

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

01058
5
203

**'YO', EXPERIENCIA Y COMUNICACION.
DISCUSIONES A PARTIR DE LA OBRA DE GILLES-GASTON
GRANGER**

GUADALUPE GRAJALES PORRAS

Tesis para obtener el grado de
Maestria en Filosofia
México, 1993



Director de la tesis:

DR. ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1993



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CAPITULO I: UN MODELO TRASCENDENTAL DE LA LENGUA

1.	INTRODUCCION	1
1.1.	MOTIVACION CENTRAL DEL PROGRAMA DE GILLES GASTON GRANGER	3
1.2.	CARACTERIZACION GLOBAL DEL PROGRAMA DE GRANGER	3
1.3.	EVALUACION GLOBAL	6
2.	DISTINCION ENTRE 'LENGUA', 'LENGUAJE' Y 'HABLA'	7
2.1.	CARACTERIZACION DE LA LENGUA	8
2.2.	SISTEMAS SIMBOLICOS	9
2.2.1.	SISTEMA FORMAL	9
2.3.	RESUMEN	11
3.	ESPECULACIONES LOGICO-LINGÜÍSTICAS	12
3.1.	INTRODUCCION	12
3.2.	CONDICIONES CONSTITUTIVO-TRASCENDENTALES	15
3.3.	CONDICIONES REGULATIVO-TRASCENDENTALES	15
3.4.	CONDICIONES CONSTITUTIVO-EMPIRICAS	15
4.	EL ESTILO	16

5.	LOS ELEMENTOS PRAGMATICOS	18
5.1.	ILOCUCION	19
5.2.	ANCLAJE	21
6.	PANORAMA SINTETICO	22

CAPITULO II: EL LUGAR DEL "YO" EN NUESTRO ESQUEMA CONCEPTUAL

1.	INTRODUCCION	25
2.	IDENTIFICACION Y RE-IDENTIFICACION DE PARTICULARES. CONDICIONES DEL ESQUEMA CONCEPTUAL	26
3.	EL ESQUEMA CONCEPTUAL ES ALGO "DADO"	28
4.	EL CONOCIMIENTO DEL PROPIO LUGAR, BASE DE LA IDENTIFICACION DE LOS PARTICULARES	28
5.	LAS PALABRAS DE "EXPRESION-CENTRADA" NO SE REFEREN A ALGO PRIVADO	29
6.	LAS "RECURRENCIAS CUALITATIVAS", BASE DE "LO MISMO"	30
6.1	INVALIDACION DE LA POSICION ESCEPTICA	30
7.	LOS PARTICULARES BASICOS SON LOS CUERPOS MATERIALES ...	31
8.	LOS SENSE-DATA NO SON BASICOS	31
9.	DOS TIPOS DE FRASES DEMOSTRATIVAS	32
10.	DIFERENCIAS ENTRE "INDIVIDUAL" Y "PRIVADO"	32

11.	EL CARACTER PRIMITIVO DEL CONCEPTO DE 'PERSONA'	33
11.1	LOS PREDICADOS-P	34
12.	CONCLUSION COMPARATIVA CON G. GRANGER	35

CAPITULO III: EL CONCEPTO DE PERSONA SEGUN A.J. AYER

1.	INTRODUCCION	39
2.	UNA PERSONA ES LA COMBINACION DE UN CUERPO Y UNA MENTE	39
3.	LA DOCTRINA DE LA NO-PROPIEDAD DEL "YO"	40
4.	LA CONDUCTA DE LOS OTROS NO ES UN CRITERIO LOGICAMENTE ADECUADO PARA ADSCRIBIRLES ESTADOS DE CONCIENCIA	41
5.	EL RAZONAMIENTO POR ANALOGIA NO ES CIRCULAR: AYER	44
6.	LA IDENTIDAD PERSONAL DEPENDE DE LA IDENTIDAD DEL CUERPO Y DE LA PROPIEDAD DE LA PERSONA SOBRE SUS ESTADOS DE CONCIENCIA	46

CAPITULO IV: LA LOGICA DE LA REPRESENTACION DE LAS "EXPERIENCIAS INMEDIATAS"

1.	INTRODUCCION	49
2.	'YO' Y LO INEXPRESABLE	50
3.	AUTO-ADSCRIPCION Y VERIFICABILIDAD	52
4.	LA PERSONA Y SU CUERPO	53
5.	PROPOSICIONES DE EXPERIENCIA	53

6.	PROPOSICIONES EQUIVALENTES	55
7.	LAS PROPOSICIONES QUE SE REFIEREN A <u>SENSE-DATA</u> SON INVERIFICABLES	56
8.	CONDUCTA Y CONTEXTO: CRITERIOS DE ADJUDICACION A OTROS DE ESTADOS DE ANIMO, SENSACIONES, SENTIMIENTOS, ETC.	57
9.	LA AUTO-ADSCRIPCION, BASE DE LA HETERO-ADSCRIPCION	58
10.	NO SE PUEDEN TRASPASAR LOS LIMITES DE LA EXPERIENCIA	60
11.	EL "MENSAJE" DE WITTGENSTEIN	60

CAPITULO V: LA PRIMERA PERSONA

1.	INTRODUCCION	65
2.	'YO' NO ES UN NOMBRE PROPIO	65
3.	'YO' NO ES UN DEMOSTRATIVO	67
4.	'YO' NO ES UNA EXPRESION REFERENCIAL	68
5.	CRITICAS A ANSCOMBE	69
6.	CONCLUSIONES	71

CAPITULO VI: LA ACCION INTENCIONAL: EJE REFERENCIAL

1.	INTRODUCCION	75
2.	LAS CONDICIONES DEL REFERIR Y LOS PRINCIPIOS DE CLASIFICACION E INDIVIDUACION	76

2.1. LA EXISTENCIA DE OBJETOS PERSISTENTES E IDENTIFICABLES	77
2.1.1. IDENTIDAD NUMERICA	77
2.2. LA FIJACION DE LA REFERENCIA	78
2.3. PERCEPCION DE OBJETOS EXTERNOS	79
2.4. REFERENCIA Y SENSACIONES	80
3. ACCION INTENCIONAL	81
4. CONCLUSION COMPARATIVA CON G. G. GRANGER	81
CONCLUSIONES	85
BIBLIOGRAFIA	89

INTRODUCCION

Quizá mi objetivo central, al entrar en contacto con la obra de Gilles Gaston Granger, era el de comprender cómo es posible la comunicación, qué elementos la constituyen en un hecho positivo, por qué comprendo a los demás y, sobre todo, cómo es que puedo comprenderme a mí misma, esto es, cómo puedo comunicarme conmigo y decirme, e.g., que estoy hambrienta. La lectura de Granger me ubicó en la línea de lo que él denomina 'indagación trascendental', programa filosófico que me parece sugerente y atractivo por varias razones. Antes de muy rápidamente enunciarlas, quisiera descartar dificultades asociadas con el tema general de la comunicación pero que eran abiertamente irrelevantes para el tema del cual quería ocuparme. Así, en primer lugar, decidí cancelar por completo la discusión concerniente al surgimiento del lenguaje y, por ende, de la comunicación, dado que dicho problema es de carácter genético e histórico. Es éste, pues, un problema que requiere una investigación empírica y que, por consiguiente, no es de nuestra incumbencia. En segundo lugar, quedó excluido también el tratamiento meramente lingüístico, pues los problemas a los que en este trabajo me enfrenté no dependen en absoluto de la corrección o incorrección de nuestro modo de hablar.

Ahora bien, puede sostenerse que Granger no sólo señala un modo apropiado de abordar el problema, sino que también lo delimita adecuadamente. Esto se ve con facilidad cuando se entiende su pregunta directriz viz., ¿cuáles son las condiciones que hacen posible que nuestros enunciados sean significativos?, pregunta ésta de marcadas reverberaciones tractarianas. Por otra parte, Granger distingue la pregunta en cuestión de esta otra: ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales los enunciados son verdaderos o falsos?, la cual es obviamente diferente. Por último, la respuesta de Granger a la primera pregunta hizo que paulatinamente me adentrara en el problema fascinante del "yo" y de su papel en la comunicación.

¿Qué conexión establezco entre la comunicación y el "yo"? El título de mi trabajo lo sugiere. Apparentemente, lo que comunicamos es el contenido de nuestras experiencias, las cuales resultan de nuestra confrontación con la realidad. Ahora bien, cuando echamos un vistazo a los usos que hacemos del lenguaje, nos damos cuenta de que éste no sólo nos sirve para hablar acerca del mundo, no sólo sirve para comunicar verdades o falsedades. En otras palabras, no sólo sirve para que el "yo" describa o anuncie hechos del mundo, sino que también para que exprese emociones, sensaciones, creencias, etc. Fue el haberme

percatado de la complejidad del lenguaje y de sus funciones lo que me inclinó a analizar tres posturas distintas respecto al papel del "yo" en la comunicación, aparte de la de Gilles Gaston Granger: la de Peter F. Strawson, la de Stuart Hampshire y la de Ludwig Wittgenstein. Los dos primeros tienen en común con Granger el planteamiento de un programa trascendental; sin embargo, cada uno de ellos ofrece categorías explicativas distintas para dar cuenta del papel de 'yo' en la comunicación. En el caso de Granger es el "ego del anclaje"; en el de Strawson son el "esquema conceptual" y la "persona"; en el de Hampshire es el sujeto que actúa e interactúa intencionalmente. Aunque podríamos decir que algunos elementos de las distintas posturas se complementan entre sí, la crítica wittgensteiniana logra en ocasiones hacer blanco en algunos puntos débiles, comunes a todas estas doctrinas. El Wittgenstein del que me ocupo es el de las Philosophical Remarks, esto es, el de un texto poco conocido pero novedoso, en particular por su original esclarecimiento concerniente al uso de 'yo' en las expresiones que refieren **experiencias inmediatas**. Complemento la exposición con discusiones concretas tanto de Alfred J. Ayer como de Elizabeth Anscombe. Finalmente, debo observar que, aunque en mi opinión Alvaro Rodríguez Tirado no logra refutar el argumento de Anscombe, que expongo y aclaro, vale la pena dejar asentado que hay también profesionales de la filosofía en México que se han ocupado con seriedad de tan importante tópico filosófico.*

* En lo que sigue uso 'yo' cuando hablo del pronombre y "yo" cuando hablo de su referencia.

CAPITULO I

UN MODELO TRASCENDENTAL DE LA LENGUA

1. Introducción

1.1. Motivación central del programa de Gilles Gaston Granger

G. Granger encuentra una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre, a la cual llega por medio de una contrastación epistemológica. En las primeras, nos explica, la construcción del objeto científico aspira a eliminar, en la medida de lo posible, todo rastro de individualidad, todo aquello que, obtenido necesariamente de modo vivencial, oscurece la objetividad del conocimiento científico; en las segundas, es precisamente esta individualidad lo que es imposible neutralizar, pues el objeto científico mismo es un producto de la actividad humana. Para Granger, por lo tanto, es primordial dar cuenta de "lo individual" en la construcción del objeto de investigación de las ciencias del hombre. Para tal efecto, aborda el problema de la simbolización, pues considera que la comprensión de esta función es central en la explicación de los hechos humanos.

1.2. Caracterización global del programa de Granger

Ahora bien, si para dar cuenta de la riqueza del objeto de estudio de las ciencias humanas hay que incluir lo que tienen de individual los actos humanos ¿cómo abordar crítica y científicamente este aspecto? Para Granger, la indagación epistemológica fundamental es de tipo "trascendental" y consiste en determinar las condiciones necesarias para la posibilidad de la simbolización, porque "...la consideración del simbolismo aparece como ineludible y esencial (para la) interpretación de la experiencia en general, y naturalmente de su transformación parcial en conocimiento científico."¹ El se propone entonces examinar el doble papel de los sistemas simbólicos en el conocimiento científico: como instrumentos y como objetos del mismo conocimiento. En palabras suyas, se trata de "Dos *status* que... en este caso, son inseparables, porque los procesos del conocimiento los asocian de manera esencial."² Aquí reconoce Granger que su filosofía del lenguaje no se liga a un empirismo radical, pues no reduce el problema epistemológico a la determinación de las condiciones de la experiencia perceptual, sino de la simbolización.

En la primera parte de Langages et Epistémologie, Granger trata a la ciencia como un sistema simbólico, en tanto que en la segunda trata a los sistemas simbólicos, especialmente a las lenguas naturales, como

objetos de una ciencia: la lingüística. Por esto, al pretender dar cuenta de la función de simbolización, Granger hace un examen filosófico interno de las condiciones, de los medios y de los productos del conocimiento lingüístico. En esto consiste, precisamente, su epistemología de la lingüística. Ahora bien, dado que el objeto formal de esta ciencia es la lengua -y no el lenguaje³- y la manifestación de la misma sólo se da a través de los actos de enunciación, es igualmente indispensable establecer las condiciones que hacen posibles dichos actos individuales.

Por otra parte, Granger caracteriza la simbolización como una función que, sin embargo, no forma parte de la "...maquinaria' psicológica y sociológica de nuestro comportamiento, sino que es más bien una de sus condiciones determinantes".⁴ Estas dos tesis determinan una de las tareas tanto del epistemólogo como del filósofo del lenguaje, a saber, el esclarecimiento de las condiciones de nuestra capacidad de simbolización, pues muestran que ésta no es un simple sustituto o reflejo más o menos pálido de otros modos supuestamente más perfectos o más profundos de conocer (como el conocimiento inmediato que proporcionan los *sense-data*) y que de ninguna manera se reduce a "procesos de economía del pensamiento", entendidos éstos como simples mecanismos psicológicos.⁵ En otras palabras, Granger se propone darle un sentido objetivo, y no meramente fisiológico sino social, a la noción de simbolismo, porque le parece que ésta constituye el punto nodal de cualquier aproximación al conocimiento de los hechos humanos. Desde esta perspectiva, los hechos humanos son hechos simbólicos, pues el hombre se desenvuelve en un mundo de significados.

Granger inicia, así, una investigación trascendental específica, la cual consiste en detectar y enunciar las condiciones de posibilidad del objeto de estudio de una ciencia lingüística, a la que concede éxitos notables y que marcan lo que él llama el período "galileano" de esta ciencia. Dicho período se caracteriza como aquél en el que se establecen esencialmente "modelos abstractos" del objeto de estudio, paso indispensable en la constitución de una ciencia. De ahí que Granger tome a la lingüística como ciencia humana paradigmática, pues entre las consecuencias de la llamada "revolución saussurcana" se cuenta el hecho de haber determinado, con precisión, el objeto de la lingüística. Dicho objeto es la lengua. A partir de este momento, el carácter de la lingüística se transforma radicalmente, pues de ser puramente prescriptiva o normativa, pasa a ser fundamentalmente descriptiva.

Ahora bien Granger, quien se propone delimitar rigurosamente a la lengua como categoría de objeto científico, nos invita a reflexionar en torno a las condiciones reales de posibilidad de la interacción lingüística

(i.e., la comunicación), dado que él define al lenguaje como "...un sistema de signos, provisto de las reglas de su funcionamiento, como 'medio de comunicación'".⁶ Pero, además, como la comunicación se realiza a través de actos concretos de comportamiento humano, la determinación de las condiciones de posibilidad de la misma es llevada del plano puramente abstracto en el que se solía ubicar a la lengua, al plano concreto de los actos de enunciación. Así acontece, e.g., en la obra de Ferdinand de Saussure. En efecto, en su esfuerzo por delimitar un objeto de estudio y con ello un dominio específico para la lingüística, este último parte del esclarecimiento de la oposición lengua/habla equivalente a otras oposiciones, como social/individual, fijo/movible. Empero, la preferencia que Saussure muestra por la lingüística de la lengua, a la que no deja de ubicar entre los hechos humanos, hace que deje fuera aquello de lo que precisamente una ciencia de los hechos humanos debe dar cuenta: "lo individual". Y Granger, como ya lo señalamos, se propone precisamente explicar esta presencia individual como parte esencial de los actos de comunicación.

En realidad, Granger concibe la construcción del objeto lingüístico en dos niveles: el sintáctico-semántico, que es el que determina la forma de la expresión del sistema que es la lengua, y el pragmático, que es el que determina las condiciones de significación del acto comunicativo. En ambos niveles el objeto lingüístico está no sólo constituido trascendentalmente, sino también regulado de la misma manera. Y esta regulación no sólo es sintáctico-semántica sino también "estilística", término fundamental de la teoría de Granger y mediante el cual él designará la presencia de características individuales esenciales para la ejecución de los actos de comunicación. Eso que Granger denomina efectos de estilo es concebido asimismo como un juego de estrategia, cuya explicación trascendental se funda, como veremos, en dos elementos pragmáticos de la lengua: lo ilocutivo y el anclaje. Por otra parte, la explicación trascendental no elimina de ninguna manera el aspecto propiamente empírico del acto comunicativo, aspecto que Granger también caracteriza como "constitutivo". El, en efecto, pone constante énfasis en el contenido empírico, el cual no debe perderse de vista en la búsqueda de los universales lingüísticos. Esta es la búsqueda que él le asigna al lingüista para estar en posibilidad de dar genuinas explicaciones de los fenómenos de la lengua y no quedarse en el nivel de la descripción monográfica, en el de la explicación *ad hoc* o en el de la explicación enteramente abstracta y general.

Aludí a los universales lingüísticos, sobre los cuales regresaré más abajo, pero quisiera aquí antes de seguir adelante anotar simplemente que la diversidad de las lenguas no implica que no haya en ellas

elementos "universales" y comunes a todas. Más aún: es gracias a estos que se explica la individualización de los actos de enunciación y Granger considera que es posible e importante determinarlos.

Granger sostiene que es posible establecer categorías concernientes a los requisitos internos de un lenguaje. Por un lado, estos requisitos son "proto-lógicos", es decir, se refieren a las condiciones mismas de simbolización, o sea, a la determinación de los modos de referir, del tipo de objetos que son los símbolos y de sus funciones. Los otros requisitos son de tipo pragmático y su indagación determinaría las condiciones de significación del lenguaje, en tanto que los primeros determinarían sus condiciones formales de verdad.

Granger reconoce la paternidad de Kant en relación con su concepción epistemológica. El mismo lo plantea en su obra Pensée Formelle et Sciences de l'Homme de este modo: "En lo que toca a la interpretación de la ciencia, nos parece que Kant fue el primero en instituir, del modo más durable, una manera fecunda de plantear el problema. Orientó a la epistemología moderna, si no en su contenido, al menos en su forma, interrogándose sobre la posibilidad de la ciencia. Todavía hoy se trata de la cuestión que es necesario plantear. Pero en la empresa crítica no se piden soluciones; es suficiente con sacar a la luz los temas sobre los cuales el estado actual de la ciencia nos invita a meditar."⁷ No se trata, pues, de que el epistemólogo o el lingüista culminen su labor con la construcción de un sistema filosófico. Es suficiente con que el primero establezca los conceptos fundamentales que determinen el dominio de la lingüística y que el segundo formule una teoría fructífera que unifique y fundamente el campo de la misma.

1.3. Evaluación global

Sin duda, el programa epistemológico de Granger se caracteriza por el sello de "trascendental" que él le imprime a su teoría, puesto que para él de lo que se trata es de establecer las condiciones de posibilidad de la ciencia y de su objeto de estudio. Granger quiere dar cuenta de esta manera de la construcción del conocimiento científico, pues considera que la manera inductiva, propia de los empiristas, no ha podido explicar la formación de los conceptos de la ciencia. Esta idea se refuerza cuando se trata de las ciencias del hombre, pues aquí se pone de relieve que la materia prima de la ciencia no es lo percibido, lo dado en la "experiencia inmediata", lo conocido "directamente", sino lo producido por la actividad humana, en la praxis humana. Así, Granger deriva de esta tensión entre lo trascendental y lo empírico una noción original y prometedora que denomina "estilo". Esta noción va aparejada a la idea de regulación. Por

ejemplo, en el caso de la lingüística, que es el que nos interesa, no sólo es posible determinar las reglas de tipo sintáctico y semántico que constituyen a la lengua, sino también las de tipo pragmático, que dirigen su uso. De hecho, Granger identifica la regulación pragmática con la estilística y la califica de sobre-regulación, pues tiene al plano sintáctico-semántico de la lengua como su infra-estructura.

Calificamos de original y prometedora a la noción de estilo de Granger, porque el papel que él le asigna dentro del dominio general de las ciencias humanas es el de ser un concepto instrumental que al tiempo que permite constituir rigurosamente al objeto científico de estas disciplinas, recupera toda aquella riqueza individual y concreta propia del quehacer humano. "El sujeto, para ser objeto de ciencia, debe ser pensado no sólo como punto de intersección de líneas de fuerzas, sino como centro de decisión".⁸ La individualidad, reivindicada por Granger, se ubica en un elemento pragmático que condiciona *a priori* el acto comunicativo y que él denomina 'anclaje'. Será fundamentalmente en torno a este aspecto de su teoría que se centrará mi trabajo.

Por último, quisiera señalar que la actitud positiva de Granger consistente en asumir la complejidad del hecho lingüístico, genera la sensación de que se está en el camino adecuado en cuanto al análisis de las ciencias del hombre y específicamente de la lingüística, pues parte del hecho obvio de que la comunicación es inter alia el producto de un comportamiento específico e individual. De ahí que él considere que el fenómeno completo del lenguaje no sólo sea objeto de la lingüística, sino también de otras ciencias como la psico-lingüística y la socio-lingüística. Sin embargo, como él explícitamente lo señala, Granger se aboca a estudiar exclusivamente la lengua, entendida como la norma de todas las manifestaciones del lenguaje. De ella nos ocuparemos ahora.

2. Distinción entre 'lengua', 'lenguaje' y 'habla'

Aunque Granger usa en buena parte de Langages et Epistémologie los términos 'lengua' y 'lenguaje' de manera indistinta, establece definiciones o caracterizaciones para cada uno de ellos. Nos explica, por ejemplo, que en el título del mencionado libro ha dejado el término en plural 'langages' para incluir la multiplicidad de sus sentidos aunque se inclinara a usar el término para designar a los lenguajes naturales. "Nos reservamos el nombre de lenguaje para un corpus de signos adecuados a las reglas de su funcionamiento efectivo como medio de comunicación. Tal objeto plantea problemas histórico-psico-sociológicos de origen, aprendizaje, evolución y eficacia; sugiere el estudio de sus relaciones con otros sistemas simbólicos de la práctica humana"⁹.

