

INTENCIONALIDAD Y ACTUAR MORAL

Hacia una gramática filosófica diversa

Daniel A. Trapani

"No me avergüenzo de lo que hice entonces, sino del propósito que tenía." ¿Y no estaba el propósito también en lo que hice? ¿Qué justifica la vergüenza? La historia entera del incidente.

Ludwig Wittgenstein.

Investigaciones filosóficas I, 644.

I. Introducción

Una de las cuestiones que ha generado más controversias filosóficas es la referente a las relaciones entre la intención moral y las consecuencias de una acción. Esta oposición entre intenciones y consecuencias, propósitos y resultados, no solo ha hallado un lugar en el debate ético sino también en la deliberación moral mediante la cual los agentes sopesan tanto el actuar propio como el ajeno. También en la esfera religiosa este debate ha tenido defensores de uno u otro lado; así, se ha recurrido a la *rectitud de intención* (transparencia para *el Padre que ve en lo secreto*) o, por el contrario, a un camino de condenación empedrado de buenas intenciones.

Si bien estas posturas no se muestran en estado puro, sí es cierto que, tanto en las teorías éticas como en los juicios morales cotidianos, hay una preferencia por uno u otro de estos enfoques, cuando no una oscilación entre ambos, como es el caso de quienes se evalúan moralmente, 'ad extra', por las intenciones que proclaman, y juzgan a los demás por las consecuencias de sus actos; en el otro extremo, están quienes tienen la habilidad de hacer coincidir cualquier curso de acción propio con las intenciones más nobles, y al mismo tiempo sospechan en otros aviesas intenciones más allá del resultado de sus acciones. Gran parte de los desacuerdos morales tienen este conflicto como telón de fondo, y la pugna parece irresoluble, al menos dentro de las categorías habituales con las que se ha encarado el tema.

A partir del siglo XIX quedaron claramente perfiladas las propuestas, haciéndose fuerte cada una de ellas en ámbitos culturales diversos. La postura consecuencialista dominó la esfera anglosajona, y

el utilitarismo fue su más fiel representante. En la filosofía continental se asentó el enfoque intencional, ya sea en su versión kantiana o más tarde en la perspectiva existencial. En nuestros días pueden señalarse intentos¹ por superar esta dicotomía, pero en gran parte se apoyan en los mismos supuestos que han ocasionado la disputa. Los defensores del consecuencialismo han apuntado la carencia de intersubjetividad de nociones como 'intención', 'propósito' o 'máxima'; los intencionalistas, por su lado, han insistido en que es antiintuitivo juzgar la moralidad de un acto meramente por los cambios que produzca en el bienestar propio o ajeno. Sin embargo, en ambos se mantiene un acervo conceptual filosófico común: nociones como 'público', 'privado', 'conciencia de', resultan puntos de partida no cuestionables para ambos bandos. Y es que esta polémica entre *intencionalistas* y *consecuencialistas* puede verse como un caso particular de otra más amplia, que es la que enfrenta al *internalismo* con el *externalismo*.

El propósito de este artículo es presentar la controversia *internalismo-externalismo* en cuestiones relativas a la filosofía de la mente, para intentar superar los supuestos comunes desde una interpretación wittgensteiniana del tópico en cuestión. Luego intentaré trasvasar las soluciones de Wittgenstein al ámbito moral, como un modo de iniciar una vía diversa de análisis de las disputas morales.

II. Internalismo y Externalismo

1. Internalismo

Comencemos por el internalismo. Se trata no tanto de una doctrina filosófica concreta como de un determinado punto de partida filosófico, de una

forma de abordar el problema de la experiencia y el lenguaje. El punto de vista característico del internalismo es el de la *perspectiva egocéntrica*; si bien fue inaugurado por Descartes, no es privativo del mismo, ni siquiera de la tradición racionalista continental, sino que se encuentra también en el empirismo clásico y en el contemporáneo.

Gilbert Ryle² caracteriza esta postura con la ayuda de dos imágenes sugerentes. En primer lugar, la imagen del *fantasma en la máquina*; según ésta, toda persona vive dos vidas distintas, cada una de ellas en un mundo distinto, ya que toda persona tiene un cuerpo y una mente. El cuerpo forma parte del mundo físico, en donde rigen las leyes causales; la mente pertenece al mundo mental, en donde no hay conexiones causales, excepto a través de las corporales. Los acontecimientos que ocurren en el mundo material son públicos y externos; los que suceden en el mundo mental, son privados e internos. La segunda imagen, también de carácter mítico, es la de la *fosforescencia de la mente*. De acuerdo con esta segunda imagen, una persona conoce directa e infaliblemente lo que sucede en el momento presente en su mente. Más aún, es el único sujeto al que puede atribuírsele, con pleno derecho, conocimiento directo de tales acontecimientos, tiene un acceso privilegiado a lo que sucede actualmente en su mente. En contraste, el conocimiento de lo que sucede en las mentes de los demás, si es que existe tal cosa, será siempre indirecto, por inferencia a partir de su conducta observable.

El rasgo más general de la perspectiva egocéntrica es su supuesto de que, en último término, todo el edificio del conocimiento ha de cimentarse en las experiencias privadas e inmediatas del sujeto. Examinemos las consecuencias filosóficas que se generan cuando se adopta este punto de vista. Analicemos el cartesianismo, pues se encuadra en esta caracterización al menos en tres puntos: a) el dualismo mente-cuerpo, b) la alteración filosófica del concepto ordinario de mente, y c) la alteración filosófica del concepto ordinario de cuerpo.

a) En lo que toca al dualismo mente-cuerpo, predicados tales como 'perspicaz', 'vanidoso', 'deprimido', por una parte, y predicados tales como 'alto', 'flaco', 'rubio', por otra, son adscribibles a una misma persona solamente en tanto está compuesta de dos ingredientes distintos, cuerpo y mente, conectados contingentemente. Se niega que atribuya-

mos estados de conciencia a la misma cosa a la que atribuimos características corporales. Las sustancias son lógicamente separables, solo hay conexión empírica inductiva entre ambos tipos de predicados. Explicitando estos supuestos resulta que la conexión existente entre el dolor y la conducta de dolor es, desde un punto de vista lógico, la misma conexión que existe entre lo rojo y lo circular. No existe ninguna relación conceptual entre el concepto 'rojo' y el concepto 'circular'. Si una gran muestra determinase que en un elevado número de casos las cosas rojas son circulares, la única conexión que podríamos establecer entre la rojez y la circularidad sería una de índole inductiva.

Según Ryle, el origen de este dualismo se debe al intento de salvar al hombre del mecanicismo galileano. Si las leyes de la mecánica se aplican a todo cuerpo en el espacio, el cuerpo y las acciones corporales humanas serán explicadas mecánicamente. Si se pretende preservar la libertad, la moralidad, la religiosidad, el hombre ha de ser desplazado de este universo mecánico. Si las proposiciones acerca de las acciones humanas no son referibles a procesos mecánicos, es porque se añaden a éstos unos procesos no mecánicos que permiten salvaguardar al hombre del mecanicismo universal. La no referibilidad a procesos mecánicos se interpreta así como referibilidad a procesos no mecánicos. Sin embargo, en este desplazamiento a lo no mecánico, las diferencias entre lo físico y lo mental siguen concibiéndose dentro de las categorías comunes de 'cosa', 'atributo', 'estado', 'causa', 'efecto', 'cambio'.

