética es un fenómeno natural porque *toda la consciencia humana tiene una dimensión estética*. Para cada experiencia consciente, es siempre apropiado preguntar: ¿fue agradable?, ¿placentero?, ¿desagradable?, entre otros. Y más importante aún, para el objeto de la experiencia consciente, la escena que está usted viendo, los sonidos que está escuchando, la comida que está degustando, hay toda una gama de dimensiones estéticas de evaluación. ¿Es la escena bella o fea?, ¿es agradable u opresiva?, ¿es liberadora o limitante? Esto es aún más fuerte en el caso de las experiencias del gusto. El rango de la experiencia del gusto, desde lo delicioso hasta lo repugnante, es casi enteramente una cuestión de hacer juicios estéticos acerca de la calidad de la experiencia. Por tanto, la estética como un dominio de la experiencia humana es absolutamente ubicua. No hay manera de que se pueda tener una experiencia consciente sin que se caiga en el dominio de la apreciación estética.

Por ésta razón, tenemos que hacer una distinción entre la estética y el arte. Toda la vida humana contiene una dimensión estética mientras que el arte, en el sentido en el que se ha desarrollado en la sociedad occidental, desde los tiempos de los griegos es una institución humana muy especial. Ahora quiero identificar algunas de sus características. Es poco probable que todas las culturas tengan algo parecido a nuestra institución del arte. Sin embargo, nuestra institución ha evolucionado y tiene por lo menos las siguientes características formales:

- 1) La *intencionalidad* de la obra de arte. Un objeto es para nosotros una obra de arte si es objeto de una evaluación estética como obra de arte, sólo en la medida en que consideramos que es un producto de la intencionalidad humana. El caso límite es cuando alguien, por ejemplo, encuentra una piedra que uno trata como un *objet d'art trouvé*. Esto es perfectamente aceptable y yo mismo tengo tales piedras. Pero es importante ver que la elección de la piedra y su distinción de otros objetos es en sí misma una forma límite de la intencionalidad. Esto conduce a la segunda característica.
- 2) La obra de arte requiere algún tipo de *límite* entre ella y el resto del mundo. La pintura tiene un marco que la rodea. La opera tiene un comienzo, una continuación, una parte media y un final. La novela se encuentra, típicamente, en un volumen separado. Las obras de arte son auto-contenidas. La separación física de la obra de arte de su entorno se relaciona con una tercera característica.
- 3) Las obras de arte suelen *estar aparte* del resto de nuestras actividades diarias. Si considero mis zapatos o mi carro como obras de arte, como de hecho yo lo hago en el caso de mi carro, estoy ubicando su dimensión estética como algo especial acerca de su eficacia funcional. Esto nos lleva a la cuarta característica.
- 4) Kant dijo que nuestro interés en una obra de arte es algo desinteresado, en la medida en que la obra de arte es, ella misma, un vehículo de poder o un objeto útil. En la medida en que la consideramos bajo este aspecto, no estamos considerándola como una obra de arte. Creo que hay algo correcto en esto, pero por supuesto, muchas obras de arte son ellas mismas obras de propaganda. Piénsese en la *Guernica* de Picasso como un ejemplo famoso.

En la medida en que la obra de arte es un objeto públicamente aceptado como tal, entonces satisface nuestra definición de un hecho institucional. Hay una deontología que se aplica al tratamiento de algo como una obra de arte. Ciertos tipos de actitudes y comportamientos, se supone, que son apropiados. Por eso hubo tanto debate en la época de la revolución en el arte moderno entorno a la cuestión: “¿pero eso es realmente arte?”. La idea no era solamente cuestión de aplicar una etiqueta, sino más bien se trataba de determinar cuál es la reacción y la actitud apropiadas y si las características del objeto en cuestión merecían esa reacción y esa actitud. Pero en la medida en que la obra de arte es un hecho institucional,

estamos dejando de lado algo que es crucial para nuestra concepción occidental del arte, el aspecto de la creatividad y la originalidad del artista. En cuanto el artista actúa como artista, él precisamente no piensa en sí mismo como creando simplemente un hecho institucional de la misma manera en que alguien imprimiendo dinero o designando un nuevo departamento de gobierno piensa de sí mismo que está creando un hecho institucional. Él piensa que su obra de arte es una creación de algo que tiene un tipo especial de mérito, como un acto de originalidad y creatividad humana. Así que hay una interesante tensión en el arte, que no existe en otras formas de hecho institucional, entre el aspecto de la obra de arte como teniendo ella misma un status deóntico y mereciendo ciertos tipos de facultades deónticas y el énfasis en la creatividad original del artista quien precisamente no piensa en sí mismo como creando simplemente otro hecho institucional rutinario, sino como haciendo alguna contribución única a la experiencia estética humana.