No obstante, Granger también señala que concibe al lenguaje como "forma de un conocimiento objetivo", conocimiento que se construye y se transmite "en sistemas muy diferentes a aquéllos de los lenguajes naturales"¹⁰. Después de subrayar la tendencia a la formalización de los sistemas simbólicos utilizados por el conocimiento objetivo Granger se dedica a poner de relieve los rasgos funcionales por los que una lengua natural se distingue de aquéllos. Así, su propósito es hacer una delimitación rigurosa de la lengua en tanto "categoría de objeto científico, es decir, como concepto regulador y definente de un dominio del conocimiento... figura provisoria del objeto científico que la elaboración de la ciencia ha construido, -algunas veces sin saberlo"¹¹. Podríamos decir entonces que si la lengua es, como lo señala Ferdinand de Saussure, "la norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje"¹² ésta debe ser considerada como un modelo abstracto. En cambio el habla es entendida como "las realizaciones sintagmáticas efectivas de fórmulas de la lengua, que hacen intervenir de manera esencial la sustancia de la expresión y aquélla del contenido"¹³. De manera que la oposición lengua/habla corresponde a la oposición saussureana de forma/sustancia y a la hjelmsleviana, más elaborada, de expresión/contenido. En este caso la lengua corresponde a la forma tanto de la expresión como del contenido y el habla a la sustancia de los mismos términos de la función signica de Hjelmslev.

2.1. Caracterización de la lengua

Para caracterizar a la lengua Granger recurre a la noción de sistema formal. Por una parte, es característico de la lengua incorporar, de manera inmanente, un sistema formal. Por la otra, la lengua se distingue de los sistemas meramente formales, por cuanto éstos son semánticamente vacíos. "La naturaleza de los sistemas formales es tal que esta preponderancia funcional de la referencia allí se atenúa o desaparece".¹⁴ Ahora bien, tanto los sistemas formales como la lengua son sistemas simbólicos.

Para Granger hay algo así como un sentido intuitivo de la palabra 'lengua' de acuerdo con el cual ésta queda caracterizada ante todo como un sistema de signos. Ahora bien, él se propone mostrar que la lengua es de hecho irreducible a un simple sistema meramente formal. Más bien, la lengua es un sistema simbólico de "articulación múltiple", cuya "articulación-base" es un sistema formal. Lo que esto quiere decir es, simplemente, que no cualquier conjunto de símbolos forma un sistema, y menos un lenguaje.

2.2. Sistemas simbólicos

Definida la lengua como un sistema simbólico de articulación múltiple, Granger pasa a caracterizar a esta clase de "sistemas". "Llamaremos 'sistema simbólico' a un conjunto de signos efectivamente dados o efectivamente construibles... Esta definición insiste... sobre el carácter de cerradura del conjunto de signos del sistema. Una colección... cuya lista sería... planteada como 'abierta', no sería propiamente hablando un sistema simbólico, sino solamente una colección de signos."¹⁵

La cerradura puede ser entendida de dos maneras: como posibilidad indefinida de engendrar nuevos signos por medio de una regla univoca (como la suma de dos o más números naturales) o como posibilidad de engendrar nuevos signos bajo ciertas restricciones.¹⁶ De esta cerradura resulta que cada "significante" (i.e., cada elemento de expresión) del sistema es complementario de todos los otros, reales o virtuales, y al menos una parte de su valor como tal, es opositiva. Lo que esto significa es que los elementos de expresión de la lengua tienen aparte de su función "combinatoria", una función "contrastiva" o capacidad de diferenciación recíproca. Este tipo de sistemas son los llamados 'saussurianos'.

2.2.1. Sistema formal

Como ya señalamos arriba, la lengua es un sistema simbólico de articulación múltiple que se caracteriza por poseer como articulación-base un sistema formal. Los sistemas formales como sistemas de una clase particular poseen ciertas características que generan diferencias importantes con respecto a los sistemas simbólicos en general. Por ejemplo, en los sistemas formales el sin-sentido puede definirse como un pseudo-signo, como expresión mal formada, no conforme a las reglas de concatenación. Por ejemplo, las consonantes /k/ y /g/, /p/ y /b/, /t/ y /d/ están en la oposición sorda:sonora y aunque hay muchas palabras en inglés que empiezan por /sp/ 'spot', /sk/ 'skip' y /st/ 'stop', no hay ninguna que empiece con /sb/, /sg/ o /sd/, de manera que la regla de concatenación señala que en el contexto /s_/ las oclusivas sonoras aparecen pero las sordas no. En cambio, en los sistemas simbólicos se autoriza cierta laxitud en la frontera entre expresiones bien y mal formadas. Como el niño que dice a su mamá 'no cabo en el coche'. Dentro de los sistemas formales todas las ocurrencias de un mismo signo son identificables con ese signo reducido a su significante. En cambio, en los sistemas no formales, la falta de determinación *a priori* de los aspectos pertinentes del signo hace posible los deslizamientos y las transferencias de sentido. En realidad, la categoría de 'gramaticalidad' sólo tiene valor estricto en el caso de los

sistemas formales, aunque en un sentido más "débil" de 'aceptabilidad' opera igualmente al interior de los sistemas simbólicos generales. Es por esto que Granger define a la lengua como "un sistema simbólico de 'articulación múltiple'. Hay que entender aquí 'articulación' en su sentido etimológico de recorte en segmentos, donde cada uno constituye un signo. El hecho fundamental es (la presencia de) una 'articulación-base' que es un sistema formal."¹⁷ Aparte de esta articulación-base, la lengua implica otras articulaciones, pero lo fundamental es que esta articulación-base es un sistema "inmanente" a ella, es decir, le sirve de soporte informacional. Lo que esto significa es simplemente que los elementos de este sistema son los últimos en los que pueden descomponerse los signos lingüísticos. Vale la pena observar también, que son los signos de carácter auditivo los que constituyen a la lengua en instrumento de comunicación.

Por otra parte, el signo lingüístico siempre lleva un exceso de materia no utilizada por el código lingüístico. En la articulación-base este exceso es definido sin ambigüedad, en la medida en que lo pertinente está claramente distinguido al interior de un sistema formal; en cambio, en las articulaciones superiores, la parte pertinente del signo posee un excedente que queda fuera del código. En todos los casos, la vivencia del signo lingüístico presenta una considerable riqueza, de la que sólo una parte es inmovilizada por su asociación con las referencias. El resto es libre o casi libre y el hablante sobreimpone a estos elementos una organización cuya clave le propone al receptor descubrir. Esto es lo que Granger llama 'efectos de estilo'. Examinar cómo se realiza este "juego" es asunto del psico-lingüista, pero la importancia, la amplitud, la fineza con las que puede adquirirse este sobrecódigo son un rasgo de la estructura de una lengua.

Finalmente, una diferencia esencial entre los sistemas formales y las lenguas es que, dada la vacuidad semántica de los primeros, se vuelve imposible en ellos el uso de lo que Granger llama 'signos de acoplamiento', los cuales remiten siempre a una vivencia individual. Los pronombres personales marcados con la oposición "yo/tú", el demostrativo "esto" y los "signos temporales" constituyen las tres grandes especies de signos de acoplamiento de las lenguas naturales, pues en tanto que el simbolismo está hecho para comunicar, la práctica corriente de esta comunicación apunta inevitablemente a una designación de vivencias individuales. Este aspecto de las lenguas naturales marca los límites de su esquematización, pues hace ver la necesidad de desbordar el plano sintáctico-semántico para incluir consideraciones de tipo pragmático. Aquí se pueden empezar ya a vislumbrar importantes coincidencias entre lo que Granger afirma y lo dicho por diversos

filósofos anglosajones de la escuela analítica. Sobre este punto, que Granger denominará el elemento pragmático del "anclaje", girarán las siguientes discusiones.

2.3. Resumen

Desde lo que podríamos llamar 'el punto de vista epistemológico' es crucial definir con precisión el objeto de estudio de la lingüística, esto es, la lengua. Para tal efecto, Granger elabora una teoría del signo cuya formulación es un paso indispensable en la construcción del objeto lingüístico. Sin embargo, es de la finalidad específica de la lengua (que es la de comunicar) de donde Granger deriva el conjunto de diferencias básicas con respecto a otros sistemas simbólicos, pues considera precisamente que cada acto de comunicación remite forzosamente a una vivencia individual. Esto, como puede fácilmente apreciarse, es muy afín a la teoría russelliana del conocimiento directo. En efecto, el acto comunicativo concreto siempre tiene como sujeto de la enunciación a un individuo que ordena su experiencia con base en un eje central que es él mismo. La certeza de que no hay mensaje lingüístico que no esté marcado por el individuo es lo que le hace afirmar a Granger que la lengua posee rasgos profundos que condicionan la posibilidad de la comunicación intersubjetiva. ¿Cómo se realiza esta individuación? Gracias a la "...determinación de variables 'libres' de un sistema de expresión, y, de una manera general, a una 'redundancia', irreductible con respecto a un cierto código del objeto considerado como 'mensaje'".¹⁸ En otras palabras, no hay sólo una manera de comunicar un mensaje y las distintas modalidades en su comunicación son las que lo individualizan. Lo que ocupa a Granger es la determinación de las condiciones que hacen posible esta individuación. Dicho sea de paso, la noción de redundancia (que a continuación abordaremos) es fundamental, pues si las condiciones de la individualización de los mensajes nos trascienden como hablantes, la misma acción verbal tiene que explicarse a partir del material empleado por el hablante para su comunicación.

Granger hace uso de la noción de 'variable libre' no en el sentido lógico estricto, sino tal y como la define John Lyons en su Introducción a la Lingüística Teórica: "Las unidades que aparecen sin guardar contraste mutuo, en un contexto dado están en 'variación libre'. <Por ejemplo, las consonantes /r/ y /rr/ del español contrastan en algunos contextos en que pueden aparecer (cf. caro:carro, moro:morro, etc.), pero se encuentran en variación libre en posición implosiva final (cf. la palabra 'mar', que puede pronunciarse <mar> o bien <marr>).>... dos elementos de expresión guardan contraste si la permutación de ambos en un mismo contexto determina una palabra o una oración diferente: de otro

modo, se hallan en variación libre."¹⁹ Esta noción de variable libre se complementa con la de redundancia para explicar la de estilo. Granger explica el fenómeno de la redundancia como resultado de la estructuración sintáctica del lenguaje, pues desde el punto de vista informacional, "...cada palabra de un mensaje aporta una información menor que la que aportaría dentro de un lenguaje sin estructura gramatical... (es como si) para una misma cantidad de información se utilizaran más palabras de las estrictamente necesarias, o mejor todavía, que la información de cada una de ellas recortara en parte la de las otras."²⁰ Para Granger, entonces, la teoría de la individuación lingüística equivale a una teoría de la redundancia, porque es sólo gracias a aquello que se sobreañade al estricto contenido informacional que la individuación puede aparecer. Además, este sobre-añadido se da en todos los niveles de la estructuración lingüística, constituyéndose en un sistema de variables "libres" que confiere al uso de un esquema fonológico su sello, su acento, y al de la lengua su estilo.²¹

3. Especulaciones lógico-lingüísticas

3.1. Introducción

A partir de la triple distinción de Charles W. Morris, entre Sintaxis, Semántica y Pragmática²² el lenguaje queda concebido como "un conjunto intersubjetivo de signos-vehículo cuyo uso está determinado por reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas"²³. Esto acarrea el que la producción lingüística deje de ser considerada como un simple fenómeno de expresión que daba fundamento a la oposición entre sintaxis y semántica y en el que los productos eran del tipo forma/materia. Ahora dicha producción pasa a ser considerada como un fenómeno de comunicación, como una producción concreta, cuyas características se reflejan en este objeto, el lenguaje, considerado tanto histórica como estructuralmente. De Ferdinand de Saussure, Granger toma la definición de lengua, según la cual ésta es la "norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje". La lengua, por su parte, se opone al habla en cuanto que la primera cubre el aspecto social del lenguaje y la segunda su aspecto individual.

Ahora bien, en el análisis de estos otros dos niveles, esto es, el de la lengua y el del habla, es indispensable introducir aparte de la noción de 'circunstancias constitutivas empíricas', la de 'circunstancias constitutivas trascendentales'. Las primeras más bien interesan a una psico-sociología de la comunicación lingüística y las segundas constituyen el objeto de un estudio algebraico-sintáctico, pues son las que determinan la forma de expresión dentro del sistema. Pero Granger

introduce, además, otra noción que es la de 'circunstancias reguladoras trascendentales', que concierne a aquellas determinaciones del simbolismo que hacen posible la comunicación, pero sin "constituir" al instrumento mismo de comunicación. En otras palabras, las circunstancias constitutivas se refieren a la estructura sintáctico-semántica de los objetos susceptibles de análisis lingüístico, del discurso en general, en tanto que las circunstancias reguladoras determinan el uso o propósito de empleo de tal o cual objeto lingüístico.

Era, creo, previsible que, para aclarar sus nociones de constitutivo y regulador, Granger nos remitiera a Kant. "Según Kant, es 'regulador' aquello que instituye 'una regla que no puede decir lo que es el objeto' (KrV 509, B. 537). Por el contrario, son 'constitutivos', por ejemplo los principios del entendimiento que dicen lo que es necesariamente la intuición y la percepción; son reguladores, dentro de su uso trascendental, 'dinámico', los principios del entendimiento que dan solamente una regla de organización de la experiencia posible. Los principios de la 'razón' no tienen ningún uso constitutivo ni pueden ser más que reguladores. Nosotros usamos aquí libremente este último término para evocar el carácter de 'proyecto' que aparece dentro de la obra de comunicación simbólica, proyecto que no constituye a las producciones en tanto que 'objetos' de un mundo, pero que sin embargo las determina 'a priori' a la ejecución por medio de reglas."²⁴

Tal vez en este punto sea útil remitirnos a lo que John Searle caracteriza como reglas constitutivas y reglas regulativas de los actos de habla: "...las reglas regulativas regulan formas de conducta existentes independiente o antecedentemente... pero las reglas constitutivas no meramente regulan: crean o definen nuevas formas de conducta. Las reglas de fútbol o del ajedrez, por ejemplo, no regulan meramente el hecho de jugar al fútbol o al ajedrez, sino que crean, por así decirlo, la posibilidad misma de jugar tales juegos... Las reglas regulativas regulan una actividad pre-existente, una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de las reglas. Las reglas constitutivas constituyen (y también regulan) una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas."²⁵ Es un hecho que en el significado del término 'constitutivo' empleado por Searle se incluyen dos nociones que Granger distingue. Por una parte lo constitutivo tiene el carácter de "trascendental", pues "crea" la posibilidad de algo (en Searle, de una conducta, y en Granger, de un objeto instrumental: la lengua); por otra parte, lo constitutivo tiene el carácter de "condición necesaria" o "lógicamente anterior". Este desdoblamiento es fundamental para Granger, porque no sólo las reglas que determinan la estructura sintáctico-semántica de la actividad comunicativa son trascendentales, sino también las reglas que determinan el uso de esta estructura. Es con

base en estas reglas que él explica las modalidades de la comunicación, pero esta explicación se remonta no sólo a las diversas posibilidades de la producción lingüística, sino a la creación misma de estas posibilidades. De ahí que nos hable de las reglas regulativas trascendentales, que, como su nombre lo indica, norman el uso del instrumento de comunicación ya constituido.

Ahora bien, la noción de "lógicamente anterior" también se desdobra en el tratamiento que Granger da a las reglas, según sea el tipo de éstas. Si son constitutivas las califica de *a parte ante* y si son regulativas, son *a parte post*. Esta distinción puede explicarse sirviéndonos de lo que respecto a la forma de enunciación de las reglas nos dice J.Searle "Las reglas regulativas toman característicamente la forma de... imperativos... (las constitutivas) tienen un carácter tautológico, pues lo que la 'regla' parece ofrecer es parte de una definición... El que tales enunciados (los que enuncian a las constitutivas) puedan interpretarse como enunciados analíticos es una clave para el hecho de que la regla en cuestión es una regla constitutiva."²⁶ La distinción que Searle hace entre la formulación analítica y la imperativa podría equivaler a la que Granger hace entre *a parte ante* y *a parte post* en el sentido de temporalmente anterior y temporalmente posterior a la producción lingüística. Ambos tipos de reglas son "lógicamente anteriores", pero su formulación varía temporalmente, pues las regulativas sólo pueden hacerse explícitas posteriormente al intercambio lingüístico. Así, mientras que para Searle las reglas constitutivas "subyacen" a los actos de habla y los explican, para Granger tanto las constitutivas como las regulativas son "inmanentes" a la lengua.

En resumen, para Granger, estudiar de manera completa el fenómeno de la comunicación implica:

1º analizar las estructuras constitutivas sintáctico-semánticas de la lengua

2º dar cuenta de la posición reflexiva de las condiciones trascendentales reguladoras tanto de la lengua como del habla

3º observar las condiciones empíricas psico-sociológicas del habla y del lenguaje

4º hacer historia del lenguaje

Aclararemos ahora algunas cuestiones relativas a estos cuatro puntos.

3.2. Condiciones constitutivo-trascendentales

Estas condiciones son las que establecen la forma de la expresión del sistema lingüístico y son el objeto de un estudio algebraico-sintáctico que está por debajo de las determinaciones pragmáticas. Estas condiciones constituyen a la lengua en sistema-objeto e incluyen al conjunto de reglas fonológicas, sintácticas y semánticas que nos explican la estructura de la lengua. De modo complementario con éstas juegan las condiciones trascendentales de funcionamiento de un sistema simbólico como "instrumento de comunicación". Es este "propósito" del sistema lingüístico el que regula su uso.

3.3. Condiciones regulativo-trascendentales

Como ya se dijo, estas condiciones no constituyen a la lengua ni tampoco al habla, pero dirigen, por así decir, su aplicación. De tales condiciones brotarían, entre otras, una retórica y una estilística. Es decir, los diferentes usos que hacemos del lenguaje están igualmente regulados. Nadie habla de modo anormal ("a-lingüístico"), y es claro que Granger las considera trascendentales porque son condiciones no-empíricas que, sin embargo, hacen posible la regulación de acciones verbales.

3.4. Condiciones constitutivo-empíricas

Es el estudio del habla lo que revela estas condiciones. Dicho estudio implica la consideración de todo aquello que envuelve la ejecución de un acto de habla: aspectos históricos, sociales, geográficos, psíquicos, etc.

Determinar estos tres tipos de condiciones equivaldría, en cierto modo, a responder afirmativamente a la pregunta filosófica de si la expresión lingüística, convenientemente depurada de las variantes imputables a la historia de las culturas, puede representar adecuadamente la estructura de los acontecimientos y de los objetos de una experiencia o de una realidad universal. En otras palabras, la descripción de una organización lógica que supone "...una especie de bosquejo o de referencial obligado, universalmente válido para describir los aspectos de las 'cosas', cualquiera que sea la interpretación dada a esta última palabra"²⁷ permitiría determinar las "invariantes de las condiciones de significación", es decir, permitiría establecer una correlación, válida universalmente, entre el lenguaje y el mundo. Por otra parte, hay que señalar que esta organización lógica equivale a la organización semi-formal de los contenidos no formales, lo que

constituye una regulación fundamental proto-sintáctica y proto-semántica, pues su constitución es anterior a la distinción entre una sintaxis y una semántica.

4. El estilo

Es importante insistir en que para Granger explicar la individualidad en el acto comunicativo presupone haber dado cuenta del funcionamiento de un sistema regulado, puesto que sólo así puede darse la comunicación. Ahora bien, según el diccionario, la regulación consiste en "asegurar el funcionamiento correcto de un sistema complejo". Dicha regulación, sin embargo, no debe entenderse como una mera co-determinación, esto es, determinación por simple oposición, de los elementos de un sistema. Del mismo modo, el funcionamiento correcto del sistema no es algo que dependa de una finalidad. En otras palabras, no es sólo la postulación de un propósito general de un sistema lo que lo volvería automáticamente un sistema regulado. Podemos hablar de regulación en tanto un sistema pasa por dos estadios de organización: uno que sirve de base y es un transformador de energía y el otro que es una red por la que circula una "información". En otras palabras, no puede haber estilo individual, que es lo que distingue a los mensajes según su modalidad, si no subyace algo en común a todos ellos, que me permita disociar el modo de comunicación del mensaje mismo.

Hay que reconocer, en relación con el acto comunicativo, al menos dos estadios de regulación: el sintáctico y el estilístico. Como vehículo de información, la organización de la lengua obedece a una mecánica estadística pura y simple. En otras palabras, "El contenido informativo varía inversamente respecto de la probabilidad. Cuanto más previsible es una unidad, menos significado tiene"²³. En cuanto a la regulación sintáctica, ésta concierne a las "reglas de concatenación" de los elementos de una lengua, cualquiera que sea el plano de articulación. Lo importante es que las restricciones actúan por "paradigmas", es decir, por la introducción de una imagen más o menos detallada del conjunto y es característico de éste la flexibilidad de los modos en que una forma se realiza, forma que es immanente al sistema. Por ejemplo, en el plano de la oración, la forma paradigmática sería la de Sujeto - Verbo - Complemento. Por otra parte, la regulación estilística como ya se dijo, es entendida por Granger como una "sobre-regulación", porque en el uso de una lengua hay modos de unificación y de "individualización" del mensaje que no son el resultado de las reglas constitutivas de la gramática.