b) Descartes no solo se limitó a postular una dicotomía del ser humano en cuerpo y mente, sino que, al hacerlo, alteró el significado habitual de este par conceptual. Este filósofo amplía el concepto 'mente', incluyendo en él no solo aspectos intelectuales sino también aspectos volitivos y emotivos. Utilizó el verbo 'pensar' en un sentido lato que abarca todas las operaciones de la mente caracterizables por un rasgo común: la conciencia. Descartes concluyó que la mente "*es más fácil de conocer que el cuerpo*",³ inaugurando así la doctrina del acceso privilegiado y el seguro sendero de la certeza; pero liberarse de la duda metódica tiene como contrapartida la clausura en los contenidos de conciencia. Aquello acerca de lo que Descartes puede estar seguro son los contenidos de conciencia, lo que *me parece ver, oír y sentir*: ideas, sense data, etc. Por el contrario, los objetos materiales no gozan de estas

cualidades. Las percepciones referidas a nuestra alma gozan de infalibilidad porque no hacemos hipótesis de ningún tipo respecto a ellas. De este modo, Descartes colocó la privacidad como marca distintiva de lo mental, frente a la filosofía clásica que reservaba este papel para la racionalidad.

c) Descartes alteró también la noción de cuerpo, al distinguir entre él mismo (René Descartes) y su cuerpo, desplazando de su carácter primitivo el concepto 'ser humano'. Descartes introdujo un uso muy excepcional (extraño uso metafísico) de la palabra 'cuerpo'. Se debe entender que la usa siempre en el contexto de su distinción entre *él mismo y su cuerpo*. Su uso de esta palabra dista de ser como el nuestro; cuando decimos: 'Su cuerpo estaba cubierto de llagas', no usamos 'cuerpo' como un extremo de la distinción cartesiana. No decimos, por ejemplo: 'Su cuerpo, pero no su mente, estaba cubierto de llagas'. Al decir que el cuerpo de alguien está lleno de llagas, podría decirse también: 'Él estaba cubierto de llagas'. La palabra 'cuerpo' interviene con carácter enfático; no solo sus brazos y su cuello, sino también su espalda, su vientre y sus piernas.

En este asunto se hace clara la influencia cartesiana en el empirismo inglés. Locke fue quien más claramente expuso el modelo privatista.⁴ Las palabras en su significación primaria no se refieren a otra cosa que a las ideas que hay en la mente de quien las usa. De allí se sigue, en primer lugar, que cabe la posibilidad de un uso no respaldado de las palabras, si una persona usase las palabras sin tener las correspondientes ideas en su mente. Se plantea además la posibilidad de que 'un mismo objeto' produzca diferentes ideas en las mentes de diversos hombres. El modelo causal del empirismo clásico presenta a los seres humanos como espíritus recibiendo pasivamente impresiones producidas por los objetos del mundo exterior. De este modo se presenta el problema de la intersubjetividad lingüística, que ocupó un lugar central en las reuniones del Círculo de Viena, con la discusión en torno a las proposiciones protocolares.

2. Externalismo

En cuanto al externalismo, es el mismo Ryle un buen exponente de esta alternativa conductista a la postura egocéntrica. El externalismo *a la Ryle*, aun admitiendo la irreductibilidad del lenguaje acerca de lo mental y el que versa sobre lo físico, termina

disolviendo todos los términos mentales en términos disposicionales o de logro. Así, 'mente' significa mi aptitud y disposición para hacer determinado tipo de cosas, y no una especie de aparato personal sin el cual no podría hacerlas.

El conductismo afirma que la descripción 'mental' de un hombre en la que se dice que es afectuoso, que está enojado o que le duele algo, no constituye una descripción de cómo es algún componente de ese hombre: su mente; por el contrario, este tipo de descripciones nos hablan sobre su conducta y sus disposiciones para actuar. El conductismo niega que la mente sea algo espiritual. Si alguien sufre dolor, esto no significa que exista algo llamado *dolor* que se posea o se sienta. Los objetos mentales son abstracciones, herramientas útiles para el habla, comodines lingüísticos, no entidades reales.

El conductismo hace que el problema tradicional mente-cuerpo parezca una simple confusión. La mente no es una cosa relacionada con el cuerpo; la relación entre mente y cuerpo es la misma que existe entre la actividad y el agente. La relación entre un timbre y su gong no es un problema profundo, confuso y filosófico. El único problema aquí es científico: ¿cómo funciona el timbre? El problema filosófico de la relación mente-cuerpo cede su lugar en el conductismo al problema científico: ¿cómo funciona el cuerpo al producir las manifestaciones conductuales que describimos en términos mentales? El conductismo acierta al destacar una conexión especial entre las descripciones de los hombres en términos mentales y las descripciones en términos conductuales, pues resulta imposible comprender los términos mentales sin aludir a disposiciones conductuales. Sin embargo, el conductismo falla al identificar sin más un estado mental con el patrón de sus manifestaciones.

III. La crítica de Wittgenstein

Tratemos de ver ahora cómo se distancia Wittgenstein de ambas alternativas, el cartesianismo y el conductismo, criticando supuestos comunes a ambos, si bien el tono de sus reflexiones parece acercarlo más al segundo que al primero.

La perspectiva egocéntrica (cartesianismo) puede caracterizarse como una posición epistemológica que lleva acopladas una serie de tesis semánticas. Su punto más característico es la doctrina filosófica de la privacidad de las sensaciones. Las sensa-

ciones son privadas respecto a su conocimiento (privacidad epistémica) y a su posesión (privacidad óntica).

De acuerdo con la semántica de la teoría egocéntrica, cada uno sabe solamente a partir de su caso propio lo que una palabra significa. El hablante entiende un nombre debido al hecho de que tiene ante su presencia el objeto privado que constituye su significado. Este objeto es el portador del nombre, y el significado se identifica con el portador. Aprender el significado de un nombre es equivalente a asociarlo con el objeto nombrado. Cuando dos personas atribuyen el mismo significado a un nombre, debemos suponer que lo ligan al mismo objeto. ¿Cómo es posible entonces la comunicación mediante el lenguaje? Si el lenguaje ha de transmitir mi pensamiento a los demás, he de suponer que hay algo idéntico en mi mente y en la de los demás. “Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación”.⁵ De acuerdo con este ‘modelo del piano’, la función del lenguaje es hacer que mi interlocutor sepa lo que sucede en mi mente.⁶ Ahora bien, esta transmisión no es directa, la audición de mis palabras debe actualizar en su propia mente sus ejemplares privados que les confieren significado. Por ello, la enseñanza de los significados debe realizarse necesariamente en forma indirecta.

Wittgenstein elige la palabra ‘dolor’ como un caso que ilustra la teoría egocéntrica. Si partimos de la tesis según la cual yo solamente sé a partir de mi caso lo que la palabra ‘dolor’ significa, entonces la consecuencia es que no puedo entender lo que significa decir que otro tiene dolores. Si la palabra ‘dolor’ la aprendo asociándola con el objeto privado, entonces ‘dolor’ significa mis dolores, y ‘mis dolores’ significa todos los dolores ¿Cómo podríamos imaginarnos el dolor de los demás partiendo solamente del modelo del dolor propio? Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, esto no es tan sencillo, pues por el dolor que **siento**, me debo imaginar un dolor que **no siento**. No se trataría simplemente de una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro, como si tuviera un dolor en mi mano y me imaginara un dolor en mi cuello.