Según Granger, el receptor puede reconocer tres fuentes de unidad del discurso: la organización de la lengua, la organización del tema del

que se habla y la organización estilística que tiene a las dos primeras como infraestructura. La gramática, en sentido lato, distingue los elementos pertinentes, portadores de información sobre el plano semántico o sintáctico en sentido estricto, de los no pertinentes, asociados accidentalmente a ellos. La organización de los elementos pertinentes permite la producción de mensajes cuyos sentidos son manifiestos, pero el empleo de los elementos gramaticalmente no pertinentes no está fijado rigidamente por las reglas de la lengua. Su empleo implica variables libres y no sólo variables combinatorias. "Decimos que el hecho de estilo consiste en una organización de estas variables libres de lo no pertinente. El contenido estilístico del mensaje es entonces latente, en oposición a su contenido primario (que es manifiesto)".²⁹ El discurso está, pues, sobredeterminado por la recuperación parcial de lo no pertinente, por la recuperación parcial de cómo se comunica y no de qué se comunica, pues esto último es manifiesto.

Ahora bien, la especificidad de la regulación estilística se nota en dos puntos:

1) las reglas de la organización gramatical de la lengua existen *a parte ante*, es decir, forman un sistema "constitutivo" de los enunciados de los que son la condición necesaria: un enunciado de la lengua es tal en virtud de las reglas de la gramática. En cambio, las reglas de la organización estilística existen *a parte post*, pues no pueden ser formuladas sino después del acto de comunicación o emisión del enunciado. A diferencia de las primeras, que son un bien común del locutor y del receptor, "las reglas estilísticas no pueden ser más que adivinadas por este último"³⁰, y ello no sólo en su formulación explícita, que sería parte de las tareas que el lingüista tiene que efectuar, sino dentro de su operación misma, al ser aplicadas en el intercambio lingüístico.

2) La regulación estilística es "abierta", es decir, las reglas no forman un sistema riguroso en la medida en que lo no pertinente tiene fronteras indeterminadas. La organización estilística no es axiomatizable, pues sus producciones no pueden ser todas engendradas por un número limitado de reglas.

La regulación estilística está ligada directamente a un sistema evolutivo concreto de comportamiento porque la acción verbal, al igual que las demás acciones, se inscribe dentro de un orden de cosas determinado social y culturalmente. De ahí que tomar en consideración la información emanada del efecto de estilo implique determinar el

sobrecódigo que codifica alguna cosa del mundo del locutor: situaciones emocionales, pulsiones inconscientes, humor, carácter, tendencia creativa de objetos estéticos, etc., sobrecódigo que está socialmente determinado.

Tal vez no esté de más observar en este punto que lo que Granger califica de acto de "adivinación" de la intención del emisor, por parte del receptor, es explicado por P. Grice a través de su Principio de Cooperación, tal y como éste lo formula en su Logic and Conversation: "Haz tu contribución conversacional tal y como es requerida y en el momento en que lo es, por el propósito o dirección aceptada en el intercambio hablado en el que estás involucrado". Aunque Grice señala que sus máximas y las implicaturas (lo que se quiere decir, significar o implicar con lo que se dice de hecho) conectadas con ellas han sido establecidas partiendo de que el propósito del intercambio hablado es el intercambio máximamente eficiente de información, también señala que es necesario ampliar este esquema para incluir otros propósitos generales como el influir o dirigir las acciones de otros. Parece claro que, en la misma línea de pensamiento se encuentra la idea de Granger de que las condiciones trascendentales de la comunicación efectiva, reguladoras del sistema de la lengua, pueden concebirse como "reglas de un juego de estrategia", juego que está sancionado por los éxitos en la transmisión de información, en la producción de efectos psicológicos, etc. En la determinación de estas condiciones reguladoras consiste la pragmática. Y objeto de la pragmática será entonces el dar cuenta del sobrecódigo que nos permite entender el mundo del locutor. En este punto quisiera señalar que no considero casual que Granger no mencione explícitamente a la 'intención' como parte de este mundo. Lo más probable es que no lo haga por evitar la connotación de oculto o inalcanzable que tiene este término, pues, como ya lo señalé arriba, para Granger el sobrecódigo del estilo está socialmente determinado.

5. Los elementos pragmáticos

El problema general de una teoría pragmática es el de determinar no las condiciones de verdad, sino las de significación. Una teoría semántica que esclareciera las condiciones de verdad de la comunicación bastaría si el uso que hiciéramos del lenguaje fuera sólo de tipo informacional; pero es claro que lo empleamos también con otros propósitos, de manera que la significatividad de los enunciados no se explica únicamente en términos de su verificabilidad. En la concepción de Granger, determinar las condiciones de significación equivale a determinar las condiciones trascendentales de la comunicación efectiva, reguladoras del sistema de la lengua. "Nos parece que estas condiciones trascendentales pueden ser concebidas sobre el modelo de las 'reglas de un juego de estrategia'. Dos

protagonistas usan alternativamente 'tácticas' determinadas por las condiciones sintáctico-semánticas de la lengua; el uso de estas tácticas, es decir, la 'estrategia' en sentido estricto, está sometido a principios reguladores que pertenecen a la pragmática de la lengua. La 'estrategia' implica también, naturalmente, principios reguladores en el nivel del habla, que ponen de relieve a una retórica y a una estilística... El juego está sancionado por los 'beneficios': éxito más o menos completo de la intención de transmitir información, de producir efectos psicológicos a diferentes niveles, etc."³¹ La vía de acceso al estudio de la pragmática son, como era de esperarse, los actos de enunciación. Granger no les llama 'actos de habla', porque le parece que si bien se trata de condiciones reguladoras que se manifiestan cuando se ejecuta el habla, éstas son, sin embargo, immanentes a la lengua. Las condiciones que caracterizan al elemento pragmático de la lengua son de dos tipos: las condiciones de "hacer alusión" y las condiciones de "anclaje" a la situación del locutor. Las primeras definen los rasgos de la lengua que marcan los efectos "ilocutivos". Esto es, presupuesta una vivencia más o menos organizada a través de diferentes sistemas simbólicos, existen diversos modos de referirse a esta vivencia y la lengua posee los medios para marcar las diversas modalidades. Con respecto al "anclaje", lo interesante no es el aspecto empírico propio de cada caso concreto de comunicación, sino la caracterización de aquello que hace posible la expresión de lo individual. Por eso Granger afirma que "postulamos que toda lengua natural posee los medios, porque éste (el anclaje) es una condición *a priori*, de la 'comunicación de una vivencia como tal'".³² Digamos que el principio de individualización del mensaje reside, en parte, en el "anclaje" por su posibilidad de funcionar como el medio para mostrar las características espaciales, temporales, personales, incluso sociales, del locutor. La otra parte reside en los aspectos ilocutivos de la comunicación. Examinemos un poco más en detalle ambas facetas de la lengua.

5.1. Ilocución

"Definiremos el elemento ilocutivo de una lengua como el que permite dar a los mensajes funciones específicas de comunicación, o permite precisar las condiciones de su ejercicio...".³³ Estas marcas deben considerarse como parte de lo meta-lingüístico, como el tono de voz, las expresiones faciales y corporales, y toda aquella parte del mensaje no codificada lingüísticamente pero que con frecuencia está indisolublemente combinada con marcas de naturaleza semántica y sintáctica.

Granger propone una clasificación fundada en las distinciones hechas por J.L. Austin y por J.Searle. Como se sabe, según Austin, un

enunciado es producido por un acto de enunciación que comporta tres aspectos: el fonético (producción de una secuencia de sonidos), el fático (producción de una secuencia gramatical de símbolos) y el rético (producción de un sentido). La distinción fundamental él la establece entre el acto "locutivo" de "decir" simplemente una cosa (que tiene sentido) y el acto "ilocutivo", esto es, la acción que se efectúa "diciendo" alguna cosa (que tiene una fuerza: de mando, de excusa, de demostración, de promesa, etc.). Los enunciados performativos aparecen como casos particulares de actos ilocutivos en los que se realiza aquello mismo que está anunciado locutivamente por el sentido, como por ejemplo cuando se dice: "Yo te bautizo...". Para Searle, "la unidad de base de la comunicación lingüística es la 'producción' de enunciados particulares ('tokens') en la realización ('performance') del acto de enunciación"³⁴ y su análisis consiste en enunciar las condiciones necesarias y suficientes para la ejecución de un acto ilocutivo, además de que intenta formular las reglas que le conciernen.

Retomando estas distinciones, Granger se propone clasificar los enunciados ilocutivos en tres tipos: los "téticos", los "pre-suposicionales" y los "performativos". Con respecto a los primeros afirma: "En general, toda realización completa de un mensaje es 'tética', también cuando la ilocución se encuentra allí en su grado cero ('alético') de simple 'asunción' de un sentido..."³⁵ En realidad, los téticos de Granger incluyen los locutivos (aléticos) e ilocutivos de Austin, pues todo mensaje se comunica con alguna modalidad: pidiendo, mandando, bromeando, ironizando, etc. Los "presuposicionales", en cambio, incluyen palabras como 'pero', 'ya que', 'sin embargo', etc., que no son totalmente reducibles a conectivas proposicionales, porque estas últimas remiten a condiciones de verdad independientes del mensaje particular donde entran, en tanto que las primeras remiten tan sólo a una situación que condiciona el sentido y no necesariamente la verdad del enunciado en cuestión. Por último, los enunciados performativos son del tipo "yo ofrezco una disculpa", "yo le agradezco", etc. y su contenido semántico es un acto realizado por la enunciación misma. Su diferencia con los enunciados reflexivos (lavarse, casarse, caerse, etc.) consiste en que los performativos remiten no al enunciado, sino a la enunciación. Todo performativo está "anclado", pues se formula en primera persona. Claro que esto no significa que las únicas expresiones ancladas sean las performativas. En realidad, toda expresión que demande, para su comprensión, de los datos que ubican, física y socialmente al locutor, está "anclada". Esto nos lleva al examen de esta importante noción.

5.2. Anclaje

Granger denomina 'anclaje' a la "...presencia de 'cualidades', dentro del enunciado, del autor de la enunciación, tal que ella puede expresarse dentro de la lengua."³⁶ Los símbolos de anclaje como "yo", "tú", ciertos modos y tiempos verbales, se caracterizan más que por su movilidad referencial (pues los símbolos de una lengua son susceptibles de diferentes grados de movilidad) por la "sustituibilidad del enunciador". Dicho de otro modo, la fijación de la referencia en cada mensaje constituye una selección obligatoria, reguladora de la comunicación misma. "En efecto, la referencia a la enunciación no es del mismo orden que las referencias propiamente semánticas. La enunciación no se encuentra localizada 'dentro' del mundo del que se habla... El 'Ego del anclaje' es una condición de posición de los objetos y de los hechos del mundo, y una invariante con respecto a los mensajes... el 'Ego del anclaje' cesa en cuanto tal de funcionar como objeto del mundo del que se habla, aunque su portador ocasional sea evidentemente uno de ellos".³⁷ Es decir, en el intercambio verbal, el sujeto de la enunciación, más que otro objeto ubicado en el marco espacio-temporal por sus relaciones con otros objetos, es el punto de referencia para situar al resto de los objetos de los que se habla. Del "Ego del anclaje" no se habla: es un "punto", es el "origen" del sistema de coordenadas espacio-temporales ocupado por el hablante.

Granger sostiene que esta interpretación de la "función de anclaje" corresponde a la posición sostenida por Wittgenstein en el Cuaderno Azul. Wittgenstein afirma que "La palabra 'yo' no quiere decir la misma cosa que L.W., ni quiere decir la misma cosa que la expresión: la persona que habla ahora. Pero esto no significa que 'L.W.' y 'yo' quieran decir dos personas diferentes. Todo lo que esto significa es que estas palabras son instrumentos diferentes dentro de nuestro lenguaje."³⁸ A reserva de regresar sobre el tema más abajo, desco afirmar que hay una diferencia fundamental con el tratamiento que le da Wittgenstein al "yo" en el Cuaderno Azul. En éste, como se sabe, Wittgenstein distingue al "yo" como sujeto del "yo" como objeto. En el primer caso la palabra 'yo' es sujeto de enunciados como 'tengo sueño' o 'me duele la cabeza', en cambio en el segundo caso, es el sujeto de enunciados como "mido 1.64m" o "tengo los ojos café". De los primeros no tiene sentido preguntar por un sujeto, preguntar si el sujeto que emite el enunciado es al mismo tiempo el objeto que pasa por determinado estado; en tanto que, de los segundos sí, sí tiene sentido preguntar por la correspondencia entre el sujeto que habla y el objeto a que hace referencia. Ahora bien, de acuerdo a lo señalado por Granger, estos enunciados están igualmente anclados, pues ambos están en primera persona. Y, ya que una de las características de los enunciados anclados

es que hacen referencia a la enunciación y no a un objeto, en este caso al "yo", cabría preguntarnos cuál(es) sería(n) el(los) criterio(s) para determinar su valor de verdad y su modo de significación. Quizá parte de la respuesta esté en que el "fenómeno" de anclaje, en tanto que posición privilegiada de un centro de perspectiva, expresa una condición no empírica de la comunicación completa de una experiencia y de esta característica se deriva la movilidad y la capacidad de los símbolos de anclaje para funcionar como deicticos, es decir, como indicadores de un fragmento de experiencia del locutor. Esto es el "anclaje" fija la referencia y esto es lo que hace posible la auto-referencia (el yo-objeto de Wittgenstein); pero además el uso de los símbolos de anclaje se caracteriza por la sustituibilidad del enunciante ("shifting") lo que hace posible su función deíctica pues "muestran" el mundo del locutor (el yo-sujeto de Wittgenstein).

6. Panorama sintético

Hemos visto que Granger caracteriza minuciosamente a la lengua como el objeto estructural y abstracto de una ciencia: la lingüística. Hasta ahora he tratado de hacer ver que él insiste en que el estudio completo del fenómeno de la comunicación lingüística va más allá de sus consideraciones abstractas, si bien esto constituye el objeto de estudio de otras ciencias como la psico-lingüística y la socio-lingüística. En otras palabras, la lengua constituye el objeto "completo" de una ciencia, pues posee en sí misma los rasgos que condicionan y determinan estructuralmente la ejecución del habla. Además, por esta razón se funden en este trabajo la labor del epistemólogo de la lingüística con la del lingüista propiamente dicho, y que consiste, básicamente, en determinar las condiciones de posibilidad de la comunicación y en determinar, consecuentemente, las condiciones de posibilidad de la simbolización.

Como ya se dijo, para Granger, la lingüística no sólo es una ciencia paradigmática dentro de las ciencias humanas -dada la rigurosidad con la que ha empezado a delimitar su objeto sin desprenderlo de su riqueza en cuanto producto de la actividad humana- sino que también lo es para el epistemólogo, quien, siendo un teórico de la representación simbólica constituida por los lenguajes científicos, viene a resolver el problema fundamental de las condiciones de esta representación al examinar las lenguas naturales. Al tratar de resolver este problema central, Granger se ve llevado a postular la idea de "universales" del lenguaje, a los que concibe como condiciones de existencia de toda lengua posible "en tanto que sistema simbólico" particular de comunicación. Así, en la búsqueda de los "universales" inscribe lo que él denomina "proto-lógica". Le llama así pues las restricciones de tipo lógico operan sobre un lenguaje ya

estructurado; en cambio, determinar las condiciones de la expresión lingüística equivaldría a un momento lógico anterior, que no es más que esclarecer las condiciones de la simbolización. "Nunca se ha demostrado que la estructuración manipuladora, embrión de los sistemas lógicos, ...se realice 'independientemente' de la adquisición de un lenguaje. Los datos experimentales muestran, por el contrario, su simultaneidad... (la lógica es una) estructuración de un lenguaje y no... una estructuración 'directa' de un comportamiento manipulador".³⁹ Para Granger esto no implica que no se admitan condicionantes *a priori* del funcionamiento de una lengua, pero éstas no son reglas o prohibiciones propiamente lógicas, pues se sitúan en otro nivel. Con esto quiere decir Granger que el lingüista debe analizar los modos de funcionamiento de las referencias simbólicas y la naturaleza de los objetos que introducen, para así determinar las condiciones más primitivas de la simbolización de las lenguas naturales; y se trata en efecto de una proto-lógica, porque los requisitos lógicos no pertenecen al fondo universal de las condiciones de la expresión lingüística, pues ésta los precede. Por último, es sin duda el carácter trascendental de su investigación lo que le hace afirmar que una teoría lingüística sólo puede prever "hechos estructurales" y no "acontecimientos" en sentido estricto, si consideramos que el acento se pone en las condiciones que hacen posible la experiencia lingüística.

La segunda parte de este trabajo está dedicada a examinar, tanto directa como indirectamente la concepción del lenguaje elaborada por Granger, en especial lo que se refiere al papel que le asigna al "ego" del anclaje en el esclarecimiento de las condiciones de la significación de las expresiones lingüísticas, así como algunas de sus consecuencias más interesantes, como lo es el efecto de estilo.

- 1 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, Editions Klincksieck, Paris (1979), p.13
- 2 Ibid. p.13
- 3 Diferencia que esclarezco más abajo.
- 4 Ibid. p.13
- 5 Ibid. p.98
- 6 Ibid. p.9
- 7 Granger, Gilles-Gaston, Pensée Formelle et Sciences de l'Homme, Aubier, Editions Montaigne, Paris (1960), p.8
- 8 Ibid. p.213
- 9 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.151
- 10 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.9
- 11 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.98
- 12 Saussure, Ferdinand de, en Gilles-Gaston Granger, Langages et Epistémologie, op. cit., p.151
- 13 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.151
- 14 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.109
- 15 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.103
- 16 Aunque S. Kripke nos aclara que "...gente más sofisticada matemática y filosóficamente sabe que un número indefinido de reglas ...son compatibles con cualquier segmento inicial finito. Por lo que si el detector me apremia para que responda, después de 2, 4, 6, 8,... con 'el' único número apropiado que sigue, la respuesta adecuada es que tal número único no existe, ni hay una secuencia infinita única (una única regla determinada) que prolongue a la secuencia dada." Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado, UNAM, México (1989), p.26
- 17 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.110
- 18 Granger, Gilles-Gaston, Pensée Formelle et Sciences de l'Homme, op. cit., p.203
- 19 Lyons, John, Introducción en la Lingüística Teórica, Edit. Teide, Barcelona (1977), pp.73-74
- 20 Granger, Gilles-Gaston, Pensée Formelle et Sciences de l'Homme, op. cit., p.36
- 21 Confr. ibid. p.193
- 22 Morris, Charles W., Fundamentos de la Teoría de los Signos, Paidós, Serie Comunicación, Barcelona, (1985)
- 23 En Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.
- 24 Ibid. p.151
- 25 Searle, John R., Actos de Habla. Ensayo de Filosofía del Lenguaje, Ed. Cátedra, Madrid (1980), pp.42-43
- 26 Ibid. p.43
- 27 Granger, Gilles-Gaston, Langages et Epistémologie, op. cit., p.163
- 28 Lyons, John, Introducción en la Lingüística Teórica, op. cit., p.90
- 29 Granger, Gilles-G, Langages et Epistémologie, op. cit., p.134
- 30 Ibid. p.135
- 31 Ibid. p.167
- 32 Ibid. p.168
- 33 Ibid. p.170
- 34 Ibid. p.170
- 35 Ibid. p.171
- 36 Ibid. p.172
- 37 Ibid. pp.174-175
- 38 Wittgenstein, Ludwig, "Blue Book", pp. 66-67, citado en Granger, Gilles-G, Langages et Epistémologie, op. cit., p.175
- 39 Ibid. p.189

CAPITULO II

EL LUGAR DEL "YO" EN NUESTRO ESQUEMA CONCEPTUAL

1. Introducción

Como vimos en el capítulo anterior, Granger apunta a varios elementos de la lengua que **explican** el acto de comunicación. En particular, se destaca la función que cumple el "ego" del anclaje como condición *a priori* de la posibilidad de comunicarse. Sobre esto hay que intentar ser claros al máximo: para Granger, el ego del anclaje, más que un objeto entre otros, es la condición de la posición de los objetos del mundo: desde esta posición se ordenan respecto a algo que es considerado como el origen de las coordenadas espacio-temporales. El ego es este origen. Ahora bien, dado que el ego goza de una posición privilegiada (pues es a partir de esta perspectiva que se ordena el resto de objetos de los que se habla), es inevitable encontrar en cada acto de enunciación características propias del enunciante, los cuales se expresan a través de signos de anclaje como 'yo', 'tú', los demostrativos y los tiempos verbales.

Una de las características que permite fijar las referencias, desde la perspectiva del ego del anclaje, es la invariancia de éste respecto a los mensajes. Aunque Granger no agota el tema del anclaje en Langages et Epistémologie, sí hace un número suficiente de afirmaciones como para poder confrontar su visión acerca del papel del "yo" en el acto comunicativo con posturas alternativas. Un caso particularmente interesante en este sentido es el de Individuals, de P.F. Strawson. Para efectos de aclaración de la posición global de Granger, la confrontación de sus respectivas concepciones será, sin duda, útil.

No estará de más decir desde ahora que los objetivos específicos de Granger y de Strawson son *ab initio* distintos. El primero se propone determinar las condiciones que hacen posible la comunicación, en tanto que el segundo se propone describir la estructura "real" de nuestro pensamiento acerca del mundo. Sin embargo, puede afirmarse, por dos razones, que tienen varias cosas en común. La primera es que ambos toman el intercambio oral entre hablante y oyente como el objeto de estudio cuyo análisis les conduce a sus respectivas conclusiones. "Entre las clases de expresiones que, como hablantes, usamos para referirnos a particulares hay algunas cuya función estándar, en las circunstancias de su uso, es permitir al oyente identificar el particular que está siendo referido. Expresiones de estas clases incluyen algunos nombres propios, algunos pronombres, algunas frases descriptivas que empiezan con el artículo definido y expresiones compuestas de éstas. Cuando un hablante use tal expresión para referirse a un particular, diré que hace

una 'referencia identificadora' del particular... cuando un hablante hace una referencia identificadora de un particular y el oyente, gracias a esto, identifica el particular referido, entonces diré no sólo que el hablante hace una referencia identificadora sino que también 'identifica' a ese particular. Así tenemos un sentido de 'identificar' del oyente y del hablante."¹ Podría, pues, decirse que, según Strawson, es el intercambio "cara a cara" lo que contiene todos los elementos indispensables para explicar las condiciones que hacen posible la comunicación.