Ahora bien, si el ejemplar que dota de significado a ‘dolor’ es privado, entonces, ¿qué sentido tiene suponer que otras personas lo tienen también? El supuesto que otra persona tenga también dolores

queda vaciado de contenido. Wittgenstein expuso la situación del modo siguiente: si decimos que la oración ‘Él tiene dolor de muelas’ quiere decir que él tiene ahora lo que yo tuve antes, estamos suponiendo que se trata aquí de una relación que el dolor de muelas tuvo entonces conmigo y ahora tiene con él. Me haría cargo del dolor de muelas y del hecho de que él lo tiene ahora de la misma manera como puedo ver ahora en su mano un billete que antes he visto en la mía. Es decir, le atribuyo a ‘dolor de muelas’ una gramática⁷ similar a la de una palabra que designa un objeto físico. Pero esta categorización es inapropiada. En los *Cuadernos azul y marrón* nos presenta al solipsista diciendo: “Si lo que yo siento es siempre únicamente **mi** dolor, ¿qué significado puede tener la suposición de que alguien más tiene dolor?”⁸ El metafísico solipsista expresa un descontento con nuestra gramática, aunque dé la impresión de que sus palabras formulan una diferencia sustantiva. La consecuencia de adoptar la semántica egocéntrica es la imposibilidad de la comunicación: “Si lo sé solamente por mí mismo, entonces sólo sé lo que yo llamo así, no lo que otro llama así”.⁹

El rechazo del modelo de *objeto y nombre* es formulado en su forma más acabada en el famoso pasaje de los escarabajos en cajas. Imaginemos que alguien me dice que él sabe lo que es el dolor sólo a partir de su propio caso. La situación en la que nos encontraríamos de acuerdo con este modelo sería la siguiente:

*Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de **su** escarabajo. -Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente.- ¿Pero y si ahora la palabra “escarabajo” de estas personas tuviese un uso? -Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un **algo**: pues la caja podría incluso estar vacía.- No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.*

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.¹⁰

La situación descrita en el ejemplo de los escarabajos en las cajas no es nuestra situación efectiva, sino, por el contrario, una errónea explicación filosófica de nuestra situación, y además, una explicación que Wittgenstein rechaza juzgándola inapropiada. La situación descrita por el ejemplo es aquella en la que nos encontraríamos si aceptáramos como válido el modelo propuesto por la semántica egocéntrica. Wittgenstein critica el modelo de *objeto y nombre* al mostrar la redundancia del objeto privado. Wittgenstein considera que si las sensaciones fueran privadas, no podrían entrar en el juego de lenguaje y que no podríamos hablar de ellas. Reiteremos: la cuestión que pone a luz es que si las sensaciones fueran privadas, no podrían desempeñar ningún papel en el juego de lenguaje. Wittgenstein ataca una explicación metafísica del lenguaje, “*la gramática que se nos quiere imponer aquí*”,¹¹ rechaza la explicación cartesiano-humeana de las sensaciones.

Concluyendo, si aceptamos la semántica egocéntrica nos vemos en una situación paradójica. Si es que realmente nos comunicamos, entonces el objeto privado queda fuera de consideración como irrelevante; pero si el objeto privado entra en la situación, entonces la comunicación es imposible. En este punto los defensores de la perspectiva egocéntrica pueden tratar de evitar esta absurda consecuencia acudiendo al argumento por analogía.

El esquema del argumento por analogía es el siguiente: cuando mi cuerpo está en un estado *E* acostumbro a tener un proceso mental *M*; puesto que los cuerpos de los demás también están en un estado *E*, concluyo que probablemente esos cuerpos lo son de otras personas que estarán experimentando un proceso mental *M*. En la descripción del estado corporal *E* se incluye no solo lo referente al cuerpo y su conducta -incluyendo su conducta verbal- sino también lo referente a las circunstancias concomitantes.

Una primera respuesta sería la réplica irónica de Wittgenstein a la generalización a partir de **un solo** caso con respecto al conocimiento del significado de la palabra ‘dolor’: “¿...cómo puedo generalizar ese **único** caso tan irresponsablemente?”¹² Dicho de otra manera: el argumento, más que producir una conclusión probable, produce una conclusión altamente **improbable**. Pues el número de casos en que observo la intervención de un proceso mental es

muchísimo menor que el número de casos en que no observo su intervención. De manera que cuando se me presente un nuevo caso debería considerar sumamente improbable la ocurrencia del proceso mental.

Sin embargo, lo grave no es que el argumento sólo puede producir una conclusión improbable o que, a diferencia del resto de los argumentos analógicos, su conclusión sea inverificable; lo grave es que el argumento presupone lo que intenta justificar. Strawson ha mostrado esto. De acuerdo con el proponente del argumento, yo parto de *mi propio caso*. Y ello supone que yo poseo el concepto de ‘yo mismo’ como un sujeto de experiencia. Ahora bien, esto debe implicar que, desde el comienzo, yo tengo el concepto de sujetos de experiencia **distintos de mí mismo**. De lo contrario no tendría sentido concebir el punto de partida como **mi** caso. Peter Strawson ha aclarado este punto al señalar que, desde un punto de vista lógico, la idea de un predicado es correlativa con la de un rango de individuos diferentes a los que ese predicado corresponda significativamente, aunque no necesariamente con verdad. Es necesario, según este autor, que el asignarse experiencias y sensaciones a sí mismo, presuponga el adscribirle también a otros esas experiencias o estados de conciencia, o al menos estar preparado para hacerlo.¹³

Wittgenstein, al discutir la tesis según la cual “cuando yo me imagino algo, o también cuando realmente veo objetos, tengo sin duda algo que mi vecino no tiene”,¹⁴ le opone esta objeción: “si excluyes lógicamente que otra persona tenga algo, entonces también pierde su sentido decir que tú lo tienes”.¹⁵ Para que un predicado pueda ser afirmado con sentido de ti es necesario que pueda también ser afirmado con sentido, aunque no necesariamente con verdad, de otros.

Quien considerase que uno aprende lo que es el dolor a partir del propio caso considerará la conducta como un mero acompañamiento contingente y no como un criterio. Si considerase la conducta de dolor como un **criterio** del dolor ya no tendría necesidad del argumento de analogía. El filósofo egocéntrico observa introspectivamente lo que él llama ‘dolor’ y luego infiere la presencia de **lo mismo** en otros seres. Ahora bien, se le plantea la cuestión de cuál es su criterio de identidad. Pero no puede tener tal criterio porque rechaza la conducta de dolor como candidato. De modo que debe extraer la

conclusión de que la noción del dolor de otra persona carece de significado.

Ahora bien, si el argumento por analogía no soluciona el problema, debemos entonces rechazar el modelo semántico de *objeto y nombre*. Pero entonces, ¿cómo se refieren las palabras a las sensaciones?, ¿significa el rechazo del modelo lockeano de *objeto y nombre* que la palabra ‘dolor’ no es el nombre de una sensación? Una interpretación muy común entiende que Wittgenstein niega que las palabras sean nombres de sensaciones. Sin embargo, este autor habla de nombrar las sensaciones y de la conexión entre el nombre y lo nombrado;¹⁶ y también de la descripción de experiencias por medio del lenguaje y de la designación de las sensaciones con palabras.¹⁷ Lo que parece confundir es el ejemplo, ya referido, del escarabajo en la caja. Se ha leído esta sección como implicando que palabras como ‘dolor’ no son nombres de las sensaciones, ya que las sensaciones son objetos privados, escarabajos en las cajas, que no tienen lugar propio en el juego de lenguaje. Pero esta situación no es para Wittgenstein un modelo de la situación en la que efectivamente nos encontramos, sino un modelo de la situación en que nos encontraríamos si dijera de mí mismo que conozco sólo por mi propio caso lo que significa la palabra ‘dolor’. Es decir, el modelo de *objeto y nombre* no puede funcionar si yo supongo que ‘dolor’ adquiere su significado por asociación pura con la sensación, por definición ostensiva. Este modelo supone la abrogación del juego de lenguaje normal con las palabras de sensaciones. Es decir, supone que descartemos la conducta humana que es la expresión de las sensaciones. En suma, si por ‘dolor’ entendemos una palabra que ha de referirse a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones privadas, entonces ‘dolor’ **no** es el nombre de una sensación.

Así pues, ‘dolor’ no es el nombre de la sensación si la relación nominativa se entiende como una relación establecida por definición ostensiva entre la palabra y el objeto privado. Wittgenstein rechaza los dos elementos erróneos que hay en esta caracterización de la conexión entre nombre y sensación: a) la pretensión de definición ostensiva y, b) la errónea noción de ‘privacidad’ de la experiencia.

Sería absurdo negar que en nuestro lenguaje ordinario la palabra ‘dolor’ sea el nombre del dolor. ¿Pero cómo se establece la conexión entre el nombre y lo nombrado? O, ¿cómo aprende un ser huma-

no el significado de los nombres de sensaciones? Una posibilidad es ésta, según Wittgenstein: las palabras están conectadas con la expresión primitiva y natural de la sensación, y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones, y más tarde oraciones. De este modo los mayores le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.¹⁸ De acuerdo al modelo egocentrista, se asocian simplemente nombres con sensaciones. Según el modelo wittgensteiniano, el eslabón ordinario entre palabra y sensación conecta las palabras referentes a sensaciones con las expresiones naturales de las sensaciones. El uso de la palabra ‘dolor’ se monta sobre una base de conducta común a la humanidad. Sobre una base constituida por una concordancia en reacciones primitivas, es decir, en tipos de conducta *prelingüística*, prototipos de formas de pensar y no resultados del pensamiento.¹⁹ Wittgenstein denomina a este conjunto de reacciones comunes una *forma de vida*.

Ahora bien, si la palabra ‘dolor’ es un sustituto aprendido de la expresión natural de la sensación, ¿no habrá que concluir que Wittgenstein está diciendo que ‘dolor’ significa gritar y que ‘A tiene dolor’ significa ‘A se comporta de tal y cual manera’? Es decir, ¿no habrá que concluir que está abrazando una postura conductista? La réplica de Wittgenstein aclara su posición:

“¿Dices, pues, que la palabra ‘dolor’ significa realmente el gritar?” -Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza el gritar y no lo describe...²⁰

Para decirlo más claramente, si bien la expresión ‘tengo dolor’ estaría en lugar de un quejido, esto no implicaría que ‘tengo dolor’ significa ‘yo me quejo’.

El ataque a la teoría del conocimiento egocéntrico puede dividirse en dos partes. La primera da cuenta de su crítica general al solipsismo como paradigma del egocentrismo epistemológico. La segunda se hace cargo de su crítica a la doctrina de la privacidad.

El primer movimiento que conduce a la condición del solipsista es aquel que se expresa en la oración “Yo sólo puedo saber que *yo* tengo experiencias personales, pero no que nadie más las tenga”²¹, y esto constituye la *privacidad epistémica*. Ahora bien, este movimiento no desembocará todavía en

el solipsismo. Nuestro epistemólogo egocentrista puede todavía admitir que el supuesto de que los demás tengan experiencias personales tiene sentido. Así dirá que no puede **saberse** cuándo otra persona tiene dolores, pero puede **creerse** o **conjeturarse**. Reservará el *conocer* para sus propias experiencias, pero admitirá la *creencia* para el caso de las experiencias ajenas. Una de las fuentes de esta posición es la incapacidad del egocentrista para distinguir entre una imposibilidad física y una imposibilidad gramatical. Su postura surge de identificar el conocimiento del dolor con la posesión del dolor. Conocer el dolor es tener el dolor, y puesto que no puedo tener el dolor de otro, no puedo saber si otro tiene dolor. ¿Pero a qué tipo de imposibilidad se refiere cuando afirma que no puede tener el dolor de otra persona? ¿Se trata de una imposibilidad física, como cuando decimos: ‘no podemos tener dolores en las muelas de otra persona’? Si su imposibilidad es de ese tipo, entonces ‘no podemos’ se usa del mismo modo que en ‘Un clavo de hierro no puede rayar el cristal’. Pero, en realidad, él no estaba usando las palabras ‘no podemos’ como expresión de una imposibilidad física. Su enunciado no se parecía a: ‘Es imposible para un ser humano cruzar a nado el Atlántico’, o a: ‘Tres personas no pueden sentarse una al lado de otra en un banco de cinco centímetros de longitud’, sino más bien a: ‘Los colores verde y azul no pueden estar simultáneamente en el mismo sitio’, o a: ‘No hay meta en una carrera de resistencia’. Cuando utilizaba la oración ‘Yo no puedo sentir su dolor’ estaba expresando una imposibilidad gramatical. Su proposición era una proposición metafísica que expresaba una imposibilidad lógica bajo el aspecto de una imposibilidad empírica.

El segundo movimiento del epistemólogo egocéntrico será negar que tenga sentido creer que alguien distinto de mí tenga experiencias personales (privacidad óptica). ¿Pues cómo puedo yo hacer esta hipótesis si trasciende toda experiencia posible? Y así su indecisión entre imposibilidad lógica e imposibilidad física lo llevará a decir: ‘Si lo que yo siento es siempre únicamente **mi** dolor, ¿qué significado puede tener la suposición de que alguien más tiene dolor?’ O también: ‘Sólo mi dolor es dolor real’. Lo que Wittgenstein nos recomienda es contemplar cómo se usan efectivamente en nuestro lenguaje estas palabras. Pues en estos casos nos encontramos con un uso distinto del uso efectivo que

nuestro lenguaje hace de las palabras. Aunque las palabras del metafísico tienen la apariencia de la formulación de un hecho, en realidad se usan para expresar su disconformidad con nuestra gramática:

La persona que dice ‘sólo mi dolor es real’ no intenta decir que ha descubierto mediante los criterios comunes -es decir, los criterios que dan a nuestras palabras sus significados comunes- que las otras personas que decían que tenían dolores estaban mintiendo. Sino que contra lo que se rebela es contra el uso de esta expresión en conexión con estos criterios. Es decir, pone objeciones al hecho de que se use esta palabra del modo particular en que se usa comúnmente.²²

Sin embargo, el metafísico no es consciente de estar oponiéndose a una convención. Por el contrario, cree estar expresando con sus palabras la verdadera naturaleza de las cosas. Wittgenstein lo compara a un hombre que desea redibujar las fronteras de una provincia, este hombre

se siente inclinado, por así decirlo, a utilizar el nombre ‘Devonshire’ no para el distrito con su delimitación convencional, sino para una región delimitada de modo diferente. Podría expresarlo diciendo: “¿No es absurdo hacer de esto un distrito, trazar los límites aquí?” Pero lo que dice es: ‘El Devonshire real es éste’”.²³

La respuesta al solipsista no puede ser reafirmar los puntos de vista del sentido común, pues un filósofo no es un hombre que haya perdido el sentido común. Ni tampoco es un científico cuyo desacuerdo con el sentido común se basa en un conocimiento más perfecto. La posición ante el metafísico es investigar el origen de su rompecabezas. El origen del enredo se debe en este caso al desagrado ante una notación. Sentimos que nuestro lenguaje ordinario nos desagrada y buscamos notaciones distintas que acentúen o atenúen determinados rasgos. Pero el solipsista no discrepa de nosotros en ninguna cuestión práctica de hecho; su desacuerdo se reduce a su negación a acatar la notación ordinaria: él desea restringir el adjetivo ‘real’ e incluso el sustantivo ‘experiencia’ a la suya propia y desea excluir como carente de sentido la expresión ‘Él tiene dolor de muelas real’. Su sugerencia lleva a utilizar la expresión ‘Hay dolor de muelas real’ en lugar de ‘Juan tiene dolor de muelas’. Ahora bien, en su caso

la palabra 'real' no se usa como opuesta a 'simulado'. El desacuerdo entre solipsistas y realistas es sobre la notación por medio de la cual se pueden representar los hechos. El solipsista desea una nueva notación que enfatice determinados rasgos y disimule otros. Su error consiste en interpretar un movimiento gramatical como un fenómeno cuasifísico. Su error estriba en creer que hay alguna justificación en los hechos para la nueva notación.