Por otra parte, Granger y Strawson coinciden en que ambos se proponen realizar una indagación trascendental, es decir, se proponen esclarecer las condiciones que hacen posible la comunicación. Parte de mi objetivo es, precisamente, contrastar las diversas posiciones respecto a este problema. Por lo pronto podemos afirmar que, en el caso de Granger, se trata de fundar la intersubjetividad de la comunicación en tres elementos comunes a los interlocutores: la estructura sintáctica, el tema del que se habla y los elementos pragmáticos de la lengua: lo ilocutivo y el anclaje. En el caso de Strawson se trata de fundar la intersubjetividad comunicativa en el hecho de que el esquema conceptual, esto es, la manera como inevitablemente pensamos el mundo, es común a los interlocutores. Veamos ahora rápidamente cómo desarrolló este último sus ideas a este respecto.

2. Identificación y Re-identificación de particulares. Condiciones del esquema conceptual

Es claro que para Strawson no es simplemente un feliz accidente el que frecuentemente seamos capaces de identificar a los particulares que entran en nuestro discurso, sino que esta posibilidad de identificarlos parece ser una condición necesaria para poder pensar y hablar en lo absoluto. "Porque ¿qué podríamos querer decir al pretender reconocer la existencia de una clase de cosas particulares y hablarnos uno a otro acerca de los miembros de esta clase, si calificáramos la pretensión añadiendo que es en principio imposible para cualquiera de nosotros hacer entender a cualquier otro de qué miembro o miembros de esta clase se está hablando en cualquier ocasión?"² Así que para dar cuenta de la realidad de la comunicación, Strawson se propone estudiar la estructura general de nuestro esquema conceptual y ello lo lleva a ocuparse del problema de la identificación y re-identificación de los "particulares" porque, independientemente de lo que sean la mente y el pensamiento, es en términos de ellos que "pensamos". El se plantea, pues, esta cuestión como sigue: ¿Qué particulares son identificables sin depender de la identificación de otros particulares? A estos particulares independientes Strawson los llamará "básicos". "Para todos los particulares en el espacio y en el tiempo, no sólo es plausible pretender,

sino que es necesario admitir, que hay tan sólo un sistema: el sistema de relaciones espaciales y temporales en el que cada particular está relacionado de manera única con cada otro... Porque por identificación demostrativa podemos determinar un punto de referencia común y ejes comunes de dirección espacial; y con éstos a nuestra disposición tenemos también la posibilidad teórica de una descripción de cada particular, en el espacio y en el tiempo, en tanto que relacionado de manera única con nuestro punto de referencia. Quizá no todos los particulares están tanto en el tiempo como en el espacio. Pero es al menos plausible asumir que cada particular que no lo esté, está relacionado de manera única... con alguno que sí lo está."³ Así, pues, para Strawson la primera condición para hacer una identificación es que el oyente pueda "localizar directamente" el particular referido, es decir, que pueda discriminarlo por algún medio sensible. A esta identificación la llama "demostrativa" y finca en ésta la identificación "no-demostrativa". Para él, pues, "toda descripción identificadora de particulares puede incluir, en última instancia, un elemento demostrativo".⁴ En este punto, Strawson se acerca mucho a la posición desarrollada por Russell en Los Problemas de la Filosofía, según el cual "Todo nuestro conocimiento, lo mismo el conocimiento de cosas que el de verdades, se funda en el conocimiento directo" (acquaintance).⁵ Que las posiciones son similares es algo obvio: para Russell el conocimiento directo es inmediato y, por lo tanto, independiente de cualquier otro conocimiento -(como el conocimiento por descripción)- y del cual constituye su base. Hay, no obstante, diferencias inmensas entre ellos. Lo que según Russell es conocido directamente o inmediatamente son los datos de los sentidos y de la memoria por una parte, y los universales o "ideas abstractas" por la otra, y él explícitamente afirma, por razones bien conocidas, que "entre los objetos de los cuales tenemos un conocimiento directo no hemos incluido los objetos físicos (como opuestos a los datos de los sentidos) ni las mentes de las otras personas".⁶ Aquí hay diferencias fundamentales con la propuesta de Strawson. Examinemos esta última un poco más en detalle.

Es cierto que el elemento sensible es indispensable para la identificación de los particulares básicos, tanto para Russell como para Strawson, pero mientras que para el primero ello se traduce en un tener conciencia de lo percibido, para el segundo se trata de una relación espacio-temporal que tiene como eje a la persona que hace la identificación. Russell sostiene que el conocimiento directo del contenido de nuestra mente es "como de una 'auto-conciencia'; pero esto no es, naturalmente, la conciencia de nosotros 'mismos'; es la conciencia de pensamientos y sentimientos particulares... aunque el conocimiento directo de nosotros mismos parece 'probable', no es prudente afirmar que sea indudable."⁷ La diferencia entre Russell y Strawson no radica únicamente en que los objetos conocidos lo son "por descripción" o

directamente, pues para ambos es en general indispensable saber algo acerca del objeto en cuestión para identificarlo. La diferencia estriba más bien en la naturaleza de los objetos considerados como "básicos": para Russell estos son *sense-data*; para Strawson, cuerpos materiales. De ahí que la crítica de Strawson se centre en dos puntos: 1) el rechazo de la idea de que los *sense-data* pueden explicarse independientemente de las identidades de las personas que los tienen y 2) la tesis de que un esquema de puros *data* no permite la identificación y la re-identificación de sus objetos.

3. Nuestro esquema conceptual es algo "dado"

Strawson reconoce que en la práctica muchas veces no relacionamos "explícitamente" con nosotros a los particulares de los que hablamos, pero esto sólo pone de relieve nuestra confianza cognitiva, porque en "las circunstancias de una conversación, el conocimiento mutuo de los antecedentes de cada participante, en general son tales que mucho puede tomarse como dado".⁸ Esto "dado" no es otra cosa que la "estructura de nuestro conocimiento del mundo y su historia" y en este sentido, puede a ésta considerarse una estructura sintética *a priori*. Aquí Strawson coincide con Kant, quien en la Crítica de la Razón Pura, afirma "Podemos, efectivamente, conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas, antes de (cualquier) experiencia, simplemente por referencia a las condiciones formales bajo las cuales cualquier cosa es determinada como objeto dentro de la experiencia, y por eso se puede hacerlo así completamente *a priori*. Pero aun así, esto es posible sólo con relación a la experiencia y dentro de sus límites... Nuestro conocimiento de la existencia de las cosas alcanza, entonces, solamente hasta allí donde la percepción y su anticipación, de acuerdo con las leyes empíricas, puede extenderse."⁹ En otras palabras, nuestro conocimiento de la realidad está determinado necesariamente no sólo desde el punto de vista lógico, por lo que es posible, sino también desde el punto de vista empírico, por lo que es pensable.

4. El conocimiento del propio lugar, base de la identificación de los particulares

Desde la perspectiva de Strawson, en general, para que el oyente pueda identificar un particular tiene que conocer algún hecho individualizador acerca del mismo, es decir, tiene que saber que tal y tal cosa es verdadera de ese particular y no de ningún otro. Para que ello pueda ser el caso, habría que admitir de cada uno de nosotros, dice Strawson, que poseemos "una estructura unificada de conocimiento de particulares en la que nosotros mismos y, usualmente, nuestros alrededores inmediatos tienen su lugar, y cada elemento de la cual (de la estructura) está

relacionado de manera única con cada otro y por lo tanto con nosotros mismos y nuestros alrededores... Es una verdad necesaria que cualquier nuevo particular que conozcamos esté conectado de alguna manera identificadora con la estructura".¹⁰ Podemos volvernos sofisticados y sistematizar la estructura con calendarios, mapas, sistemas de coordenadas; "pero el uso de tales sistemas resulta, fundamentalmente, en conocer nuestro propio lugar dentro de ellos...".¹¹ Como veremos, este conocimiento, aunque derivado, es el que permitirá explicar la individuación en la identificación de particulares.

De este hecho, esto es, del hecho de que conocemos nuestro propio lugar dentro del sistema, deriva Strawson la poca plausibilidad de la idea de que nunca podamos estar seguros de que no haya otra red exactamente igual a la empleada para describir un particular determinado. Creer esto es "subestimar el hecho de que nosotros, los hablantes, los usuarios de los sistemas temporales y espaciales, tenemos nuestro propio lugar en ese sistema y conocemos ese lugar; que nosotros mismos, y por lo tanto, nuestro entorno inmediato, proveemos un punto de referencia que individualiza la red y así ayuda a individualizar a los particulares localizados dentro de la red."¹² De manera que el principio de individuación reside finalmente (en parte por lo menos) en el conocimiento que tenemos de nosotros mismos como punto de referencia.

5. Las palabras de "expresión-centrada" no se refieren a algo privado

Un error similar al de creer que existe la posibilidad de que haya una pluralidad de sistemas espacio-temporales, externos al "yo", cometen inevitablemente quienes suponen que palabras como 'aquí', 'ahora', 'este' y todas las palabras de "expresión-centrada" se refieren a algo privado y personal. "Tales filósofos se privan a sí mismos de un punto de referencia público haciéndolo privado. Son incapaces de admitir que estamos dentro del sistema, porque piensan que... cada uno tiene su propio sistema dentro de él."¹³ Pero, y esto es muy importante, rechazar esta privacidad no implica rechazar, dice Strawson, que 'aquí', 'ahora', 'este', 'yo', 'tú' le sirven a uno para indicar a otros con quién estoy, de qué estoy hablando, etc. Este carácter es precisamente lo que permite a Granger denominarlas expresiones 'deícticas', pues son indicativas de las vivencias del enunciante. Strawson, por su parte, sostiene que lo que estas expresiones, en ocasiones por lo menos, permiten al enunciante es referirse a sí mismo. Aquí hay un acuerdo importante con Granger porque lo que Strawson llama palabras de 'expresión-centrada' no son más que los símbolos de 'anclaje' de Granger, una de cuyas funciones es, como ya lo señalé, la de "mostrar" lo individual y privado.

6. Las "recurrencias cualitativas", base de "lo mismo"

Strawson parte de un hecho incuestionable, que es el uso que hacemos de este sistema conceptual (espacio-temporal) único en el que cada particular se relaciona con cada otro directa o indirectamente. Pero ¿cuáles son las condiciones que hacen este sistema posible? Una de las condiciones es, obviamente, que seamos capaces de "re-identificar" particulares. Strawson distingue la identificación referencial (o de hablante oyente) de la re-identificación, pero en ambos casos se trata de identificar algo como "lo mismo". Los criterios de re-identificación de objetos son indispensables para operar con un único sistema referencial, porque "No podemos ligar una ocasión con otra a menos de que, de ocasión en ocasión, podamos re-identificar elementos comunes a diferentes ocasiones".¹⁴ Es decir, para dar cuenta de los hechos debemos apoyarnos en las "recurrencias cualitativas", puesto que no podemos observar en ningún momento ni el todo de la estructura espacial, ni podemos observar ninguna parte del sistema referencial de manera continua. Tampoco ocupamos una posición fija dentro de él. Así que es una "condición" del uso de un sistema referencial único el que sea incuestionable nuestra capacidad de identificar y re-identificar particulares en al menos algunos casos de observación no-continua.

6.1 Invalidación de la posición escéptica

Esta discusión en torno a la re-identificación es interesante e importante porque le permite a Strawson invalidar la posición del escéptico. De acuerdo con él, si suponemos que nunca establecemos la identidad de particulares en los casos de observación no-continua, entonces para cada nueva porción de observación tendremos la idea de un nuevo y diferente sistema espacio-temporal, totalmente independiente de cualquier otro, y sería esta independencia precisamente lo que dotaría de sentido a la pregunta de si un elemento de un sistema es el mismo de otro sistema. Pero una pregunta así tiene sentido sólo si los dos "sistemas" son partes de uno solo, esto es, si están conectados o forman parte de uno y el mismo sistema. El escéptico, dice Strawson, "...pretende aceptar un esquema conceptual, pero al mismo tiempo rechaza calladamente una de las condiciones de su empleo."¹⁵ Esta condición es precisamente nuestra capacidad de re-identificar particulares. Los "particulares" del escéptico son en cambio, dado el planteamiento de Strawson, inidentificables y por consiguiente inservibles para constituir la base de un esquema conceptual.

7. Los particulares básicos son los cuerpos materiales

Hemos hablado mucho de particulares, identificación, etc., pero no hemos especificado cuáles son estos particulares ni cuáles son sus características. Para Strawson los particulares básicos son una clase o categoría de particulares a los que sería imposible no hacer referencias identificadoras para identificar particulares de otras clases, fueren las que fueren esas otras clases. En cambio, es posible no hacer referencia a otros particulares para identificar a los particulares básicos. Otra manera de distinguir este tipo de particulares es la siguiente: "Los únicos objetos que pueden constituirlos (la estructura espacio-temporal de cuatro dimensiones, que es la nuestra) son aquéllos que pueden conferirle, sobre la base de las propias, sus características fundamentales. Esto es, deben ser objetos tri-dimensionales con alguna duración a través del tiempo. También deben ser asequibles a aquellos medios de observación que tenemos; y, ya que tales medios son estrictamente limitados en poder, deben tener, colectivamente, suficiente diversidad, riqueza, estabilidad y duración para hacer posible y natural precisamente aquella concepción de una sola estructura unitaria que poseemos. De las categorías de objetos que reconocemos sólo aquéllos satisfacen estos requisitos que son o poseen los cuerpos materiales -en el sentido amplio de la expresión. Los cuerpos materiales constituyen la estructura."¹⁶ Esta concepción unitaria en cambio no dependería, para Granger, de las características de los particulares básicos, sino de su organización a partir del "ego" del anclaje. Esto es, la posibilidad de identificar y re-identificar particulares no es posible sino porque hay un solo punto de referencia que es el "ego" y no el "yo", porque finalmente el "yo" es un particular más y, sobre todo, no son las características físicas del "yo" las que lo hacen ser ese eje central, sino su papel lingüístico que consiste en ser la fuente de la enunciacón.

8. Los *sense-data* no son básicos

Es importante observar que para Strawson si a algo podemos llamar "lo dado", este algo es el esquema conceptual de objetos particulares. De él se deriva el carácter básico de esos particulares que llamamos 'cuerpos materiales', puesto que sus elementos son los propiamente identificables. Pero, para no quedarse en una argumentación abstracta, Strawson examina un caso paradigmático de dependencia en cuanto a la identificabilidad: el caso de los "particulares privados", esto es, grupos de sensaciones, eventos mentales, *sense-data*, etc. Lo que él intenta mostrar es que la clase de particulares de la que dependen es, aparte de la de cuerpos, la de las personas. "Los principios de individuación de tales experiencias esencialmente se transforman en las identidades de las personas a cuyas historias pertenecen."¹⁷ Esto es, la inmediatez de los

sense-data no puede conferirles el carácter de particulares básicos, pues su identificación depende de identificaciones previas, viz., las de las personas que tienen las experiencias. No hay manera de identificar las sensaciones, o las emociones, o los sentimientos, si no los identificamos como la expresión de la vida interior de las personas. Y no hay manera de que las personas expresen esa vida interior si no han aprendido a hacerlo. Esto es de consecuencias nada desdeñables pues Strawson hace depender la posibilidad de identificar las experiencias privadas de dos condiciones, a saber, el reconocimiento de que la persona que las tiene es parte de la comunidad (tiene una historia); y el reconocimiento de que para comunicar esas experiencias se emplea un lenguaje común.

9. Dos tipos de frases demostrativas

Es interesante la distinción que Strawson hace entre frases identificadoras demostrativas como "este árbol", que se refieren a objetos "públicos", y las frases demostrativas que se refieren a las experiencias privadas como "este dolor es terrible". Las primeras no necesitan de la referencia a una persona particular para tener su fuerza identificadora, ya que les es esencial tan sólo que el contexto sea tal que permita que el acto referencial sea repetible y público. En cambio las segundas sí necesitan de la auto-referencia, o de la referencia implícita para lograr su fuerza identificadora. En este segundo caso, las frases demostrativas sí tienen una función indicativa de una experiencia privada. Aquí cabría preguntarle a Strawson si el enunciado que se refiere a una experiencia privada cobra sentido porque se hace referencia implícita a una persona, o más bien cobra sentido porque **es** una persona quien lo emite.

10. Diferencias entre "individual" y "privado"

La distinción entre frases demostrativas que remiten a experiencias privadas y las que no lo hacen es crucial pues, e.g., Granger deriva de la posición privilegiada del "yo" en el acto de enunciación el carácter deficiente de las expresiones "ancladas", de tal manera que desde su perspectiva cualquier expresión de este tipo exhibe algún rasgo del enunciante. Así que, aunque las experiencias sean individuales, no son privadas, pues cada uno de nosotros goza de la misma posición trascendental gracias a la cual se ordena el sistema de referencia de particulares. No es que haya tantos sistemas como "yos", sino un solo sistema (en términos de Strawson) "centrado" o (en los de Granger) "anclado" en múltiples individuos.

Es importante observar que Strawson quiere eliminar el supuesto carácter "básico" de las experiencias privadas al hacerlas depender de

otros particulares que si son básicos, (como los cuerpos materiales); pero al hacer esto, él no pretende cancelar su otro carácter, viz., su ser privadas. Sin embargo, si entendemos por 'privado' aquello de lo que no se puede dar cuenta por y para los demás, en oposición a lo público, que es de lo que sí se puede dar cuenta, entonces no tiene caso mantener la distinción una vez que se ha demostrado que lo privado, más que privado es individual y que sólo en relación con lo público puede darse. En este punto la posición de Strawson estaría expuesta a la crítica. En contraste con Strawson, Granger se refiere a las vivencias del sujeto como expresables en las modalidades pragmáticas de la enunciación (de manera que ésta refleja un individuo, mas no una vida privada) y es en la condición *a priori* del anclaje que reside la "publicidad" de la vida individual.

11. El carácter primitivo del concepto de 'persona'

Strawson nos invita a reflexionar en torno a los modos en que ordinariamente hablamos de nosotros mismos y de lo que nos adscribimos. Nos adscribimos acciones, intenciones, sensaciones, pensamientos, sentimientos, ubicación, actitudes, características físicas como altura, color, forma, peso, etc. Su idea es que los estados o experiencias deben su identidad como particulares a la identidad de la persona de la cual son estados o experiencias. Por otra parte, él sostiene que una "condición necesaria" para la auto-adscripción de estados de conciencia, experiencias, etc., es que uno también pueda adscribirlos a otros individuos diferentes de uno mismo. Según Strawson, sería imposible fincar esta condición de adscripción de estados o cualidades a otros partiendo únicamente de la posibilidad de hacerlo en el caso de uno mismo porque si se trata de adscribir experiencias privadas, no tiene caso decir que son de uno, ni tampoco podemos decir que la experiencia privada es de otro. No hay posibilidad de adscribir estados de conciencia a otros si sólo los identificamos como sujetos de experiencia o poseedores de estados de conciencia. "Lo que tenemos que reconocer para empezar a liberarnos de estas dificultades, es el carácter primitivo del concepto de persona. Lo que quiero decir mediante el concepto de una persona es el concepto de un tipo de entidad tal que tanto los predicados que adscriben estados de conciencia como los predicados que adscriben características corpóreas... son igualmente aplicables a un solo individuo de ese tipo único".¹⁸ Esto es, de entre los particulares básicos que son los cuerpos materiales, las personas se distinguen por su capacidad de auto-adscripción y adscripción a otros de estados de conciencia. Esto permite replantear los problemas.

11.1 Los predicados-P

Por lo dicho hasta aquí, puede verse que el concepto de persona, resulta ser para Strawson lógicamente anterior al de conciencia, mente, etc. Strawson llama a los predicados que se adscriben a las personas 'predicados-P' y es característico de éstos el que puedan adscribirse a otros con base en criterios de conducta. Estos criterios de conducta son innecesarios cuando se trata de una auto-adscripción. Aprender a usar estos predicados es aprender a usarlos en sus dos aspectos. Huelga decir que esta distinción entre primera y tercera persona respecto a la auto-adscripción y a la adscripción a otros de predicados-P (sensaciones, emociones, sentimientos, etc.) ya está presente en las Investigaciones Filosóficas, a propósito e.g., de las sensaciones: "tiene sentido decir acerca de otras personas que dudan de si tengo dolor; pero no decirlo acerca de mí mismo"¹⁹ porque, entre otras razones, no necesito identificar mis sensaciones mediante criterios y no los necesito porque yo no **describo** mis sensaciones, yo las expreso. "¿Cómo aprende un ser humano el significado de los nombres de sensaciones? - de la palabra 'dolor' por ejemplo. Aquí está una posibilidad: las palabras están conectadas con las expresiones primitivas, naturales, de la sensación y son usadas en su lugar. Un niño se lastimó y llora; y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y, más tarde, oraciones. Se enseña al niño nueva conducta de dolor".²⁰ Como puede observarse, la aclaración de Wittgenstein se remite a un aprendizaje, el aprendizaje de un comportamiento que incluye a las acciones lingüísticas. Strawson por su parte, hace énfasis en el aprendizaje de una distinción lingüística fundamental respecto al uso de lo que él denomina 'Predicados-M' y 'Predicados-P'. "El primer tipo de predicado consiste en aquéllos (predicados) que también se aplican apropiadamente a los cuerpos materiales a los que ni soñaríamos en aplicar predicados que adscriben estados de conciencia... El segundo tipo consiste en todos los otros predicados que aplicamos a las personas"²¹. Ahora bien, esta distinción que nos sirve para caracterizar a las personas como aquellos cuerpos materiales a los que adscribimos estados de conciencia, no nos serviría gran cosa si no contáramos con los criterios adecuados para predicar con éxito estos estados de conciencia a las personas que no son uno mismo.

A este respecto creo que hay dos puntos muy importantes rescatados por Strawson. El primero es que uno aprende a expresarse en primera y tercera persona, y esta distinción está marcada de tal manera que es gramaticalmente inaceptable decir "Yo siento" o "El siento". No hay manera por así decirlo, de acortar distancias. El segundo es que como bien lo vio Wittgenstein las expresiones en tercera persona

necesitan de criterios de identificación y las expresiones en primera persona, no. Pero además, el criterio de adscripción de estados de conciencia a otros no es el de la propia experiencia, sino al revés. Es porque podemos adscribirles a otros sensaciones, sentimientos, etc., que nos los podemos adscribir a nosotros mismos y la explicación de esto reside en el modo como estas expresiones se enseñan. No es que primero experimente en otros, para luego identificar esa misma experiencia en mí. Lo que sí sucede es que aprendo a aplicar predicados-P a otros como a mí, sobre la base de mi identificación con ellos como personas.

12. Conclusión comparativa con G. Granger

Llegamos ahora al punto en el que la conexión con Granger se hace más clara. La palabra 'yo', dice Strawson, no se refiere a un sujeto puro, pero esto no implica que no se refiera a nada. 'Yo' se refiere a algo, porque yo soy una persona entre otras. Cuando hemos reconocido lo primario del concepto de persona y el carácter único de los predicados-P, todavía podemos preguntarnos qué es lo que hace inteligible el que tengamos este concepto de persona. La respuesta de Strawson es que es más fácil comprender cómo podemos vernos unos a otros como personas si pensamos primero en el hecho de que inter-actuamos unos con otros y de acuerdo con una naturaleza humana común. En otras palabras, es más simple dar cuenta de nuestra experiencia apelando a una estructura conceptual común, i.e., si nos consideramos parte de un conjunto homogéneo de individuos y no como constituyendo cada uno algo radicalmente diferente de todos los demás. El argumento parece ser, pues, de simplicidad: si todos somos cuerpos materiales y tengo criterios para distinguir entre éstos a los que son personas, ¿en qué contribuiría esclarecer de dónde viene el concepto de persona si éste se funda simplemente en nuestra naturaleza?

Podemos ya comparar de manera global las posturas de Granger y de Strawson. Para empezar podemos constatar que ambos parten de algo "dado", sólo que eso "dado" es diferente en cada caso. En el caso de Granger, lo dado es un sistema de coordenadas espacio-temporales que se caracteriza por poscer como su origen al sujeto de la enunciación, o como dice Granger, al Ego del anclaje. Qué sea ese ego es algo acerca de lo cual no dice nada aparte de presentarlo como una condición trascendental del habla. Hasta aquí hay alguna coincidencia, puesto que Strawson parte también de un esquema de cuatro dimensiones. No obstante, para Strawson el sujeto de la enunciación es un particular más entre el resto de particulares. Este "sujeto de la enunciación" se caracteriza más por el tipo de predicados que se le pueden adjudicar que por la posición determinante que pudiera ocupar en el mundo de

particulares. Ambos pensadores coinciden, de alguna manera, en que el sujeto de la enunciación juega un papel determinante, sólo que el ego del anclaje es una condición *a priori* de la comunicación, en tanto que el concepto de persona de Strawson, aunque "primitivo", no es *a priori*, pues se funda, en tanto denota un cuerpo material con capacidad de auto-referencia, en otro concepto que es el de 'cuerpo material', el cual tampoco es *a priori*.

A pesar de las coincidencias señaladas, obsérvese que Strawson y Granger difieren en el peso que confieren al sujeto de la enunciación. Mientras Granger hace depender la explicación del sentido de nuestras expresiones de una perspectiva privilegiada, esto es, la del ego, y hace de la expresión lingüística un medio para individualizar o subjetivizar al mundo (pues el Ego es una condición de la posición de los objetos y esta condición es indispensable para expresar nuestras vivencias), Strawson "despersonaliza" a la enunciación. Nuestras expresiones no cobran sentido, o un sentido y no otro, por el punto de referencia que ocuparía el sujeto, sino porque pueden aterrizar finalmente en una relación espacio-temporal entre cuerpos materiales. Esta diferencia explica también las posiciones diversas respecto a lo que 'yo' denota. Para Strawson, el referente de 'yo' es una **persona**, un particular al que se pueden adscribir tanto los predicados-P (que se refieren a estados de conciencia) como los predicados-M (que se refieren a estados físicos); en cambio, para Granger el Ego es una condición *a priori* del referir y no denota más que una posición, aunque el portador ocasional de esta posición sea un objeto del mundo, o inclusive, en términos de Strawson, una persona.

- 1 Strawson, P.F., Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, London, Methuen and Co. Ltd. (1959), p.16
- 2 Ibid., p.16
- 3 Ibid., pp.22-23
- 4 Ibid., p.22
- 5 Russell, Bertrand, Los Problemas de la Filosofia, Nueva Colección Labor, Barcelona (1978), p.48
- 6 Ibid., p.51
- 7 Ibid., p.50
- 8 Strawson, P.F., Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, op. cit., p.24
- 9 Kant, Emmanuel, Kant's Critique of Pure Reason, pp.242-243
- 10 Strawson, P.F., Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, op. cit. p.24
- 11 Ibid., p.25
- 12 Ibid., p.30
- 13 Ibid., p.30
- 14 Ibid., p.32
- 15 Ibid., p.35
- 16 Ibid., p.39
- 17 Ibid., p.41
- 18 Ibid., pp.101-102
- 19 Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations, Basil Blackwell Publisher Ltd. (1984), Great Britain, 246
- 20 Ibid., 244
- 21 Strawson, P.F., Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, op. cit., p. 104

CAPITULO III

EL CONCEPTO DE PERSONA SEGUN A.J. AYER

1. Introducción

Como podrá observarse, el esclarecimiento de la postura de Strawson respecto al lugar que ocupa el "yo" dentro de nuestro sistema conceptual nos llevó a establecer una coincidencia relevante entre este último y Granger, pues ambos filósofos realizan una indagación trascendental que pretende esclarecer las condiciones que hacen posible la comunicación. Por ello, tratar en este capítulo del concepto de persona elucidado por A.J. Ayer tiene la virtud de permitirnos confrontar la postura de éste, empirista y dualista, con la de nuestros otros dos autores que es de corte trascendental una y monista la otra.

Hemos estado revisando en los filósofos considerados las diversas maneras en que dan cuenta de la significatividad de los actos de comunicación y en cada uno de ellos hemos encontrado alguna categoría que, por ser primitiva, toca fondo en la cadena de las explicaciones. Como vimos, e.g. en el caso de Granger es el ego del anclaje el que hace posible fijar la referencia. En el caso de P.F. Strawson es el concepto de 'persona', un concepto último o "primitivo". Ahora bien, es precisamente este carácter "primitivo" el que A.J. Ayer pretende refutar en su artículo "The Concept of a Person".

2. Una persona es la combinación de un cuerpo y una mente

Para A.J. Ayer "es característico de las personas que... aparte de tener varias propiedades físicas, incluyendo la de ocupar una serie continua de posiciones espaciales a través de un determinado periodo de tiempo, también se les acredite con varias formas de conciencia".¹ Esto aparentemente coincide con la caracterización de Strawson, para quien las personas son aquellos particulares a los que podemos atribuir tanto predicados-M como predicados-P, esto es, tanto predicados para características físicas como predicados para estados de conciencia, sentimientos, emociones, etc. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre estos autores: para Strawson, el concepto de persona es primitivo, en tanto que para Ayer es derivado. Esta postura lleva a este último a defender tanto la doctrina de la "no-propiedad del yo" como el argumento por analogía, única vía adecuada, según él, para justificar nuestro conocimiento de otras personas. Por eso, Ayer se plantea como central el problema de la relación entre los atributos físicos de una persona y los estados de conciencia de esa misma persona, y concluye con una teoría causal de la percepción que es, en su opinión, lo que

resuelve el problema básico al que se enfrenta cualquier teoría, dualista (Descartes) o monista (Berkeley, Hume, Carnap), de la persona. Dicho problema es el problema de la identidad personal.

La postura que Ayer defiende es el dualismo. Para él, "...una persona es una combinación de dos entidades separadas, un cuerpo y una mente o alma."² El considera que, aun cuando existan de manera lógicamente independiente, de todos modos están conectados causalmente de alguna manera especial. Esto es, su relación es factual y contingente. Su postura tiene en común con la de los monistas que el concepto de persona resulta ser un concepto derivado. Esto significa que puede ser analizado en elementos más simples, sean éstos *sense data* o conductas. No es casual, entonces, que Ayer enfrente la postura de Strawson quien, desde la perspectiva de Ayer, no sólo combate el concepto de una pura conciencia individual, el ego puro, sino también la idea de que hay un sujeto de conciencia no-físico, cualquiera que sea su composición. Creo que Ayer está en lo cierto en relación con lo que Strawson piensa que es el referente obligado del "yo": el cuerpo, pues el argumento que dirige Strawson en contra de la doctrina de la "no-propiedad del yo" está aderezado fundamentalmente para refutar la idea wittgensteiniana de un supuesto doble papel desempeñado por el "yo", viz., el de sujeto y el de objeto.

3. La doctrina de la no-propiedad del "yo"

Desde el momento en que se asume una posición dualista surgen naturalmente las preguntas que el propio Ayer plantea como, e.g., "¿Podría haber más de una mente en un solo cuerpo? ¿Podría la misma mente habitar en más de un cuerpo, al mismo tiempo o en tiempos diferentes? ¿Si la relación es de uno a uno, cómo se ponen a la par los términos de la relación? ¿Cómo se decide qué mente va con qué cuerpo?"³. Estos son los problemas que Strawson pretendía haber resuelto precisamente con la categoría primitiva de 'persona', pues el sujeto al que atribuimos propiedades que implican la presencia de conciencia es literalmente idéntico al sujeto al que también atribuimos propiedades físicas.

Ayer nos dice explícitamente que está "inclinado a pensar que la identidad personal depende de la identidad del cuerpo, y que la propiedad de una persona sobre sus estados de conciencia consiste en su estar (de los estados de conciencia) en una relación causal especial respecto al cuerpo por el que es identificada."⁴ Así, se declara seguidor de la doctrina bautizada por Strawson como de la "no-propiedad del yo" y considerada por este último como incoherente. Esta doctrina consiste, según Strawson, en que "Solamente aquellas cosas cuya propiedad es

lógicamente transferible pueden ser poseídas del todo. Así que las experiencias no son poseídas por nada excepto en el sentido dudoso de ser causalmente dependientes del Estado de un cuerpo particular"⁵. La objeción de Strawson a esta doctrina consiste en afirmar que ésta cae en una *petitio principii*. "Cuando trata (el teórico de la doctrina de la no-propiedad) de establecer el hecho contingente, el hecho que él piensa que da origen a la ilusión del 'ego', tiene que hacerlo en alguna forma tal como 'Todas **mis** experiencias son tenidas por (i.e. dependientes únicamente del estado del cuerpo de) el cuerpo B'. Porque cualquier intento por eliminar el 'mi' o cualquier expresión con una fuerza posesiva similar, arrojaría algo que no sería un hecho contingente del todo. La proposición de que **todas** las expresiones son causalmente dependientes del estado de un solo cuerpo B', por ejemplo, es simplemente falsa. El teórico quiere hablar de todas las experiencias **tenidas por una cierta persona** siendo así contingentemente dependientes. Y el teórico no puede argüir consistentemente que 'todas las experiencias de la persona P' **significa lo mismo que** 'todas las experiencias contingentemente dependientes de un cierto cuerpo B'; porque entonces su proposición no sería contingente, como lo requiere su teoría, sino analítica. Debe querer estar hablando de alguna clase de experiencias de cuyos miembros es, en efecto, contingentemente verdadero que son todas dependientes del cuerpo B. La característica definente de esta clase es, en efecto, que ellas son '**mis** experiencias' o 'las experiencias **de** alguna persona' donde la idea de posesión expresada por 'mi' y 'de' es la que el teórico cuestiona".⁶ Sin embargo, Ayer reformula estas proposiciones de tal manera que es posible distinguir la proposición contingente "si mi cuerpo está en tal y tal estado, entonces una experiencia de tal y tal clase resulta", de la proposición analítica "si una experiencia es causalmente dependiente de esta manera del estado de mi cuerpo, entonces la experiencia es mía".⁷ Para Ayer no es legítimo preguntarse por **cuáles** experiencias dependen de un cuerpo particular para así poder asignarlas a una persona, pues sería tanto como asumir que las experiencias han sido identificadas independientemente del cuerpo que las tiene. Lo que sí es legítimo preguntar es **qué** experiencias tiene en determinado momento cierta persona o el cuerpo gracias al cual se identifica esa persona. En otras palabras, es analítica la afirmación de que si estas experiencias están conectadas con ese (o mi) cuerpo son 'sus' (o mis) experiencias. Pero no es analítica la afirmación de que son estas experiencias y no otras las que están conectadas (causalmente) con su (o mi) cuerpo.

4. La conducta de los otros no es un criterio lógicamente adecuado para adscribirles estados de conciencia

Como vimos, para Strawson es una condición necesaria para la auto-adscripción de estados de conciencia, experiencias, etc., que uno

también pueda adscribirlos a otros, o esté preparado para adscribirlos a otros. Esto implica que uno adscribe experiencias a otros exactamente en el mismo sentido en que uno se las adscribe a uno mismo. Así, una de las consecuencias importantes de este argumento de Strawson es, según Ayer, que se tiene que abandonar, primero el argumento por analogía mediante el cual se justificaba la creencia en la existencia de otras mentes y, segundo, la tesis de que el conocimiento que podemos tener de las experiencias de otros sólo puede ser inferido de sus manifestaciones físicas, tesis que acarrea el problema de justificar estas inferencias. En efecto, según Ayer, Strawson "admite que la base sobre la que adscribimos experiencias a otros es diferente de aquélla sobre la que las adscribimos a nosotros mismos, pero niega que, en el caso de otras personas, estemos reducidos a hacer una inferencia inductiva."⁸ El punto para Ayer es que si aceptamos que cuando adscribimos experiencias a otros no queremos decir simplemente que éstos están en tal o cual condición física, o que se están comportando de tal o cual modo, sino que estas manifestaciones físicas son solamente los "criterios" de conducta que nos permiten atribuirles la experiencia en cuestión, entonces hay que preguntarse por la "adecuación lógica" de estos criterios. Esta adecuación no puede consistir en que la evidencia empírica es suficiente para apoyar la conclusión, pues el razonamiento sería inductivo y estaríamos aceptando el argumento por analogía; tampoco puede consistir en que el enunciado acerca de las experiencias de una persona sea una deducción de enunciados acerca de eventos físicos, porque entonces debería construirse así, es decir, como un enunciado acerca de eventos físicos, y no como un enunciado acerca de experiencias de alguien (la diferencia entre, por ejemplo, 'él hace muecas' y 'él tiene dolor'). Según Ayer, la postura de Strawson sería que hay una relación entre enunciados acerca de eventos físicos y enunciados acerca de *sense-data*, que no es deductiva, sino que es en algún sentido "lógica". Esta postura es, para Ayer, bastante oscura y no puede sostenerse por las razones que paso ahora a enunciar.

¿Cómo sabemos que poseemos el concepto de persona? Según Strawson, lo poseemos porque entendemos el uso de ciertos predicados adscriptibles en tercera persona sobre la base de la observación de la conducta del sujeto y adscriptibles en primera persona, pero sobre bases diferentes. Para explicarnos la inteligibilidad de este concepto a partir de los hechos naturales, Strawson dirige nuestra atención a los predicados que tienen que ver con la acción humana, pues en la acción intencional también tenemos un conocimiento que no se basa ni en la observación ni en la inferencia y que es el conocimiento de los movimientos presentes y futuros de nuestro cuerpo. Ayer sostiene que la postura de Strawson coincide en este punto, como veremos, con la de S.Hampshire. "Es sólo porque las personas son ellas mismas objetos físicos con una situación en el espacio y el tiempo y con un poder de movimiento que las pone en

contacto con otros objetos físicos, incluyendo otras personas con las que se pueden comunicar, por lo que incluso pueden formar la idea de un mundo objetivo.⁹ Es en la acción física donde encuentro mis límites al chocar con otros objetos físicos y es este choque lo que me ubica entre los demás objetos. Es el "yo actúo" el punto de referencia para la identificación de los demás objetos. Aquí vale la pena resaltar una coincidencia y una diferencia con G. Granger. Según este último, también son las acciones las que determinan el centro del eje espacio-temporal dentro del que se ordenan los objetos, sólo que para él dichas acciones no son físicas, sino lingüísticas. Es por eso que él pone el acento no en el carácter físico del ego del anclaje, sino en su condición de ser una posición respecto a la cual se ordena el resto de los objetos. El centro es el "yo hablo" o más bien el "yo me comunico".

Por su parte, Ayer señala una coincidencia importante entre Strawson y algunos discípulos de Wittgenstein (como Anscombe), pues para estos últimos "La conducta humana no se presenta a sí misma como un proceso físico del que tengamos que hacer una inferencia dudosa hacia los pensamientos y sentimientos y propósitos que están 'detrás' de ella."¹⁰ Sin embargo, para Ayer, por íntima que sea la relación entre nuestros estados "internos" y sus expresiones "externas", es de seguro una relación entre términos distinguibles. Esta idea de que son independientes se refuerza aún más, según Ayer, si estos autores afirman que la conducta es un **criterio** para adjudicar estados internos, sensaciones, emociones, a terceras personas. Ahora bien, yo creo que Ayer intenta simplificar esta postura (o al menos la de Wittgenstein), para poder así rebatirla más fácilmente. Obsérvese que Wittgenstein no reduce los estados internos a sus manifestaciones externas, en el sentido de que estas manifestaciones no son suficientes para adjudicar este tipo de estados a terceras personas, sino que además tienen que darse ciertas **circunstancias** para que podamos identificar a estas manifestaciones como propias de esta sensación, de esta emoción, de este "estado interno", etc.

Una razón por la que Ayer señala estas coincidencias entre Strawson y Wittgenstein es que él considera que su crítica sirve para refutar lo que estas posturas tienen en común, viz., la afirmación de que la conducta de los otros es el criterio lógicamente adecuado para adscribirles predicados-P a las personas. Strawson, nos dice Ayer, ilustra esta "adecuación lógica" mediante el siguiente ejemplo "'Si... uno está jugando un juego de cartas, las marcas distintivas de cierta carta constituyen un criterio lógicamente adecuado para llamarla, digamos, la reina de corazones; pero al llamarla así, en el contexto del juego, uno le está adscribiendo propiedades por arriba y por abajo de la posesión de estas marcas. El predicado obtiene su significado de la estructura total

del juego'... Los predicados obtienen su significado completo de la estructura del lenguaje."¹¹ Para Ayer la analogía no es buena, porque la conexión entre una ocurrencia mental y su expresión corporal no está al mismo nivel que aquella que se establece convencionalmente entre la apariencia de un naipe y su función en un juego. La razón es que sería contradictorio que, por ejemplo, un alfil, reconocido como tal, se moviera de otro modo y no sólo en diagonal, en tanto que no habría contradicción alguna en identificar un gesto de un hombre como un gesto de dolor y darse el caso de que ese hombre no sintiera ningún dolor. Esto que Ayer señala es cierto pero, por otra parte, él manipula la analogía de tal modo que desvirtúa el propósito por el que fue elaborada. Lo que con esta analogía Strawson quiere poner de relieve es que la apariencia no lo es todo para atribuir predicados a terceras personas. Ayer hace uso de este énfasis, pero al mismo tiempo hace a un lado el otro aspecto relevante para Strawson que es el "todo" del juego, o el todo del lenguaje.

En otras palabras, para Ayer la apariencia de la pieza de ajedrez es constitutiva de la misma y ésta es constitutiva porque crea la posibilidad de que cuente dentro del juego como lo que hace. Sin embargo, la apariencia de la pieza no es suficiente para que ésta se constituya dentro del juego como tal, pues si una pieza de ajedrez cuenta de cierto modo, ello no se debe sólo a su apariencia, sino más bien a las relaciones que quedaron establecidas con las otras piezas dentro del todo del juego. En cambio, en el caso del gesto, considerado como la apariencia que manifiesta una experiencia interna, Ayer sostiene que no puede considerársele "constitutivo", pues alguien puede hacer muecas de dolor sin sentir verdaderamente dolor. Pero aquí cabe preguntar: ¿quién ha afirmado alguna vez que la apariencia, ya sea en el caso de la pieza de ajedrez o en el de la mueca de dolor, es suficiente en tanto que criterio para determinar de qué es la manifestación? Strawson por ejemplo ha insistido en el todo del lenguaje, y Wittgenstein además de esto ha enfatizado también las circunstancias específicas en que se produce la conducta. Inferir de todo esto que la estrategia empleada por Ayer para refutar a Strawson puede ser ingeniosa pero no logra, de ninguna manera, demostrar que la conducta no es un criterio lógicamente adecuado para adscribir experiencias a otros.

5. El razonamiento por analogía no es circular: Ayer

El argumento por analogía tiene por objeto justificar nuestra creencia en la existencia de otras mentes. La premisa de la que parte Ayer para defender el argumento por analogía es que es saber que soy una persona que posee un cuerpo y una mente lo que me sirve de base para identificar a otras personas.

Desde la perspectiva de Strawson, para quien es indispensable que uno pueda adscribir predicados-P a otros para que pueda uno auto-adscribirse, el argumento por analogía resulta ser circular, pues justifica la creencia de que hay otras personas apoyándose en la premisa de que uno sabe que uno mismo es persona. Ayer, por su parte, intenta refutar a Strawson en este punto. Su argumento central es que "si puedo saber que soy un sujeto consciente sin saber que no hay ningún otro, no tiene por qué haber circularidad en un argumento que va de la premisa de que tengo experiencias para llegar a la conclusión de que otros también tienen experiencias."¹² Para apoyar esta idea, él construye un ejemplo artificial. Se trata del caso de la formación de un niño que no tiene contacto con seres humanos sino sólo con autómatas, a quienes adscribe estados de conciencia. Contrariamente a lo que piensa Strawson, según Ayer el ejemplo muestra no sólo que uno podría adscribir experiencias a uno mismo mientras se está invariablemente equivocado adscribiéndolas a otros, sino que también muestra que los criterios que han de tomarse como lógicamente adecuados para adscribir experiencias a otros no pueden determinar más que el que alguna locución sea correcta, que en tales y cuales condiciones sea esta expresión la que se use. Pero, aun así dice Ayer, de aquí no se sigue necesariamente que lo que se dice es verdad.