La discusión sobre la privacidad se abre en las *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 246, con esta pregunta: "¿en qué sentido son mis sensaciones **privadas**?", y considera dos respuestas: "Sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor, el otro sólo puede suponerlo", y "Otra persona no puede tener mis dolores". Tenemos así una privacidad epistémica y una privacidad óptica. Analicemos cada una por separado.²⁴

1. Privacidad epistémica

Los dos hechos en los que se basa la privacidad epistémica son: a) únicamente yo puedo saber sobre mis sensaciones; b) los otros solo pueden conjeturarlas. Hay aquí un abuso del modo en que utilizamos ordinariamente 'saber', lo cual lleva a la falsedad o al sinsentido. Si tomamos 'saber' como se usa normalmente, entonces, sabemos generalmente si los demás tienen determinadas experiencias personales. El escéptico se deja impresionar por determinados hechos (el fingimiento) y pretende adoptar una nueva notación en la que lo que en nuestra notación se expresa con 'Él tiene dolor' se expresaría con 'Creo que él tiene dolor':

"Yo puedo solamente **creer** que otro tiene dolor, pero lo sé si yo lo tengo." -Si; uno puede decidirse a decir "Creo que él tiene dolor" en vez de "Él tiene dolor".

Pero eso es todo. -Lo que aquí parece una explicación o un enunciado sobre los procesos mentales es, en verdad, un cambio de un modo de hablar por otro que, mientras filosofamos, nos parece el más acertado.

¡Pruébese una vez -en un caso real- a dudar de la angustia o del dolor de otro!²⁵

El escéptico se deja impresionar por la imagen de lo interno como oculto a nosotros. Pero también el futuro está oculto para el meteorólogo que preanuncia una sequía o para el astrónomo que calcula un eclipse solar, y no dudan de sus logros por

ello. Así, cuando vemos a alguien gimiendo de dolor, con causa manifiesta, no pensamos que, a pesar de todo, sus sensaciones están ocultas para nosotros.²⁶

Sin embargo, el escéptico objetaría así: '¿no podría ocurrir que los demás estuviesen siempre fingiendo cuando se comportan como si tuvieran dolores? Pues, dado que no hay conexión necesaria entre la conducta y la experiencia interna, siempre es **lógicamente posible** que, a pesar de las apariencias, él no sufra dolor alguno. Lo que puede suceder en un caso, podría suceder en **todos** los casos.' Al hacer esto, el escéptico está empleando el concepto de fingimiento de un modo que lo convierte en vacío. Mentir es un juego de lenguaje que necesita ser aprendido, es mucho lo que se requiere aprender antes de que alguien pueda simular. Carece de sentido suponer la simulación de un bebé o de un animal.²⁷ El escéptico utiliza los conceptos de simulación y mentira olvidando que estos conceptos presuponen el dominio de ciertas habilidades que deben aprenderse. Cuando en ciertas circunstancias decimos: 'No se *puede* simular así' (pensemos en un hombre que grita abrasado por las llamas), nuestro enunciado no es una cuestión de experiencia, sino una estipulación conceptual según la cual a esto ya no se le puede llamar 'simulación'. Suponer que toda conducta podría ser simulación haría inútil el concepto de simulación, pues lo privaría de criterios en la conducta.²⁸

Al tener que admitir que no se puede decir que no sabemos si los demás tienen experiencias, la escapatoria del escéptico egocentrista será negar que podamos saberlo con certeza. Pero el escéptico está suponiendo erróneamente, según Wittgenstein, que en el caso de proposiciones como: 'Él está muy deprimido', 'Tengo 50 años' y ' $25 \times 25 = 625$ ', la diferencia es de orden psicológico, 'Yo no me siento tan seguro de que él tiene dolor como de que $2 \times 2 = 4$ ', pero la diferencia aquí no es psicológica sino lógica. El tipo de seguridad es el que le otorga el género de juego de lenguaje en el que surge.

Ciertamente, yo puedo dudar que alguien esté deprimido, pero la duda es parasitaria de la certeza, la presupone. El juego de lenguaje de dudar no puede ser aprendido como un juego de lenguaje primitivo.²⁹ Del mismo modo que el juego de lenguaje de apariencias ('Esto me parece rojo') es un juego parasitario y posterior al juego de lenguaje de objetos ('Esto es rojo').

El pretendido hecho que se citaba como fundamento de la privacidad epistémica: ‘Sé que tengo dolor’, como la expresión de una certeza, es un verdadero sinsentido: a) no hay diferencia entre el significado de ‘Tengo dolor’ y el de ‘Sé que tengo dolor’; ¿qué contaría como un caso de tener dolor y no saberlo?; b) si carece de sentido hablar de que yo llegue a saber de mi sensación, carece de sentido decir que yo sé que la tengo; c) puesto que la duda está excluida lógicamente en el caso del dolor propio, también está excluida la certeza. La doctrina de la privacidad epistémica de las sensaciones es una mera ilusión causada por una cierta gramática.

2. Privacidad óptica

En el parágrafo 253 de *las Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein considera la doctrina de la privacidad de la posesión de las sensaciones: ‘Sólo yo puedo tener mis dolores; otra persona no puede tenerlos’. Inmediatamente pregunta: ‘¿Qué son mis dolores?’, ‘¿qué cuenta como criterio de identidad aquí?’ Wittgenstein nos invita a considerar lo que hace posible hablar de dos objetos físicos, exactamente iguales. Por ejemplo, de dos sillas podemos decir: ‘Esta silla no es la misma que viste ayer aquí, pero es una exactamente igual’. Distinguimos así la identidad numérica de la identidad cualitativa de las sillas, establecida en base a sus propiedades físicas. La identidad numérica de las sillas está garantizada por el hecho de su identificabilidad y reidentificabilidad como objetos físicos. ¿Pero qué pasa en el caso de las sensaciones?

Distinguimos sensaciones por sus propiedades fenoménicas (intensidad) y por su localización. Supongamos que estas propiedades son las mismas: dos personas tienen un dolor que coincide en sus propiedades fenoménicas y en su localización. ¿Diríamos que tienen **el mismo** dolor? Si se objeta que no se trata del mismo dolor porque son lugares distintos, imaginemos dos hermanos siameses que sienten ambos dolor en **el mismo** lugar, en el lugar en que sus cuerpos se unen. ¿Diríamos aún que sus dolores son cualitativamente idénticos, pero numéricamente distintos, porque uno es el dolor de XX y el otro el dolor de YY? Si decimos esto, entonces convertimos al poseedor del dolor en una característica del dolor. La identidad del poseedor se utiliza entonces como principio de individuación del do-

lor. Pero entonces la proposición ‘Sólo yo puedo tener mis dolores’ se convierte en un enunciado gramatical. La barrera que les impide a los demás tener mis dolores no reside en la naturaleza de la realidad, sino en los límites del lenguaje. Así entendida, la privacidad óptica de las sensaciones no es obstáculo para su conocimiento. Tampoco pueden los demás tener mi sonrisa, pero nada les impide saber que estoy sonriendo.