Para Ayer, entonces, existe un abismo entre lo que experimento y lo que "en realidad sé" y a esto se debe su reticencia para aceptar la conducta de los otros como el criterio lógicamente adecuado para adscribirles estados de conciencia y ello no sólo porque puedo en principio equivocarme, sino porque este criterio conductual puede llevarme a decir lo adecuado, pero quizá no lo verdadero. Aunque aquí Ayer distingue entre lo que se dice "apropiadamente" y lo que se dice con "verdad", él no nos aclara sobre qué bases traza esta distinción. Es más, creo que en su ejemplo implícitamente da la razón por la que en realidad no puede establecerse tal distinción: "No hay nada en el mundo de este niño... que le permitiría descubrir que sus compañeros eran, o no eran, autómatas."¹³ Sin embargo, el punto que yo quiero establecer es que aceptar que es lógicamente imposible que nos equivoquemos sistemáticamente y establecer como criterio de la no equivocación la adscripción "exitosa" de predicados a terceras personas equivale de hecho a identificar, por la vía de los resultados, "lo apropiado" con "lo verdadero". Por consiguiente, si no es posible establecer esta distinción, entonces el ejemplo elaborado por Ayer no es suficiente para desbaratar la circularidad del argumento por analogía.

6. La identidad personal depende de la identidad del cuerpo y de la propiedad de la persona sobre sus estados de conciencia

Ayer afirma que rechazar la tesis del fisicalismo, que reduce los estados de conciencia a sus manifestaciones físicas, no lo fuerza a la posición de Descartes, pues es posible sostener que los estados de conciencia son distintos tanto de sus causas físicas como de sus manifestaciones físicas sin tener que postular una sustancia mental a la cual adscribirlos. Ni tampoco lo fuerza a la posición de Hume, según la cual si las experiencias pueden ser lógicamente distintas de los eventos físicos, entonces será un hecho contingente que manojos separados de experiencias se asocien con cuerpos particulares. Para Ayer, como ya dijimos, la identidad personal depende de la identidad del cuerpo y la propiedad de esta persona sobre sus estados de conciencia consiste en una relación causal especial entre esos estados de conciencia y el cuerpo con el que se identifica esa persona. Esta relación causal debe operar de tal modo que cualquier experiencia individual se ligue a un solo cuerpo humano. Esto es, que algún estado del cuerpo de esa persona sea una condición necesaria de la aparición de esa experiencia.

Strawson sostiene que esta teoría es incoherente, porque requiere que la proposición de que todas mis experiencias son causalmente dependientes del estado de mi cuerpo sea contingente; pero si mis experiencias han de identificarse como mías sólo en virtud de su dependencia de este cuerpo, entonces la proposición de que todas mis experiencias son causalmente dependientes del estado de mi cuerpo debe ser analítica. En eso consiste la incoherencia.

Para Ayer se caería efectivamente en una especie de círculo vicioso en la argumentación si las experiencias tuvieran primero que identificarse como mías antes de que se descubriera que eran dependientes de mi cuerpo, pero él sostiene que no es éste el caso. "La posición es que una persona puede ser identificada por su cuerpo; este cuerpo puede ser identificado por sus propiedades y ubicación espacio-temporal; como un hecho contingente hay ciertas experiencias que están causalmente conectadas con él; y estas experiencias particulares pueden entonces ser identificadas como las experiencias de la persona cuyo cuerpo es éste."¹⁴ Sin embargo, aunque Ayer afirme que las experiencias no pueden identificarse independientemente del cuerpo del que dependen causalmente, esto no elimina la posibilidad de que a un "cúmulo" de experiencias se le asigne el propietario erróneo. Para evitar este problema, él nos dice que "Lo que hace que una experiencia determinada sea mía es el hecho de que la existencia de algún estado de mi cuerpo es una condición inmediatamente necesaria de la aparición de la experiencia y de que ningún estado de ningún otro cuerpo lo es"¹⁵.

Este estado es "interno", como lo puede ser el de mi cerebro o el de mi sistema nervioso central. La clave está, entonces, en distinguir entre una condición necesaria mediata y una inmediata.

Según Ayer, la única manera de refutar su teoría es encontrar un ejemplo en el que tuviera sentido hablar de una persona que tiene una experiencia que no depende únicamente de su cuerpo, en el modo en el que la teoría lo requiere. Pero, ¿cómo buscar aquello de lo que no se tiene ni idea? El mismo acepta que su teoría presupone leyes psico-físicas cuya enunciación está todavía por darse. De tal manera que si la conexión que establecen Strawson y Wittgenstein entre enunciados acerca de eventos físicos y enunciados acerca de sensaciones, *sense-data*, etc. a Ayer le parece oscura, igualmente queda en la oscuridad la relación causal de la que él habla y que se da entre cuerpo y experiencia, si entendemos esta relación como condición "inmediatamente necesaria" de la aparición de una experiencia. Cabría preguntarnos además, si esta explicación causal resuelve el problema metodológico de basarse en la evidencia única que constituye el conocimiento que tengo de mi persona, para generalizar y aplicar ese predicado de "ser persona" a todos los demás.

- ¹Ayer, A.J., "The Concept of a Person", en A.J. Ayer, The Concept of a Person and other Essays, McMillan & Co. Ltd., St. Martin's Press, London (1963), p.82
- ²ibid. p.82
- ³ibid. p.84
- ⁴ibid. p.116
- ⁵Strawson, P.F., Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics, op. cit., p.96
- ⁶ibid. pp.96-97
- ⁷Cfr. A.J. Ayer, "The Concept of a Person", op. cit., p.117
- ⁸ibid. p.91
- ⁹ibid. p.93
- ¹⁰ibid. p.97
- ¹¹ibid. pp.97-98
- ¹²ibid. p.105
- ¹³ibid. p.108
- ¹⁴ibid. p.117
- ¹⁵ibid. p.120

CAPITULO IV

LA LOGICA DE LA REPRESENTACION DE LAS "EXPERIENCIAS INMEDIATAS" *

1. Introducción

Ya vimos en los capítulos precedentes el papel esencial que tiene el 'ego del anclaje' y la 'persona' en el acto de enunciación. Su papel es esencial, pues es lo que permite fijar la referencia. Este fijar la referencia es posible, según Granger, porque el enunciante ocupa una posición "privilegiada", el centro del sistema espacio-temporal en el que se ordenan las cosas del mundo; ello es así, según Strawson, por el conocimiento que tiene el "yo" del lugar que ocupa dentro de ese sistema. Sin embargo, este papel esencial del "yo", crucial en los sistemas de ambos pensadores, es cuestionado por Wittgenstein cuando analiza en el capítulo VI de las Philosophical Remarks el uso del pronombre en aquellas expresiones en las que aparentemente 'yo' aparece como sujeto insustituible. Me refiero, claro está, a las expresiones que reportan experiencias inmediatas como "veo una mancha verde".

Tal vez debamos empezar por decir que para Wittgenstein el empleo de la primera persona del singular como sujeto de enunciados que reportan una experiencia inmediata es una "técnica representacional" más, sólo que por sus peculiaridades tiende a generar confusiones. Estas tienen como fuente básicamente dos ideas:

*Nota bene. Mi discusión de Wittgenstein procede de las Philosophical Remarks. En esta etapa, Wittgenstein todavía usa la noción de 'proposición', la cual será reemplazada posteriormente por la de 'movimiento en el juego del lenguaje'. En su etapa intermedia, Wittgenstein tiende a usar 'proposición' para referirse a expresiones que son públicamente verificables y usa dicha expresión con diversos adjetivos o "cualificaciones" para hablar de lo que atañe directa y exclusivamente al sujeto. En mi trabajo preferí usar la noción de 'expresión', la cual de algún modo es una prefiguración de la futura noción de 'confesión' ('avowal' o 'Ausdrück').

1ª) la idea de que la referencia de 'yo' es algo esencial en la representación misma de la experiencia inmediata; y, 2ª) la idea de que podemos hablar de la misma manera acerca de los objetos físicos y de los "fenómenos de conciencia", puesto que la estructura de nuestros enunciados es la misma en ambos casos. Esta ambigüedad en el modo de hablar es lo que no nos permite ver que su gramática es distinta.

2. 'Yo' y lo inexpresable

Si para Wittgenstein hay algo incomunicable no es la experiencia inmediata, sino el *status* del 'yo' en las expresiones que reportan este tipo de experiencias. En realidad, el uso del pronombre 'yo' es característico de una técnica representacional, que no parece ser indispensable. La sustitución podría efectuarse de la siguiente manera: si yo, G.G. tengo comezón, puedo expresarlo así "Hay comezón" y el que alguien diferente a mí, digamos "A" tuviera comezón de muelas, podría expresarse así: "A se comporta como G.G. lo hace cuando hay comezón". Es claro, dice Wittgenstein, que el lenguaje que tiene a 'yo' como sujeto puede tener a cualquiera como su centro, pero el lenguaje que me tiene a mí como su centro tiene un *status* privilegiado, *status* que no es posible describir, sino que sólo se muestra en su aplicación. Ahora bien, si los lenguajes que tienen diversos centros, sólo se diferencian en su aplicación y la razón de la diferenciación es que cada lenguaje "describe una sola cosa incomparable y 'no puede' representar nada más"¹, entonces "lo que es representado no es una cosa entre otras". Lo que esto quiere decir es que el 'yo' de estas expresiones no tiene referente. No se puede hablar en este caso de expresiones auto-referenciales.

Estas consideraciones acerca del 'yo' son desarrolladas por Wittgenstein en el Cuaderno Azul. Ahí nos dice, respecto al carácter no referencial de 'yo', que éste no es un pronombre demostrativo, es decir, que cuando uno emplea la primera persona del singular para dar expresión a una experiencia no está uno señalando a un "algo" que sea uno mismo. No es que no se hable de alguna persona, pero la confusión surge porque no distinguimos entre dos usos diversos de la palabra 'yo': el uso del 'yo' como objeto y el uso del 'yo' como sujeto. Es de primordial importancia aprender a distinguir estos dos usos del mismo término. Por ejemplo en 'yo tengo un chichón en la frente', hay un uso del 'yo' como objeto puesto que hay un cuerpo involucrado. El yo en ese caso es el cuerpo. Pero en 'yo tengo un dolor de cabeza' lo usamos como sujeto y en este caso ya no un "yo" del cual se hable. En el primer caso la proposición sí se puede verificar y, por lo tanto, existe la posibilidad del error. Después de un accidente e.g., puedo pensar que soy yo quien

sangra, cuando en realidad está sangrando mi acompañante; o si me dan un puñetazo, puedo pensar que sangra mi nariz cuando en realidad la que sangra es mi boca. Pero en el segundo caso, 'yo tengo un dolor de cabeza' o 'me duele la cabeza', el uso que hacemos de 'yo' o de 'mi', es como sujeto y no hay posibilidad de contrastar nada, ni, por lo tanto, de que nos equivoquemos. En efecto o ¿podría alguien equivocarse respecto a si le duele o no la cabeza? Puede ser que si alguien nos preguntara "¿Estás seguro de que te duele la cabeza?" tratáramos de localizar el dolor y dijéramos "Sí, me duele aquí" y señalemos la parte dolorida. Sin embargo, el hecho de señalar hacia algún lugar de mi cuerpo no convierte a mi primera expresión en una expresión auto-referencial, sino más bien en una exclamación. En efecto, para Wittgenstein la diferencia entre "me duele" y "a él le duele" corresponde a la diferencia entre quejarse y decir que alguien se queja.² Esta es la razón por la que en las Philosophical Remarks afirma que el *status* que 'yo' tiene en mi lenguaje es privilegiado, porque sólo así puedo expresar mi vida interior. Además, ese *status* es indescriptible. Si alguien me preguntara '¿Cómo sabes que te duele la cabeza?' sólo podría responder 'Porque me duele', esto es, sólo podría repetir mi exclamación o podría describir minuciosamente el dolor. Si hiciera lo segundo, podrían suceder al menos dos cosas: o mi interlocutor me dice '¡Ah! sí, así he sentido alguna vez que me ha dolido la cabeza' o '¡Ah! si te duele así, entonces no te duele la cabeza, te duele el ojo'. Es como si me dijera: 'Te estás quejando mal', y yo podría con todo derecho decirle que es ridículo que pretenda corregirme. Esto implica que en este tipo de expresiones no describo algo, no me refiero a algo sino que expreso algo.

Ahora bien, la imposibilidad de describir el *status* privilegiado del lenguaje que me tiene a mí como su centro no sólo se deriva de la imposibilidad de contrastar aquello que "representa" con algo externo, sino también de la dependencia gramatical en que se encuentra lo que se dice con respecto al lenguaje empleado en su descripción. Esto es, si describo ese lenguaje empleando la primera persona del singular, no parece que estemos explicando nada y si lo describo sin emplear esta persona, parecería entonces que podemos no emplear la primera persona del singular. Así que el *status* privilegiado del lenguaje que me tiene a mí como su centro es inexpresable: sólo es aplicable.³ Por esto cuando decimos "Sólo yo puedo sentir mi dolor", en realidad no estamos diciendo algo diferente a "Tengo dolor". El énfasis que pongamos al pronunciar 'yo' en todo caso puede indicar la intensidad con la que sentimos, pero no podemos ir más allá de la "expresión" del dolor que sentimos. En todo caso la primera proposición constituiría una regla gramatical, esto es, la regla que establece que al hablar de sensaciones, el uso de la primera persona sirve para expresarlas, no para describirlas o hablar de ellas apelando a sus manifestaciones externas. Para Wittgenstein, la mala interpretación de estas reglas gramaticales y su asimilación a las

proposiciones empíricas son el resultado de la no discriminación entre los dos usos que podemos hacer del pronombre 'yo'.

3. Auto-adscripción y verificabilidad

Es un hecho que el Wittgenstein de las Philosophical Remarks, aunque todavía muy cercano al positivismo lógico, no es un "empirista", pues entre otras cosas siente la necesidad de aclarar que la explicación del uso de 'yo' no se resuelve como un simple problema de verificación. Así, frente a la afirmación del verificacionista "No es posible creer algo para lo que no puedas imaginar algún tipo de verificación"⁴, que significa que una proposición tiene sentido si y sólo si es verificable, y es verificable si y sólo si se puede conectar con una proposición de experiencia, Wittgenstein se pregunta si podemos decir con sentido: "Me parece como si estuviera triste, mi cabeza se ladea así". Aparentemente tendría sentido, pues podemos conectarla con los hechos de tener la cabeza ladeada y estar triste; pero es claro que en este caso la posibilidad de la verificación no es suficiente para dotar de sentido a esta proposición, porque ésta expresa la auto-adscripción de un estado de ánimo, pero la expresa de tal manera que hace pensar que necesitamos de una evidencia externa para saber que estamos tristes, cuando lo estamos, lo cual no es el caso. Como si necesitaráramos, para autoadscribirnos estados de ánimo, la evidencia externa de que ése es el estado en que nos encontramos. ¡Parecería que sólo si corroboramos que sí tenemos la cabeza ladeada tendríamos derecho a decir que nos sentimos tristes! La evidencia que necesitamos para atribuir estados de ánimo a otros es innecesaria para el caso en el que 'yo' es el sujeto de la proposición. No existe entonces la posibilidad de que yo pueda dudar del estado de ánimo en que me encuentro y, si no existe esta posibilidad, entonces tampoco tiene sentido la proposición que expresa esta posibilidad: "Me parece como si estuviera triste, mi cabeza se ladea así".

Creo que cabe aclarar aquí que no se trata de negar que a veces, si se nos pregunta '¿Qué te pasa?', efectivamente respondemos que no sabemos si estamos tristes, decepcionados o nostálgicos. En muchas ocasiones no encontramos las palabras para describir el estado en que nos encontramos. Pero lo que aquí se está poniendo de relieve es lo absurdo de preguntas como '¿Pero estás seguro de que realmente estás triste?' En realidad, las proposiciones en primera persona que expresan sensaciones, estados de ánimo, sentimientos, emociones, no son verificables o no lo son del mismo modo como lo son las proposiciones de la ciencia o las proposiciones acerca de otros. No lo son porque no son genuinas proposiciones, sino que son **expresiones** de nuestra vida "interior".

4. La persona y su cuerpo

Para Wittgenstein el concepto de persona está en estrecha relación con los hechos de la naturaleza. Cuando se plantea la pregunta de si tiene sentido decir que dos personas tienen el mismo cuerpo, aborda al menos dos cuestiones. Primera: ¿cuáles son los criterios de identidad para las personas? En el Cuaderno Azul señala "Por regla general, a mí se me reconoce por la apariencia de mi cuerpo. La apariencia de mi cuerpo sólo cambia gradualmente y relativamente poco, y de un modo semejante, mi voz, mis hábitos característicos, etc... Si tendemos a utilizar los nombres personales del modo en que lo hacemos, es sólo como consecuencia de estos hechos"⁵.

Es importante señalar esto porque podría pensarse que cuando Wittgenstein insiste en el carácter no-referencial de 'yo' -cuando es usado como sujeto- él insistiría igualmente en lo "superfluo" del cuerpo que sufre los dolores, por ejemplo. Ahora bien, y esto nos lleva a la segunda cuestión, si el cuerpo es indispensable (¿Cómo sentir un dolor sin un cuerpo por medio del cual se exprese?) ¿por qué afirmar que los enunciados en primera persona que expresan experiencias inmediatas no hacen referencia a "mi cuerpo"? La razón estriba en que pretender establecer una conexión necesaria como lo quieren los mentalistas, entre 'yo' y 'mi cuerpo' presenta problemas. No es lógicamente imposible que alguien sienta dolor en el cuerpo de otra persona, de tal manera que la relación entre la persona que expresa su dolor y el cuerpo que la identifica como tal persona fuera una relación contingente. Así que ¿cómo podríamos demostrar que siempre que emito este tipo de expresiones estoy haciendo intervenir al mismo cuerpo? Este problema desaparece (y la simplicidad de una aclaración es un criterio valioso para aceptarla) si concebimos a estos enunciados no como enunciados con carácter referencial, sino más bien como expresiones "vivenciales". A esto se refiere Wittgenstein, creo, cuando nos dice que 'Tengo dolor' es un signo de una clase completamente diferente cuando yo la digo y cuando alguien más la dice, pues cuando yo digo la proposición el signo es el sonido mismo y cuando otro la dice, tengo que saber de qué labios sale para que cobre sentido para mí.

5. Proposiciones de experiencia

Ya vimos que no es imposible imaginarse que uno sienta dolor en el cuerpo de alguien más, pero esta posibilidad física no equivale a afirmar que uno pueda sentir el dolor de otras personas. A esto se refiere Wittgenstein cuando nos aclara el sentido de la expresión '*sense-data*'. Para Wittgenstein esta expresión implica la inconcebibilidad de que

alguien más tenga las sensaciones de otros. Así que no tiene sentido decir de alguien ni que ve ni que no ve lo que yo veo. Lo interesante aquí es que tampoco tiene sentido decir que "yo", en oposición a alguien más, los "tengo" (*sense-data*), en el sentido de que sólo yo los puedo tener, puesto que afirmar que esto tiene sentido implicaría que su negación también es significativa. ("Sólo yo siento mi dolor" y "no siento mi dolor"). En este punto es importante señalar que hablar de *sense-data* implica siempre un adjetivo posesivo implícito, porque efectivamente no tiene sentido decir "Yo siento mis dolores" o "Yo no siento mis dolores" o incluso decir "El siente sus dolores" o "El no siente sus dolores". Por esto nos dice Wittgenstein que cuando decimos "'No puedo' sentir tu dolor de muelas", más que hablar de una imposibilidad física, estamos hablando de una imposibilidad lógica; y si se trata de una imposibilidad lógica, más que con una proposición genuina con lo que nos las habemos es con una regla gramatical.

Por otra parte, si no podemos sentir el dolor de muelas del otro, ¿significa ello que no puede tener el **mismo** dolor de muelas que yo? Si esta expresión fuera equivalente a 'él no puede sentir mi dolor y yo no puedo sentir su dolor', ello sería obviamente una tautología o, en todo caso, lo que se estaría haciendo sería enfatizar que se está sufriendo y que es imposible que alguien más pueda darse cuenta cabal de mi sufrimiento. Pero sería un error decir que él no puede tener mi dolor si lo que se quiere decir es que este dolor es lo que es y se distingue de otros dolores **porque** lo tengo yo. Es una confusión pensar que éste es el sentido de la expresión 'El no puede sentir mi dolor', porque si el cuerpo que "posee" el dolor es la característica distintiva de éste, entonces ¿qué sentido puede tener la afirmación de que tengo dolor o cómo entender el enunciado 'El nene llora porque tiene dolor'? Sin embargo, si entendemos, si somos capaces de captar el sentido de estas expresiones, y ello no se debe a que sentimos numéricamente "lo mismo" que el otro o porque seamos poseedores de los mismos *sense-data*, sino porque hemos aprendido a manifestar lingüísticamente nuestras sensaciones y a identificar las de otros a través de una conducta adecuada a las circunstancias en que nos encontramos. Hacer del poseedor del *sense-datum* el rasgo distintivo de éste daría un sentido distinto a frases como 'dolor de cabeza', 'rojo', etc., cada vez que fueran empleadas por personas distintas y la comunicación, por consiguiente, sería imposible. Sin embargo la expresión 'duele la cabeza' significa lo mismo en 'Me duele la cabeza cada vez que voy a México' y en 'Le duele la cabeza cuando no duerme ocho horas'. De manera que cuando decimos con sentido que dos personas no pueden tener el mismo *sense-datum*, no estamos eliminando el carácter de experiencia 'primaria' que encierra

esta frase, ni diciendo algo que peque en contra del modo normal de hablar, viz. que dos personas **pueden** tener el **mismo** dolor.

En relación con el sentido del término 'mismo' aplicado a los *sense-data*, Wittgenstein sostiene que estamos introduciendo un nuevo uso de la palabra. "Pues la idea que se tuvo al introducir esta expresión ('dato sensorial') fue la de modelar expresiones que se refiriesen a 'apariciencia' según expresiones que se refieren a 'realidad'"⁶ y entonces empleamos sinónimamente expresiones como "La apariciencia de estos dos vasos es la misma" y "Estos dos vasos parecen iguales". La confusión surge cuando olvidamos la diferencia entre los enunciados (externamente similares) que se refieren a datos sensoriales y los que se refieren a objetos físicos. Esto es, el sentido con el que empleamos 'mismo' o 'igual' en el caso de objetos físicos no puede ser el mismo para el caso de los *sense-data*. En el primer caso, el sentido es el de numéricamente el mismo; en el segundo caso, los criterios varían según se trate de expresiones en primera o en tercera persona.

6. Proposiciones equivalentes

El hecho de que Wittgenstein señale que podemos afirmar con sentido que 'ella tiene hoy el mismo dolor que yo tuve ayer', no implica que la identificación de su dolor con el mío sea la base sobre la cual le adjudico esa experiencia a una tercera persona. En este punto, Wittgenstein trata de esclarecer el carácter lógico de las expresiones que tienen a 'yo' como sujeto. En sus *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*, G.E. Moore nos dice que Wittgenstein llamó 'proposiciones' a aquellas expresiones a las que es posible aplicar las reglas del cálculo veritativo-funcional⁷. Es esto lo que nos permite entender por qué afirma Wittgenstein que las proposiciones 'El tiene un dolor' y 'Yo tengo un dolor' no son equiparables lógicamente, puesto que si tanto 'yo' como 'él' son valores de la función proposicional 'x tiene un dolor', entonces debería poder sustituirse 'El tiene un dolor que no puedo sentir' por 'Yo tengo un dolor que no puedo sentir', lo cual obviamente es un sin-sentido. Otra consecuencia derivada de este criterio de identificación de proposiciones es que si tiene sentido afirmar algo también lo debe tener el negarlo. Esto es, las proposiciones tienen carácter "polar". Este punto de vista está presente incluso en el *Tractatus*. "...lo que es el caso debe suceder en el mismo espacio que lo que es negado; sólo que debe ser 'de otra manera'".⁸ Así que, según este criterio, 'No tengo dolor' significa que 'Tengo dolor' es falsa, de modo que deberíamos poder comparar la proposición verdadera con lo que es de hecho el caso, de manera que el sentido de la frase radicara precisamente en la posibilidad de establecer

esta comparación, lo que en este caso resulta imposible, porque ¿cómo verifico la no presencia del dolor?

La respuesta a esta asimetría entre proposiciones en primera y tercera persona tiene que ver con algo que ya dije, viz., que para Wittgenstein las proposiciones en primera persona difieren de las de tercera persona porque las primeras no son verificables o, si se prefiere, porque su método de verificación es diferente al de las segundas. Si esto es así ¿cómo es posible que hablemos de verificar "No tengo dolor", contrastándolo con lo que de hecho es el caso? Esto no es posible porque es esencial al sentido de 'verificación' que ésta sea pública y esta publicidad es precisamente lo que pierden proposiciones como 'Yo veo esto', aún cuando señale aquello que veo. La razón es obvia: también tendría sentido la proposición si señalara a algo que no veo. La razón de la imposibilidad de verificación o confrontación, dirá Wittgenstein, se debe a que 'Cuando hacia mi enunciado solipsista yo señalaba pero privé al señalar de su sentido, conectando inseparablemente aquello que señala y aquello a lo que señala'⁹. Cuando 'yo' es el centro del lenguaje, este lenguaje representa, como ya se dijo, algo incomparable, incontrastable.

7. Las proposiciones que se refieren a *sense-data* son inverificables

Ya hemos visto que no es imposible imaginarnos que sentimos dolor en el cuerpo de alguien más, tal y como tampoco es imposible imaginarnos que sentimos dolor en alguna parte de nuestro cuerpo en la que nunca hemos sentido dolor. Por eso, cuando vemos que alguien sufre un dolor intenso lo compadecemos porque "nos ponemos en su lugar". Esta manera de expresarnos ilustra el hecho de que en nuestro lenguaje es característico del concepto de 'dolor' el que éste sea una experiencia intrasferible. Así que cuando compadecemos a alguien no lo hacemos porque verifiquemos su aseveración conectándola con alguna experiencia, sino porque somos capaces de "ponernos en su lugar".

La expresión 'ponerse en el lugar de' no sólo indica la imposibilidad de transferir experiencias, sino también la posibilidad de tener una perspectiva clara de una situación determinada desde una "posición privilegiada". Y es de la posibilidad de ocupar esta posición de donde las proposiciones que expresan experiencias inmediatas derivan su sentido, no de su "verificabilidad".

Además, así como no tiene sentido afirmar que las proposiciones que enuncian o se refieren a *sense-data* se pueden verificar, tampoco tiene sentido afirmar que no se pueden verificar. Considérese la

proposición 'Sólo Tere puede verificar la proposición "Tere tiene dolor", yo no puedo'. Si es cierto que la puedo verificar, entonces ello significa que sí puedo verificar su experiencia de sentir dolor, pero ¿qué sentido tiene decir 'Siento mi dolor' o 'Siento su dolor'? Es más, en el primer caso, el adjetivo posesivo 'mi' es redundante, porque el emplearlo con sentido significaría que tendría que justificarlo diciendo: 'De todos estos dolores que siento, éste es **mi** dolor, los otros no son míos'. A la redundancia del 'mi' corresponde la imposibilidad de sustituirlo por otra palabra: 'Siento mi dolor' significa lo mismo que 'Siento dolor'. Por otra parte, ¿qué sentido puede tener el afirmar que siento un dolor (**su** dolor) que no es mío?

Cabe aclarar aquí que cuando decimos que las proposiciones que se refieren a *sense-data* son inverificables no queremos decir con esto que carezcan de sentido. Tanto las expresadas en primera como en tercera persona tienen sentido, pero éste no depende de que sean verificables o no, como ya se señaló más arriba. Además las razones de su radical inverificabilidad son distintas. Las proposiciones expresadas en primera persona no se pueden contrastar, puesto que no "refieren" a nada (e.g., las experiencias de una persona), sino que son "la expresión misma" de las experiencias de esa persona. Por esto nos dice Wittgenstein que no son proposiciones *stricto sensu*. En cambio, las proposiciones expresadas en tercera persona sí son genuinas, pero su verificabilidad no consiste en la mera conexión de la proposición con una experiencia, pues para atribuir exitosamente *sense-data* a alguien más necesitamos contar con criterios, no tener un supuesto acceso a las experiencias de otros.

8. Conducta y contexto: criterios de adjudicación a otros de estados de conciencia

Para establecer las diferencias entre las proposiciones expresadas en primera y en tercera persona, Wittgenstein empieza por aclarar lo que entiende por 'atribuir un estado de ánimo o un sentimiento a alguien'. Para el caso de las proposiciones en primera persona, de hecho no se trata de ninguna atribución, pues, cuando digo o pienso que tengo dolor, no necesito saber que salió de mi boca el sonido, y así el sentido de la expresión se condensa en el solo sonido. En cambio, no puedo atribuir una sensación de dolor a alguien, si ese alguien no se queja; es decir, no puedo atribuirle dolor si no sé de dónde procede esa queja, de qué boca sale.¹⁰

En este punto Wittgenstein es mucho más explícito al distinguir como signos diversos a las expresiones en primera y tercera personas del singular, esto es, como signos sujetos a diversas lógicas. Las razones por

las que empleo estas expresiones y los criterios que me permiten entenderlas cuando las emiten otras personas son diferentes en cada caso. Para poder atribuir sensaciones a terceras personas lo primero que hay que hacer es aprender a identificarlas. Para ello, es preciso observar la conducta del sujeto, la cual está contextualizada. Por ejemplo, si digo 'Me duele la muela' y estoy mintiendo, no necesito observarme a mí mismo para saber que estoy mintiendo, pero si alguien más dice 'me duele la muela', actúa como yo actúo cuando me duele una muela y también está mintiendo, sólo lo puedo descubrir observando su conducta, comparándola con la mía y tomando en cuenta las circunstancias en las que me lo dice. No es suficiente con meramente observar la conducta del otro para adscribirle sensaciones, sentimientos, estados de ánimo, etc.; por esto dice Wittgenstein que las dos hipótesis, la de que otras personas tienen dolor y la de que se comportan como si lo tuvieran, tienen posiblemente sentidos idénticos, porque en términos de verificación o de observación de lo públicamente observable no encontramos diferencias. Sin embargo, si somos capaces de atribuir sensaciones a otros de manera exitosa, es decir, no nos equivocamos sistemáticamente al hacerlo, porque no nos sujetamos exclusivamente al criterio de la conducta "pura" observada, sino que además tomamos en consideración las circunstancias en que se produce esa conducta. Si redujéramos el criterio de adjudicación a otros de estados de conciencia a la pura conducta, sin contextualizarla, estaríamos aceptando la imposibilidad de adecuar nuestros juicios a dos momentos distintos en los que observaríamos la misma conducta de una persona y sin embargo le adjudicáramos estados distintos: alguien que llora de felicidad y, en una situación distinta, llora de tristeza.

9. La auto-adscripción, base de la hetero-adscripción

En la aclaración que nos hace Wittgenstein en las Philosophical Remarks respecto a la idea de tratar a los *sense-data* como objetos físicos, él aborda el análisis de las expresiones que empleamos para decir que sentimos dolor o que alguien más lo siente. Me refiero a las frases 'Tengo dolor' y 'Tiene dolor', superficialmente similares a 'Tengo un llavero' y 'El tiene un llavero'. A pesar de la similitud, la experiencia de tener un dolor no equivale, según Wittgenstein, a decir que una persona, "yo", tiene un algo. En otras palabras, podemos decir que un dolor se distingue por su intensidad, ubicación, etc., pero no por ser un algo poseído por alguien. Los dolores no pertenecen a nadie, sólo son sentidos por alguien. El ser del dolor es el ser-percibido. A esto equivale lo que dice Wittgenstein: "¿Qué clase de cosa sería un dolor que nadie 'tuviera'? ¿Un dolor que no perteneciera a nadie?"¹¹ Pero entonces los dolores ¿son poseídos o no? El asunto se aclara si al verbo 'tener' lo entendemos como indicando una relación causal que se establece entre el cuerpo que siente el dolor y la

experiencia dolorosa. El dolor no es poseído por la persona, porque aquello cuya propiedad no es lógicamente transferible, no es poseído en absoluto: es un sin-sentido decir 'El tiene mis dolores' o 'Yo tengo sus dolores', así como lo es 'Yo tengo mis dolores'. Sin embargo, sí existe una dependencia causal contingente y no necesaria entre el cuerpo que experimenta dolor y la experiencia dolorosa.

Como ya se vió, esta postura de Wittgenstein es conocida como la doctrina de la no-propiedad y es rechazada entre otros, por P.F. Strawson. La objeción de este último consiste en atribuir a los sustentadores de esta doctrina una *petitio principii*: si el conjunto de experiencias de las que digo que es contingentemente verdadero que dependen de un cuerpo determinado son definidas como 'mis experiencias' o 'las experiencias de alguna persona', ¿cómo emplear las expresiones 'mi' o 'de' cuya idea de posesión es precisamente la que se pone en cuestión?¹² Sin embargo, no emplear estas expresiones sería tanto como hablar de las experiencias de nadie, lo cual sería un sin-sentido.

Por su parte, Strawson explica de dónde se deriva la idea de propiedad lógicamente no transferible, presente en nuestro esquema general de pensamiento. Según él, sólo podemos hacer referencias identificadoras de estados de conciencia o de experiencias privadas en cuanto estados o experiencias "de" alguna persona identificada. De aquí que sea lógicamente imposible que un estado o experiencia particular poseído de hecho por alguien, pueda ser poseído por alguien más. En todo caso según él, dichos estados **deben** ser poseídos por alguien.

Me parece que lo primero que salta a la vista es el uso asimétrico de 'mi' en 'mis experiencias' y el uso de 'sus' en 'sus experiencias', aunque ambas expresiones aparentemente indiquen posesión. En el primer caso, ya vimos que Wittgenstein insiste en la redundancia del término, la imposibilidad de justificarlo y, sobre todo, la imposibilidad de describir aquello que representa el lenguaje que se emplea en primera persona. Es sólo en su aplicación que se puede notar la utilidad del mismo. En efecto, quien establece la equivalencia entre 'todas las experiencias contingentemente dependientes de un cierto cuerpo B' y 'mis experiencias' es Strawson, no Wittgenstein. Por otra parte, el sentido en que Wittgenstein emplea el 'de' en 'las experiencias de alguien' es el de que las personas tienen dolores del mismo modo que una silla no los tiene,¹³ no en el sentido de '... de la silla'. El primer 'de' tiene la función de atribuir, mas no la de indicar pertenencia. Esto es, sólo a las personas, o a los objetos que personalizamos, les atribuimos dolor y entonces decimos que los "tienen". La adscripción a terceros descansa en la auto-adscripción en la medida que el ser personas nos permite

"ponernos en el lugar del otro", pero no para sentir "su" dolor como sentimos el nuestro. Si las personas poseyeran sus dolores no se podrían poner unas en lugar de las otras y captar así el sentido de sus proposiciones.

10. No se pueden traspasar los límites de la experiencia

Hecha la distinción entre las proposiciones en primera y en tercera persona y entre los dos usos de 'yo', nos podemos explicar que Wittgenstein afirme que "el yo no está a la par con otros"¹⁴. La lógica de las proposiciones con un yo-sujeto es distinta a la lógica de las proposiciones con un yo-objeto (i.e., el cuerpo). Por ejemplo, no me puedo imaginar una experiencia visual con dos cuerpos; es decir, no me puedo imaginar una experiencia visual diferente de la que tengo. Esto significa que es un sin-sentido decir que puedo sentir de manera diferente de como siento si no soy capaz de describir de esa "otra manera" mis sensaciones. El problema es imaginarse "esa otra manera", puesto que no podemos ir más allá de la propia experiencia. Creo que a esto se refiere Wittgenstein cuando afirma que "El campo 'completo' de esta experiencia (la de sentir dolor) se describe en este lenguaje mediante expresiones de la forma 'Tengo...' Las proposiciones de la forma 'N tiene dolor de muelas' están reservadas para un campo totalmente diferente."¹⁵ No hay manera de transmitir "experiencia" de un campo al otro. Lo único que podemos hacer es "proyectar" el "espacio total" de una experiencia sobre el "espacio parcial" de otra experiencia, que, por supuesto, no es la mía.

El énfasis que pone Wittgenstein en las Philosophical Remarks respecto a la imposibilidad de traspasar los límites de la experiencia será sustituido en las Philosophical Investigations por la imposibilidad de traspasar los límites del lenguaje. De ahí que el acento que pone en el análisis de la verificabilidad de las "proposiciones" que representan experiencias inmediatas se traslade después al análisis del significado que les damos a las mismas a partir del modo en que las empleamos dentro del lenguaje.

11. El "mensaje" de Wittgenstein

El análisis que Wittgenstein hace de las expresiones que tienen a 'yo' como sujeto gramatical (explícito o tácito) pone de relieve, primero que nada, los equívocos a los que nos puede llevar el tratar de someter a la misma lógica las expresiones que son semejantes por su estructura, e.g.

1) $\frac{S \quad I \quad P}{\text{tengo I sueño}}$

2) $\frac{S \quad I \quad P}{\text{tengo I un escritorio}}$

3) $\frac{S \quad I \quad P}{\text{tiene I sueño}}$

4) $\frac{S \quad I \quad P}{\text{tiene I un escritorio}}$

ninguna de estas expresiones puede tratarse del mismo modo en lo que a su "verificación" respecta. La demostración de lo anterior es lo que permite a Wittgenstein concluir que la función de 'yo' en la representación de las experiencias inmediatas **no** es referencial.

Es claro que las expresiones 2) y 4) se verifican del mismo modo, pues sobre la base de la experiencia podemos decidir sobre su verdad; pero no es el caso de la expresión 3), pues la experiencia no es suficiente para decidir sobre su verdad: puede ser que ese alguien actúe como si tuviera sueño, sin tenerlo. Esta limitación del principio de verificabilidad como criterio de significatividad le permite a Wittgenstein exhibir las deficiencias de la postura fiscalista, que reduce a la observación de la conducta de las personas el criterio para atribuirles estados de conciencia.

Por último, la expresión 1) ni siquiera se verifica en el sentido en el que se ha empleado este término, pues no necesitamos de evidencia externa alguna para saber que nos encontramos en tal o cual estado de conciencia. La demostración de que la pretendida verificación de estas expresiones nos lleva a sin-sentidos es de consecuencias muy importantes. En primer lugar, la identificación de mis estados de conciencia no puede ser la base que me permite atribuir estos mismos estados a otras personas, porque la experiencia conectada con mis estados de conciencia es intransferible. En segundo lugar, esta experiencia intransferible, es lo que comunica el sujeto gramatical de estas expresiones: el 'yo', que no puede ser un objeto al que se atribuyen estados de conciencia sino un sujeto que expresa esos estados.

La no-referencialidad de 'yo' permite entonces explicar que expresiones que atribuyen estados de conciencia en 1ª y en 3ª persona tienen el mismo sentido sin necesidad de plantear que sus sentidos se derivan del hecho de que estos estados de conciencia son "poseídos" por alguien, por un "yo", porque de ser así, el poseedor sería un rasgo distintivo de ese estado de conciencia y en consecuencia los sentidos de las expresiones en 1ª y en 3ª persona serían distintos, lo cual, no es cierto. Las consecuencias derivadas de estas aclaraciones, viz. el papel no-referencial de 'yo' en la comunicación de estados de conciencia, el rechazo del sense-datismo, del fiscalismo y la delimitación de la

aplicación del principio de verificabilidad, nos señalan el camino que tomarán las subsiguientes investigaciones de Wittgenstein. Pero, ya muestran, desde este momento, una diferencia importante con posturas muy bien fundadas, como la de Strawson. Para este autor, como ya vimos, los *sense-data* no constituyen los particulares básicos, pues no son identificables independientemente de otros particulares, entre otras razones porque su identificación es posible gracias a la identificación previa de la persona que los "posee". Es notoria, entonces, la importancia que tienen trabajos como los de E. Anscombe para demostrar, mediante otros argumentos, que el 'yo' no tiene una función referencial.

Por otra parte, encuentro una gran afinidad entre el 'yo' no-referencial de Wittgenstein y el 'ego del anclaje' grangeriano pues ambos cumplen con el papel de ser una posición que ocupa el hablante.

- ¹Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Remarks, Basil Blackwell, Oxford (1964), 58
- ²Cfr. Wittgenstein, Ludwig, The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations', Basil Blackwell, Oxford (1975), p.68
- ³Cfr. Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza Editorial, Colección Alianza Universidad # 50, Madrid (1973), 5.62
- ⁴Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Remarks, op. cit., 59
- ⁵Wittgenstein, Ludwig, The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations', op. cit. p.61
- ⁶Ibid. p.70
- ⁷Moore, G.E., Philosophical Papers, p.261
- ⁸Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Remarks, op. cit., 62; Tractatus Logico-Philosophicus, op. cit., 2.1, 4.023
- ⁹Wittgenstein, Ludwig, The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations', op. cit. p.71
- ¹⁰Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Remarks, op. cit., 64
- ¹¹Ibid. 65
- ¹²Cfr. P.F. Strawson, Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics, Methuen & Co. Ltd., London (1959), p.97
- ¹³Cfr. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Remarks, op. cit., 65
- ¹⁴Ibid. 66
- ¹⁵Ibid. 66

CAPITULO V

LA PRIMERA PERSONA

1. Introducción

La crítica hecha por Wittgenstein a la idea de que el 'yo' es una expresión referencial culmina con la distinción de los diversos sentidos que tienen las expresiones en primera y en tercera personas; y también con la distinción entre los dos papeles que puede jugar el 'yo': como sujeto y como objeto. De aquí que el artículo de Elizabeth Anscombe "The First Person" sea de gran relevancia para conocer los desarrollos y los argumentos que el tratamiento de los pensamientos-yo deben tener.

En su famoso artículo Elizabeth Anscombe analiza varias de las respuestas dadas a la pregunta de cuál es el significado de la palabra 'yo', pregunta que se plantea específicamente de la siguiente manera: ¿es la palabra 'yo' una expresión referencial o no? La respuesta que ella da es negativa, así que divide el artículo en dos partes. En la primera ofrece su refutación de algunos argumentos que pretenden demostrar que 'yo' es un nombre, y en la segunda, refuta los argumentos que permitirían concluir que 'yo' es una clase de expresión referencial. En esta última parte, además, ella intenta esclarecer el origen de la arraigada creencia de que 'yo' denota algo. Examinemos rápidamente sus ideas.