El escéptico pretende expresar una proposición empírica cuando está, en realidad, formulando una proposición de gramática lógica. Reserva la palabra ‘conocer’ para la relación entre él mismo y sus propias experiencias. Produce una estipulación conceptual, una *notación*. Sin embargo, expresa su postura de una manera que nos llama a engaño. Da a sus palabras la forma de un enunciado empírico. Para evitar esta falsa apariencia:

*En lugar de decir: “no se puede”, dígame: “no existe en este juego”. En lugar de decir: “no se puede enrocar en el juego de damas” -dígame: “no existe enrocamiento en el juego de damas”; en lugar de “No puedo exhibir mi sensación” -digamos: “En el uso de la palabra ‘sensación’ no existe forma de exhibir lo que uno siente”; en lugar de “no se puede enumerar todos los números cardinales” -dígame: “no existe ningún tipo de enumeración de todos los miembros”.*³⁰

El escéptico propone: ‘Las sensaciones son privadas’ como si afirmara: ‘Sólo yo puedo jugar al solitario’. La estrategia de Wittgenstein consiste en eliminar la apariencia empírica de esta proposición. La proposición: ‘Las sensaciones son privadas’ es comparable con ‘Los solitarios se juegan sin compañero’.³¹ Expresada de este modo ya no nos confunde como si fuera una proposición fáctica. El que los solitarios se juegan sin compañero no es una generalización empírica sobre tales juegos, sino una expresión gramatical de la esencia de los solitarios. Es una estipulación sobre el concepto de ‘solitario’. Es una regla de gramática similar a: ‘No hay meta en una carrera de resistencia’. Como tal, formula la esencia y la naturaleza de tales actividades, pues “*la esencia se expresa en la gramática*”.³² La gramática es la que nos dice qué clase de objeto es algo.³³

El metafísico se caracteriza por presentar como empíricas proposiciones que son gramaticales. Sus enunciados son enunciados de gramática encubier-

tos. Una recomendación práctica para detectar proposiciones gramaticales disfrazadas es preguntar: '¿Podemos imaginar lo contrario?', o: '¿Cómo sería si fuese de otro modo?'³⁴ Un ejemplo de proposición gramatical sería: 'Toda vara tiene una longitud', ¿podría imaginarme esto (que toda vara tiene una longitud)?, en realidad *simplemente* imagino una vara. Una cuestión metafísica, según Wittgenstein, manifiesta cierta confusión respecto de la gramática de las expresiones en la forma de una cuestión científica.³⁵

IV. Criterios y experiencia

El uso de una palabra viene dado por los criterios que justifiquen su aplicación. Una condición necesaria para el significado de los predicados psicológicos es, pues, la existencia de criterios que justifiquen su adscripción. La adscripción de experiencias a otras personas es así dependiente del hecho de que existan criterios en la conducta. La adscripción de las propias sensaciones se efectúa sin criterios, pero supone, para que el concepto adscrito no sea vacío de significado, la existencia de criterios que justifiquen su adscripción a otros sujetos.

La adscripción de predicados psicológicos a otras personas obedece a mecanismos enteramente distintos de los que explican el uso de las correspondientes oraciones en primera persona. El sentido de las oraciones psicológicas en tercera persona es determinado por el sentido de las oraciones que describen la conducta y circunstancias que constituyen una evidencia no inductiva de la corrección de las oraciones psicológicas. Nuestra adscripción de experiencias a los demás, nuestra captación de los conceptos experienciales se basan en la existencia de lazos no inductivos entre conducta y experiencia. La noción de criterio se refiere a una relación evidencial entre dos elementos: el criterio y aquello de lo cual lo es. Los criterios se especifican como respuestas a la pregunta '¿Cómo sabes que tal y cual es el caso?' Al responder este tipo de preguntas enunciarnos justificaciones o evidencias para decir que tal y cual es el caso. Así pues, un criterio es un fundamento o evidencia de aquello de lo que es criterio.³⁶ Para sustituir las variables de la relación 'X es criterio de Y', Wittgenstein emplea tanto objetos lingüísticos (proposiciones, expresiones) como objetos extralingüísticos (fenómenos, estados de cosas, hechos). Esta relación criterial no debe con-

fundirse con una relación de implicación lógica ni con una relación inductiva. Podría suponerse que la relación que se da entre un criterio y aquello de lo cual lo es, es una relación deductiva de implicación lógica: si p es criterio de q, entonces no puede ser el caso que p sea verdadera y q sea falsa. Un criterio sería así una evidencia decisiva: si X es criterio de Y, entonces si X se da, Y también se da. Pero Wittgenstein admite la posible existencia de diversos criterios de uno y el mismo estado de cosas, y cuando hay diversos criterios es posible que entren en conflicto, y en este caso uno de ellos no será decisivo. Las relaciones criteriales no resultan entonces relaciones de implicación lógica.

Lo interesante reside en el hecho de que, a pesar de que esta relación no es de implicación lógica, tampoco es una relación meramente empírica o contingente, obtenida inductivamente. La naturaleza de la relación criterial es la de una relación conceptual. Un criterio es una evidencia no inductiva de aquello de lo cual es criterio. La relación criterial es una relación más débil que la relación existente entre las premisas y la conclusión de un argumento válido, pero más fuerte que la relación existente entre dos fenómenos asociados por experiencia. Wittgenstein presentó esta distinción entre una evidencia no inductiva y una evidencia inductiva o empírica en términos de la distinción entre criterios y síntomas. La justificación por medio de síntomas es la apelación a una evidencia inductiva que la experiencia nos enseña. La justificación por medio de criterios es la apelación a una evidencia de carácter conceptual. Aprendemos por experiencia que un fenómeno se correlaciona con otro. En cambio, la conexión entre un criterio y aquello de lo cual lo es se funda en una definición (convención). Así, mientras los síntomas se descubren por la experiencia, los criterios se fijan por convención. Entre criterios y síntomas puede haber oscilación; en la práctica, si se nos preguntase qué fenómeno es el criterio definidor y cuál es un síntoma, en la mayoría de los casos seríamos incapaces de contestar esta pregunta, salvo que hiciésemos una decisión 'ad hoc'. Lo que hoy cuenta como un síntoma puede considerarse mañana como parte de la definición de un fenómeno.³⁷ Justificar una afirmación dando criterios es descender al terreno de las convenciones.

Dado el carácter conceptual de la relación criterial, los criterios que justifican el empleo de un

término forman parte del significado de ese término. De este modo, aprender el significado de un término conlleva captar la conexión entre los fenómenos que son los criterios para su aplicación y el fenómeno designado por tal término. La especificación de los criterios que justifican el empleo de una expresión es una contribución a la gramática de esa expresión. Al aprender el lenguaje aprendemos qué tipos de circunstancias justifican el uso de las expresiones; el aprendizaje del significado de una palabra supone la captación de los criterios de su aplicación, y estos criterios determinan en parte el significado de esa palabra. Una expresión que carece de criterios, carece también de significado. Ya hemos visto cómo aplica Wittgenstein esta distinción al análisis del concepto de simulación, tal como lo utiliza el escéptico; el concepto escéptico de 'simulación' es un concepto vacío, dado que toda conducta podría ser simulación y, por lo tanto, no habría criterios en la conducta para este concepto.³⁸

Esto no quiere decir que todo empleo de un concepto se realice apelando a los criterios que lo justifican. Nos autoadscribimos sensaciones sin utilizar criterios, pero el concepto de 'sensación' depende enteramente de que haya una conducta que llamamos la expresión de la sensación. La necesidad de la existencia de criterios se basa en el hecho de que, si no los hubiese, el concepto en cuestión sería vacío y, por lo tanto, inaplicable, pues, "un 'proceso interno' necesita criterios externos".³⁹

V. Intención moral y gramática filosófica

En lo que sigue intentaré aplicar las reflexiones wittgensteinianas sobre filosofía de la mente al ámbito de la filosofía moral, en especial a la noción de 'intención' de tanta relevancia para la ética. Si bien Wittgenstein no practicó estos análisis, ni sus intérpretes habituales han visto en sus reflexiones un posible faro que aclare controversias éticas, estimo que puede resultar fructífero el intento de ampliar al campo moral los análisis ya referidos.⁴⁰

Enumeraré a continuación algunas de estas posibles aplicaciones:

1. Si la conexión existente entre la *intención* y la *acción de un agente* es, desde un punto de vista lógico, similar a la existente entre *rojo* y *circular*, el nexo entre *intención* y *acción* sería meramente inductivo. Solo podríamos afirmar que en un elevado número de casos ciertas acciones van acom-

pañadas de ciertas intenciones, pero la única conexión entre ambas sería concomitante.

Ahora bien, ¿y no es esto precisamente lo que ocurre?; ¿no nos han juzgado injustamente en alguna ocasión?; ¿no es acaso posible que alguien permanentemente finja tener las más nobles intenciones? Ante estas objeciones, casi de sentido común, habría que explicitar el supuesto que sostiene a esta objeción: '*si algo puede ocurrir una vez, entonces podría ocurrir siempre*'. Pero este aserto invalida precisamente lo que pretende afirmar, pues suponer que todo comportamiento moral pueda ser simulado, implica vaciar de significado el concepto de *simulación*, hacerlo inútil, pues priva a la *simulación de intención* de criterios comportamentales.

Todo juego de lenguaje de apariencia es siempre parasitario de un juego de lenguaje no apariencial. Nuestros juicios morales del tipo '*Esto me parece deshonesto*' son siempre parasitarios de previos juicios del tipo '*Esto es deshonesto*'. La duda está siempre precedida por la certeza. '*Me parece*' o '*quizá*' no son nunca expresiones de un juego de lenguaje originario.

Esto no implica que todo empleo del concepto de 'intención' se realice apelando a los criterios que lo justifican. Nos autoadscribimos intenciones morales sin utilizar criterios, pero el concepto de intención depende enteramente de que exista una conducta a la que podríamos llamar *encarnación de la intención*. Pues un proceso interno requiere de criterios externos.

2. La noción de 'criterio' en el campo moral permite mostrar la paradoja que supone sostener que cualquier serie de acciones desplegadas por alguien responden a una regla de acción propia, por incomprensible que ésta parezca al resto. El que se trate de una regla de acción incomprensible para el resto nos muestra que en el fondo nos hallamos ante una no-regla. Es decir, siempre resulta factible ofrecer una **interpretación** posible de una línea de conducta que la convierta, vacuamente, en *regulada*, pero al mismo tiempo, si aplicamos una noción no espúrea de regla, dicha línea de conducta no podrá ser vista como *regulada*. Desde esta trivial idea de *regla propia*, cualquier línea de acción no regulada se vuelve regulada. En palabras de Wittgenstein:

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta

era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.⁴¹

Se supone que una regla obliga (en el caso de la moral, que una norma obliga). Lo que Wittgenstein muestra es que si podemos formular una regla 'ad hoc' que cubra cualquier curso de acción, entonces ya no estamos tratando con reglas genuinas. Si yo dijera '2, 20, 200, 2000...' para cualquiera con un cierto entrenamiento matemático resultaría claro que estoy siguiendo una regla. Ahora bien, si dijera '2, 708, 45, 901, 5...', yo podría encontrar una regla 'ad hoc' que articulara los elementos de esta serie, pero ¿sería una regla? Lo que habría pasado es que yo habría alterado la noción de regla, haciéndole perder toda su fuerza al trivializarla. No puede determinarse si se sigue o no una regla en su acepción trivial (de igual modo ocurriría con la noción trivial de *intención moral*). Una regla así concebida es una pseudo regla, pues entre los caracteres esenciales del concepto de regla se encuentra la noción social de praxis y las de comunidad y costumbre.

Si bien es cierto que se pueden ofrecer *interpretaciones 'ad infinitum'* de acciones, de manera tal que se las describa como realizadas de acuerdo con una máxima, ello es posible solo porque hay un modo de actuar que no es ya una interpretación más, una mera interpretación de una línea de acción, sino que corresponde al concepto genuino de regla cuya aplicación ejemplifica, pues:

...hay una captación de una regla que **no** es una **interpretación**, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos "seguir una regla" y en lo que llamamos "contravenirla".⁴²

De aquí se sigue que *obedecer una regla, actuar por una máxima*, sea una práctica; si no fuera así, pensar que uno está obedeciendo una regla sería lo mismo que estar obedeciéndola.⁴³

3. Estas confusiones en lo que toca a la intención moral o al seguimiento de una máxima, tienen como supuesto la construcción de la *gramática de la intención* según el modelo de *objeto y nombre*, en este caso: *intención y confesión de intención*. El mito de la privacidad de las intenciones nos lleva a que el objeto (la intención) cae fuera de discusión como irrelevante. Si las intenciones morales son privadas no desempeñan ningún papel en el juego

de lenguaje moral. De acuerdo con el modelo egocentrista (tan cercano a la conciencia media), simplemente asocio nombres con intenciones; en cambio, de acuerdo con el modelo wittgensteiniano, el eslabón ordinario entre palabra e intención conecta las palabras referentes a intenciones con las expresiones naturales de las intenciones. La autoridad que posee un hombre al actuar no resulta tan privada e interna como para que tenga la autoridad absoluta de explicar *cuál* es su intención, como sí tiene autoridad absoluta para explicarnos *qué* soñó.

4. Para concluir quisiera recurrir a algunas reflexiones de Elizabeth Anscombe en su escrito *Intención*. Según la autora, el origen de muchas confusiones está en asignar a la intención una precedencia respecto de la acción. Si salgo a caminar, por lo común, no he previsto exactamente el camino por el que voy a ir, ni las vidrieras que voy a mirar; aunque hago intencionalmente estas cosas, voy formando la intención sobre la marcha. Es lo que autores como Searle o Davidson llaman *intención en la acción*. De allí que no añadamos nada relativo a la acción que se realiza si la describimos como *intencional*, simplemente la asignamos a la clase de acciones intencionales:

Normalmente no se plantea la cuestión de si el proceder de una persona es intencional; por ello a menudo resulta raro llamarlo de ese modo. Por ejemplo, si observo que un hombre que caminaba por la acera, gira hacia la calle, mira en ambas direcciones y cruza cuando no hay peligro para él, sería raro que yo dijera que ha cruzado la calle intencionalmente. Pero sería incorrecto inferir de lo anterior que no debemos presentar ese proceder como un ejemplo típico de acción intencional. Aunque resultaría igualmente erróneo decir: puesto que cruzar la calle es un ejemplo de acción intencional, consideremos esta acción en sí misma y tratemos de encontrar en ella, o en el hombre en el momento de actuar, la característica que la convierte en intencional.⁴⁴

El origen de pensar esta precedencia de la intención respecto a la acción, se debe, según Anscombe, a una transición ilícita (en Aristóteles) de: '*Todas las cadenas se detienen en un punto*' a '*Existe un punto donde todas las cadenas se detienen*'. Pero, para que una acción pueda llamarse voluntaria o intencional no se requiere que el agente tenga un fin en mente, el concepto de acción intencional exis-

te porque cabe la posibilidad de plantearle a un agente la pregunta: *¿por qué?* Fue a partir de esta confusión que toda la filosofía antigua y medieval consideró evidente que los seres humanos *siempre* actuaban con algún fin en su mente.

Otro de los motivos de nuestra perplejidad reside en creer que existe una descripción de la acción que es *la* descripción de la misma, y en considerar *la intención* como un movimiento interior que constituye la clave de esta *descripción*. Anscombe nos propone considerar una situación concreta, y nos invita a imaginar las consecuencias de esta *representación no perspicua de la intención* (en la que reaparece el mito del *acceso privilegiado*):

Un hombre está bombeando agua potable a la cisterna de un edificio. Alguien ha encontrado una manera de contaminar sistemáticamente el manantial con un veneno acumulativo mortal, cuyos efectos pasan inadvertidos hasta que resultan incurables. El edificio está habitado por un pequeño grupo de dirigentes políticos y sus familias, el cual controla a una gran nación; están complicados en la exterminación de los judíos y posiblemente planean una guerra mundial. El hombre que ha contaminado el manantial supone que si estas personas son destruidas, individuos honestos asumirán el poder y gobernarán apropiadamente, o incluso podrán instaurar el reino de los cielos en la tierra y asegurarán el bienestar de todo el pueblo. Esta persona ha confesado sus suposiciones, además del asunto del veneno, al hombre que está bombeando. Desde luego, la muerte de los habitantes del edificio acarreará muchos otros efectos; entre ellos, cierto número de personas, desconocidas para estos hombres, recibirán herencias de las que no saben nada.

El brazo de este hombre sube y baja, sube y baja. Algunos músculos, cuyos nombres en latín conocen los médicos, se contraen y se relajan. Ciertas sustancias se generan en algunas fibras nerviosas, sustancias cuya secreción durante un movimiento voluntario interesa a los fisiólogos. El brazo en movimiento proyecta una sombra entre las rocas, donde, en un punto y desde cierta posición, produce un efecto curioso, como si un rostro se asomara entre las piedras. Además, la bomba emite una serie de ruidos chirriantes que siguen un ritmo definido.⁴⁵

Preguntemos ahora: '¿Qué está haciendo ese

hombre?', '¿Cuál es *la* descripción de su acción?' Cuando se piensa la intención como un movimiento interior especial, lo que define el proceder de este hombre como envenenamiento *intencional* de esas personas sería este movimiento interior ocurrido en él. Pero la noción del movimiento interior suele tener consecuencias desafortunadas. Porque, después de todo, señala Anscombe:

*Podemos formarnos intenciones, pero si éstas fueran un movimiento interior parecería que podemos escoger entre tener determinada intención y no otra, únicamente con decirnos a nosotros mismos: "Lo que **quiero** hacer es ganarme la vida y **no** envenenar a los inquilinos", o "Lo que **quiero** es ayudar a que esos hombres honestos accedan al poder; mi intención no está referida al acto de envenenar a los habitantes del edificio, pues prefiero pensar que este último se desarrolla sin que en él intervenga mi intención". La idea de que podemos determinar nuestras intenciones mediante discursitos interiores como éste es una evidente tontería.⁴⁶*

Y esta tontería relativa a los *discursitos interiores*, escinde el *propósito* de la *acción*, al no considerar la historia entera del incidente,⁴⁷ y esta historia entera no es una mera estimación '*hic et nunc*' del actuar. Supongamos que quiero engañar a alguien fingiendo un malestar, nunca el propósito de este engaño se juzga desde el puntual incidente, "*si por un momento tuve el propósito de hacerle creer al otro que me encontraba mal, para ello era necesaria una prehistoria*".⁴⁸ Lo que nos confunde, según Wittgenstein, es cierta figura que generamos para hablar sobre el fenómeno de la intención. Imaginemos

...que siempre expresáramos el propósito de un hombre diciendo: "Es como si él se hubiera dicho a sí mismo 'Quiero...'" -Ésta es la figura. Y ahora quiero saber: ¿Cómo se emplea la expresión "como si se dijera a sí mismo"? Pues no significa: decirse algo a sí mismo.⁴⁹

No caben aquí *discursitos interiores* que diriman lo relativo a un *propósito*, aun cuando el cínico quiera hacernos creer que en esos *discursitos* reside su *pureza de intención*.

NOTAS

1. En este sentido la ética discursiva de Karl Otto Apel es uno de los intentos más serios por superar los supuestos clásicos de este debate. Cf. APEL, K.O. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós. Barcelona. 1991. Y *Estudios éticos*. Alfa. Barcelona. 1986.
2. Cf. RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Paidós. Buenos Aires. 1967. Cap. I y II.
3. DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Sudamericana. Buenos Aires. 1967, p. 222 (En el subtítulo de la segunda de las *Meditaciones metafísicas*).
4. LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Aguilar. Buenos Aires. 1982. Señala Locke que “quien reflexione sobre lo que pasa en su propia mente, no puede equivocarse”, p. 69, y además que “nuestro conocimiento se funda y ejerce solamente sobre nuestras ideas”, p. 162.
5. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Editorial Crítica. Barcelona. 1988. I, Parágrafo 6. (En adelante IF, la parte I de esta obra se cita por número de parágrafo, la parte II por número de página).
6. Cf. IF I, 317.
7. Wittgenstein utiliza el término ‘gramática’ como el conjunto de las reglas que gobiernan el uso de las expresiones. Una proposición gramatical se ocupa del significado (uso) de las palabras. Se opone a una proposición empírica que trata sobre el mundo y sus fenómenos.
8. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Tecnos. Madrid. 1984, p. 89. (En adelante CAYM).
9. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 247.
10. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 293.
11. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 304.
12. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 293.
13. Cf. STRAWSON, Peter. *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*. Methuen. London. 1959.
14. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 398.
15. IBIDEM.
16. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 244.
17. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 256.
18. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 244.
19. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Zettel*. UNAM. México. 1979, parágrafo 541.
20. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 244.
21. WITTGENSTEIN, Ludwig. CAYM, p. 80.
22. WITTGENSTEIN, Ludwig. CAYM, pp. 89-90.
23. WITTGENSTEIN, Ludwig. CAYM, p. 90.
24. Cf. GARCÍA SUÁREZ, Adolfo. *La lógica de la experiencia*. Tecnos. Madrid. 1976. Pp. 125-130. En lo que sigue me atengo a los análisis de este autor respecto de la crítica a la privacidad epistémica y óptica de las sensaciones.
25. WITTGENSTEIN, Ludwig. IF I, 303.

26. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF II*, p. 511.
27. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 249-250.
28. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Z* 570-571.
29. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Sobre la certidumbre*. Editorial Tiempo nuevo. Caracas. 1972. Par. 115 y *Z* 409-416.
30. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Z* 134.
31. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 248 y *Gramática filosófica*. Unam. México. 1992. Parte I, par. 23.
32. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 371.
33. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 373.
34. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 251.
35. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *CAYM*, p. 88.
36. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Z* 437-439.
37. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 79 y *Z* 438.
38. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Z* 571.
39. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 32.
40. En las *IF I*, 647 el propio Wittgenstein remite a su análisis de las *sensaciones* al ocuparse del *propósito*: *¿Cuál es la expresión natural de un propósito? -Contempla un gato cuando acecha un pájaro; o un animal cuando quiere huir. (Conexión con proposiciones sobre sensaciones)*
41. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, par. 201.
42. IBIDEM.
43. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, par. 202.
44. ANSCOMBE, Elizabeth. *Intención*. Paidós. Barcelona. 1991. p. 76.
45. ANSCOMBE, Elizabeth. *Intención*. p. 88.
46. ANSCOMBE, Elizabeth. *Intención*. p. 92.
47. Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 644.
48. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 638. Negritas mías.
49. WITTGENSTEIN, Ludwig. *IF I*, 658.