2. 'Yo' no es un nombre propio

Parte del problema consiste en que, aunque 'yo' funciona sintácticamente como un nombre, el hecho es que no lo hace como un nombre propio o, al menos, no como un nombre propio común, puesto que "...es un nombre que cada uno tiene, y, todavía peor, uno que cada persona usa solamente para referirse a esa persona que es ella misma. Así que no sirve para presentar una persona a otra, o para llamar a alguien, o para citarlo."¹ Sin embargo cabe preguntar si es cierto que 'yo' no es considerado un nombre propio sólo porque cada uno lo usa sólo para referirse a sí mismo. Para responder a esto Anscombe nos invita a considerar la siguiente situación, en la que el nombre 'A' se usa exactamente así: para referirse a uno mismo. "Imaginen una sociedad en la que cada uno está etiquetado con dos nombres. Uno aparece en la espalda y el otro en la parte superior del pecho, y estos nombres, que sus portadores no pueden ver, son variados: digamos de 'B' a 'Z'. El otro nombre, 'A', está estampado en la parte interior de sus muñecas, y es el mismo para todos. Al hacer reportes acerca de las acciones de las personas cada uno usa los nombres de sus pechos o espaldas si puede ver estos nombres o está acostumbrado a verlos. Cada uno aprende

también a responder a la expresión del nombre que tiene en el pecho y en la espalda de la manera y en las circunstancias en que tendemos a responder a la expresión de nuestros nombres. Los reportes de las acciones propias, que uno emite directamente por observación, son hechos usando el nombre de la muñeca. Tales reportes se hacen no sobre la base de la sola observación, sino también sobre la base de inferencias y testimonios u otra información. B, por ejemplo, deriva conclusiones expresadas en oraciones que tienen a 'A' como sujeto, de enunciados de otras personas que usan a 'B' como sujeto.² En este punto Anscombe aclara qué entiende por 'reportes de las acciones propias': "reportes que salen de la boca de B respecto a las acciones de B diciendo que A hizo tal y tal cosa". Así, si me llamo B y digo que 'estoy pálida' lo digo como resultado de un testimonio dado por C: 'B está pálida'. Hecho este cuadro, Anscombe se pregunta por la diferencia entre 'A' y 'yo' y concluye que la gente que usa el nombre 'A' no tiene auto-conciencia, en cambio la que usa 'yo' sí. Esto es, en el uso del pronombre 'yo' no sólo se da el carácter reflexivo, sino que también implica la auto-conciencia de quien lo emplea. Es un hecho que la diferencia que Anscombe encuentra entre el uso de 'A' y el de 'yo' es la base sobre la cual descansa la enunciación: en el primer caso es la observación del propio cuerpo y de eso se puede estar consciente. En el segundo caso no hay necesidad de esta observación. Asimismo en el primer caso no se es auto-consciente pero en el segundo caso sí.

Ahora bien, ¿qué es la auto-conciencia? La primera explicación podría ser ésta: es la conciencia de un yo. Si aceptamos esto, habría que explicar qué clase de objeto es ese yo, o explicar qué aspecto tiene, pues con esta explicación tendríamos ese "especial 'modo de ser dado'" de un objeto que está asociado con el nombre que uno usa al hablar de él³. Pero esto es un sin-sentido, dice Anscombe, porque ¿de dónde sacamos la garantía de que uno se aferra al yo apropiado, esto es, del yo que un sujeto llama 'yo' y que siempre ha estado conectado con él o siempre ha sido él mismo? No hay respuesta a estas preguntas sino tan sólo una creencia optimista en que nunca se falla en la identificación del objeto yo.

Por otra parte, si decimos que 'yo' es el nombre propio de su objeto, entonces nos vemos llevados a buscar el concepto conectado con el nombre de ese objeto, tal y como el concepto de 'ciudad' está conectado con los nombres de 'México' o 'Puebla' o el concepto de 'río' con los nombres de 'Balsas' o 'Papaloapan'. Ahora bien, el único concepto que podría asumir este papel es el de "auto-conciencia", con todos los problemas anteriormente señalados que esto implica. Según Anscombe, empero, el problema central de tratar a 'yo' como nombre propio "es que... un uso repetido de 'yo' en conexión con el mismo yo tendría que

incluir una reidentificación de ese yo (self)... pero esto no es parte del papel de 'yo'.⁴ Sin embargo, esta reidentificación sí estaba implicada, en el uso de 'A', en la situación imaginada por Anscombe y esto le permite afirmar nuevamente que 'yo' no funciona como un nombre propio. En otras palabras, si 'yo' fuera un nombre propio, tendría un referente y cada vez que usáramos el pronombre tendríamos que re-identificar ese objeto al que nos referimos, empleado con esa característica de autoconciencia.

3. 'Yo' no es un demostrativo

Anscombe también refuta la idea de que 'yo' sea un demostrativo. Además, asimilar el 'yo' a este tipo de expresiones de 'referencia singular' como 'este' o 'ese' no elimina la necesidad de contar con un concepto del objeto indicado, que sería la condición *sine qua non* señalada por Anscombe para poder considerar a las expresiones como nombres. No se elimina esta necesidad, porque hay que conocer la respuesta a la pregunta de "¿este 'qué?'". Esta idea de que 'yo' es un demostrativo se complica más si tomamos en cuenta las dificultades de aceptar una definición ostensiva pura. Pero, sobre todo, Anscombe llama nuestra atención sobre una diferencia esencial entre 'yo' y un demostrativo usual: puede haber una falla de referencia al usar 'esto', (piénsese, por ejemplo, en el caso de una sombra a la que señalo creyendo que es una persona o un espantapájaros y que no es ninguna de las dos cosas), pero no la podría haber al usar 'yo', porque el sujeto que usa 'yo' al aseverar algo no tiene que buscar aquello que dice 'yo'; el enunciante es el pensante. De manera que, independientemente de que se considerara a 'yo' como un nombre o como un demostrativo, de todos modos existiría la necesidad de una "concepción" por medio de la cual 'yo' se fijara a su objeto. En el caso del *cogito* cartesiano, e.g., el pensar del pensamiento-yo sería lo que asegura esta garantía contra una referencia equivocada. Anscombe concluye, después de rebatir al lógico que no puede demostrar la "referencia-garantizada" de 'yo' y después de demostrar que 'este cuerpo' no puede ser ese referente garantizado, que si 'yo' es una expresión referencial, entonces Descartes tenía razón al entender ese referente como el **Ego** o *Res cogitans*. Veamos por qué.

En efecto, para Anscombe, Descartes y San Agustín no sólo comparten el argumento *Cogito ergo sum*, sino también el argumento que pretende probar que "la mente" o "este yo" no es ninguna clase de cuerpo. "Podría suponer que no tengo cuerpo", escribió Descartes, 'pero no que no soy', e infirió que 'este yo' no es un cuerpo. Agustín dice 'La mente sabe ella misma que piensa', y 'conoce su propia sustancia' (De Trinitate, Libro X)... En estos pensadores existe el supuesto de que cuando uno dice 'yo' o 'la mente', uno está nombrando algo tal que el

conocimiento de su existencia, que es un conocimiento de sí mismo pensando en todos los diversos modos, determina aquello que es lo que se sabe que existe."⁵ Sin embargo, su posición tiene la dificultad de requerir una identificación del mismo referente en diferentes pensamientos-yo. En otras palabras, ¿cómo podemos justificar el supuesto de que existe sólo **un** pensar que es **este** pensar de **este** pensamiento que estoy pensando, esto es, que hay un solo pensador? "¿Cómo sé que 'yo' no es diez pensadores pensando al unísono?". La respuesta de Anscombe elimina el problema, pues el ser auto-conscientes suprime la posibilidad de unirse al objeto equivocado. Esta imposibilidad de equivocarse es lo que hace suponer a aquéllos que ven a 'yo' como un signo referencial, que el no equivocarse está garantizado. En realidad no hay que aferrarse a ningún objeto".

4. 'Yo' no es una expresión referencial

Después de la discusión anterior, Anscombe nos aclara que todos los problemas abordados se han generado por aceptar, sin más, que 'yo' es una expresión denotativa. "Con los nombres, o expresiones denotativas (en el sentido de Russell) hay dos cosas que captar: la clase de uso, y a qué aplicarlas de vez en cuando. Con 'yo' existe sólo el uso."⁶ En suma, 'yo' no es ni un nombre ni ninguna otra clase de expresión cuyo papel lógico sea hacer una referencia. Y si estoy en lo cierto, dice Anscombe, 'yo soy E.A.' no es una proposición de identidad, aunque está conectada con una que si lo es, viz., 'Esta cosa aquí es E.A.'. No es una proposición de identidad porque cuando alguien no conoce su identidad no pierde el uso de 'yo', ni tampoco se equivoca cuando quiere apuntar a sí mismo.

Ahora bien, para Anscombe sí existe una pregunta legítima relacionada con 'yo': ¿con qué objeto está conectada mi conciencia de acción, postura, movimiento y mis intenciones de tal manera que 'ese' objeto debe estar de pie si tengo el pensamiento de que estoy de pie y mi pensamiento es verdadero? La respuesta es: es el objeto que está aquí. "Yo soy esta cosa aquí" es entonces una proposición real, pero no una proposición de identidad. Significa: esta cosa aquí es la cosa, la persona de cuya acción **esta** idea de acción es una idea, de cuyos movimientos **estas** ideas de movimiento son ideas, de cuya postura **esta** idea de postura es la idea. Y también, de la que **estas** acciones intentadas, si se llevan a efecto, serán las acciones."⁷ Y si preguntamos respecto a qué objeto se verifican o falsifican pensamientos como "estoy sentada", "estoy escribiendo", etc. la respuesta es: mi cuerpo, porque puedo observarlo y puedo apuntar a él, aunque ya vimos que saber hacia cuál cuerpo apunto no es el resultado de ninguna observación. Si estuviera en un estado de 'privación sensorial' no podría tener el pensamiento de **este** objeto, **este** cuerpo, pero sí podría tener las ideas de acciones,

movimiento, etc., porque estas ideas no son extractos de observación sensorial. "Estos pensamientos-yo son ejemplos de conciencia reflexiva de estados, acciones, movimientos, etc., no de un objeto que signifique con 'yo', sino de este cuerpo. Estos pensamientos-yo... son conceptos no mediados (conocimiento o creencia, verdadera o falsa) de estados, movimientos, etc., de este objeto aquí, acerca del cual puedo descubrir que es E.A. Acerca de la cual aprendí que es un ser humano... Ningún problema de continuidad o reidentificación del 'yo' puede surgir."⁸ El auto-conocimiento es el conocimiento del objeto que uno es, del animal humano que uno es.

Anscombe nos hace notar que los pensamientos-yo que ha estado considerando han sido sólo aquéllos relacionados con acciones, posturas, movimientos e intenciones, y no ha considerado pensamientos como 'tengo dolor de cabeza', 'veo una variedad de colores', 'yo espero, temo, amo, envidia, deseo', etc. y la razón es que los primeros pensamientos son no mediados, no-observacionales pero son descripciones que son directamente verificables acerca de la persona de E.A. Cualquiera, incluida ella misma, puede mirar y ver si esa persona está de pie, por ejemplo. En cambio, aunque los otros pensamientos también son no-observacionales, carecen de esta "identidad de descripción" entre el suceso y el pensamiento, pues describir estos pensamientos no equivale a describir lo que pasa en una persona, simplemente porque puede no pasar nada. Estos pensamientos no son pensamientos de algo que pasa. En cambio, el pensamiento de estar parado es el pensamiento de una postura. Este es un ejemplo de lo que Anscombe llama 'concepciones agentes-o-pacientes no-mediadas de sucesos y estados'.

En suma, para Anscombe las concepciones no mediadas de acciones, sucesos y estados no tienen sujeto, porque no implican la conexión de lo que se entiende por un predicado (estar parado) con un sujeto concebido claramente. Es la ilusión gramatical, profundamente arraigada, de un sujeto, lo que genera todos los errores que ha estado considerando.

5. Críticas a Anscombe

Vimos que el argumento central de E. Anscombe para demostrar el carácter no-referencial del pronombre personal 'yo' en los pensamientos-yo relacionados con acciones, posturas, movimientos e intenciones se centra en los absurdos que generan el considerar a 'yo' como un nombre o como un demostrativo. Sus reducciones al absurdo se apoyan en la interpretación que hace del *Art des Gegebenseins* fregeano aplicado al pronombre reflexivo 'yo': "si 'yo' expresa un modo en el que yo

capta a su objeto... queremos saber qué modo es ése y cómo es que el único objeto captado de ese modo por cualquiera es idéntico consigo mismo."⁹ Es este planteamiento del problema, que Anscombe rechaza, el que A. Rodríguez Tirado en su La Identidad Personal y el Pensamiento Autoconsciente hace suyo. Rodríguez parte de una noción de sentido fregeano según la cual "para entender el sentido de una expresión referencial, debe pensarse en el referente 'de una cierta manera'"¹⁰. Interpretado el sentido de esta manera, una expresión que no tenga referente carecerá al mismo tiempo de sentido. Ahora bien, Rodríguez sostiene el carácter no-referencial de 'yo', argumentado por Anscombe, implica ver el sentido de 'yo' como un criterio para encontrar el referente, y además implica aceptar que en el uso de 'yo' hay una referencia garantizada. Por lo que respecta a la primera asunción, Rodríguez nos dice que si el sentido no es independiente de su referencia, entonces no puede fungir como un simple criterio, pues éste puede darse haya o no un objeto que lo satisfaga. Por otra parte la noción de referencia garantizada no es tomada por Rodríguez en su sentido fuerte, pues acepta la posibilidad de que 'yo' no se refiera a nada. Creo que esta última afirmación entra en contradicción con lo que nos dice más adelante viz., "no se necesita una manera de identificar el objeto, un 'camino al referente', pero esto no significa que la persona que usa el pronombre no sepa cuál es el objeto de su referencia"¹¹. Creo que Anscombe nunca ha dicho que el sentido de los pensamientos-yo dependa de un no saber, esto es, no conocer el objeto de referencia en tanto ya nos ha explicado que no hay tal objeto.

Por otra parte, la interpretación de Rodríguez de la postura de Anscombe contradice afirmaciones explícitas de la misma Anscombe. Es el caso e.g., de la interpretación que él hace de la diferencia entre los tipos de autoconciencia propia de los usuarios de 'yo' y de los usuarios del nombre 'A' en el sentido de que para los primeros la autoconciencia constituye una experiencia privada. Sin embargo, él ignora una aclaración que Anscombe se cuida de hacer: "Hay un error que es muy fácil cometer aquí. Es el de suponer que la diferencia de auto-conciencias, la diferencia que he tratado de poner frente a sus mentes como aquélla que hay entre los usuarios de 'yo' y los usuarios de 'A' es una experiencia privada. Que hay esta asimetría acerca de 'yo': para el oyente o lector no es diferente de 'A'; para el hablante o pensante, el 'yo' -sujeto hablante, es diferente. No es así: la diferencia entre los usuarios de 'yo' y de 'A' sería perceptible para los observadores."¹² Rodríguez, por lo tanto, no tiene en que sustentar esta interpretación que él hace de la tesis de Anscombe.

Otra interpretación que me parece poco acertada por parte de Rodríguez es la de que para Anscombe parecería posible "'explicar' la

posición que 'yo' ocupo en términos de la posición ocupada por un cierto cuerpo, como si aprendiésemos primero cuál es el objeto material que somos nosotros y sólo entonces entendiésemos lo que significa estar ubicados en el espacio"¹³. Pero aquí el punto importante es que para Anscombe "estos pensamientos-yo son ejemplos de conciencia reflexiva de los estados, acciones, movimientos, etc., no de un objeto yo significado por 'yo', sino de este cuerpo... de este objeto aquí acerca del cual puedo descubrir (si no lo sé) que es E.A... quien, como otros humanos, tiene pensamientos como estos. Y quien probablemente aprendió a tenerlos aprendiendo a decir lo que había hecho, lo que estaba haciendo, etc..."¹⁴. Es un hecho que si **aprendemos** a tener estos pensamientos acerca de nuestros movimientos, acciones e intenciones, no podemos partir de la disociación del cuerpo que tiene intenciones de las intenciones que lo animan, ni tampoco separar el cuerpo de las acciones que realiza en un espacio determinado. Es obvio que en el aprendizaje no se incluye la ubicación espacial, pues ésta es condición del movimiento del cuerpo.

6. Conclusiones

Anscombe nos ha querido hacer ver que la diferencia entre el uso de 'A' (en su ejemplo) y el uso de 'yo'. Lo que distingue al segundo tipo de uso del primero es la presencia de auto-conciencia entendida ésta como auto-conocimiento del objeto que es uno, del animal humano que es uno. Este conocimiento no es, de ninguna manera, una experiencia privada del usuario de 'yo' puesto que la diferencia de usos entre 'A' y 'yo' puede ser notada por terceras personas, por los observadores.

Lo relevante de la postura de Anscombe no es tan sólo la demostración de que 'yo' no es un nombre propio, ni un pronombre demostrativo, esto es, que 'yo' no es una expresión referencial, pues hasta antes de indicarnos el tipo de proposiciones cuya gramática pretende esclarecer, la diferencia que establece entre 'A' y 'yo' es la que Wittgenstein ha establecido entre "yo-objeto" y "yo-sujeto". El punto central en Anscombe es que esa clase de proposiciones que expresan pensamientos de acciones, posturas, movimientos e intenciones o acciones intentadas, **no tienen sujeto**. Son pensamientos-yo que ilustran la conciencia reflexiva de los estados y movimientos de este cuerpo. Hay, efectivamente, un objeto públicamente observable que pasa por este tipo de estados o realiza este tipo de acciones; pero los verbos que expresan estas acciones no deben ser entendidos como predicados que se atribuyen a un sujeto claramente concebido. No puede haber tal concepción puesto que a esa concepción, que es el "modo de ser dado" de

Frege tendría que corresponder un objeto, un referente que ya Anscombe demostró sumamente problemático.

Creo que la conclusión a la que llega Anscombe, viz., la inexistencia de sujeto en los pensamientos-yo relativos a posiciones, movimientos e intenciones es otra manera de dar cuenta del "yo-objeto" wittgensteiniano. Del "yo-sujeto" ella declara explícitamente que no se ocupa en este artículo. Por otra parte, su conclusión es coherente con la teoría semántica acerca del nombre asumida por ella, viz., la teoría fregeana de que a cada nombre corresponde un sentido y una referencia. Si ha demostrado que 'yo' no es un nombre porque no tiene referente, no puede más que concluir que tampoco hay una concepción correspondiente a ese 'yo'. Yo creo que aquí Anscombe se acerca mucho a la postura de Stuart Hampshire en el sentido de que no es la conciencia del que actúa el que da sentido a las expresiones mencionadas sino la conciencia de la propia acción.

Es importante resaltar que Anscombe va más allá que Wittgenstein en lo que a la no-referencialidad de 'yo' toca, porque éste se ocupa propiamente de la no referencialidad del "yo-sujeto", en cambio ella extiende este carácter incluso al 'yo' que es públicamente observable y que es el cuerpo que pasa por determinados estados o ejecuta determinadas acciones. Como Anscombe misma dice, si insistimos en que la auto-conciencia propia de estos pensamientos-yo tiene un referente, entonces sólo el Ego cartesiano podría cumplir con este papel.

Comparando la postura de Anscombe con la de Granger, yo diría que el énfasis que pone Anscombe en el carácter palpable de 'yo' que es este cuerpo, es lo que menos interesa a alguien que ubica en la acción lingüística, en el "yo hablo", el carácter trascendental del 'yo'. Si esta condición de posición de los objetos del ego del anclaje grangeriano en algo se asemejaba al "yo-sujeto" de Wittgenstein, creo que en nada cuenta para sustentar el carácter no-referencial del 'yo' de Anscombe.

- ¹Anscombe, Elizabeth, "The First Person" en Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974, Oxford (1975), Samuel Guttenplan (Ed.), p.23
- ²Ibid. p.24
- ³Ibid. p.25
- ⁴Ibid. p.27
- ⁵Ibid. p.21
- ⁶Ibid. p.32
- ⁷Ibid. p.33
- ⁸Ibid. p.34
- ⁹Ibid. p.23
- ¹⁰Rodríguez Tirado, A., La Identidad Personal y el Pensamiento Autoconsciente, UNAM, México (1987), p.50
- ¹¹Ibid. p.124
- ¹²Anscombe, Elizabeth, "The First Person", op. cit., p.36
- ¹³Rodríguez Tirado, A., La Identidad Personal y el Pensamiento Autoconsciente, op. cit. p. 128
- ¹⁴Anscombe, Elizabeth, "The First Person", op. cit., p.34

CAPITULO VI

LA ACCION INTENCIONAL: EJE REFERENCIAL

1. Introducción

Explicamos en el primer capítulo de este trabajo nuestro interés por la filosofía de G. Gaston Granger y el papel central que las condiciones de la simbolización juegan en ella para poder explicar los hechos humanos. Para Granger los hechos humanos son hechos simbólicos, pues el hombre se desenvuelve en un mundo de significados. Esta idea es lo que hace que Granger le confiera una importancia especial al estudio del fenómeno de la comunicación, en tanto que ésta se realiza a través de actos concretos de comportamiento humano. Es en este punto, i.e., en la convicción de que el estudio de los actos lingüísticos es nodal para esclarecer los problemas planteados por la lógica filosófica que encontramos una cierta e importante afinidad así como diferencias cruciales entre Gilles Gaston Granger y Stuart Hampshire, tal y como se desprende de la manera en que este último aborda el problema del referir y la acción intencional en su libro Thought and Action.

Como vimos, para Granger el lenguaje es "un sistema de signos, provisto de las reglas de su funcionamiento, como 'medio de comunicación'". Ahora bien, para S. Hampshire "Un lenguaje es, entre otras cosas, un conjunto de signos realmente usados por seres inteligentes para referirse a elementos recurrentes en su experiencia y en la realidad... para muy diferentes propósitos... para dar alguna información acerca de algo, para prometer algo, para expresar admiración por algo, y para incontables propósitos que pueden distinguirse como diferentes formas de conducta humana y como diferentes instituciones sociales."¹ Podríamos decir, que si ponemos todas esas funciones enumeradas por Hampshire bajo el rubro de actos de comunicación, tendríamos una misma caracterización, suscita una y desarrollada la otra, de lo que es el lenguaje.

Por otra parte, nos dice Hampshire "Cualquiera que ha tratado de establecer -y todos los filósofos han tratado- la relación del pensamiento y conocimiento del hombre con la realidad ha tratado de establecer límites a lo que puede considerarse como 'realidad', o a lo que puede considerarse como 'pensamiento' o 'conocimiento'."² Este esfuerzo, empero, brota de la preocupación por determinar las condiciones necesarias para hacer enunciados y para distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. De manera que podemos darnos cuenta de que la indagación de Hampshire, al igual que la de Granger, es de corte trascendental y se dirige a los mismos objetivos: dar cuenta de dos tipos

de condiciones, las de significación y las de verdad (según Granger) o las de hacer enunciados y las de verdad (según Hampshire). Lo interesante ahora es poner de manifiesto sus coincidencias y diferencias.

2. Las condiciones del referir y los principios de clasificación e individuación

Dado que ya conocemos, aunque sea a grandes rasgos, las tesis de Granger, podemos pasar directamente a exponer de manera sintética las de Stuart Hampshire. Este nos dice, en primer lugar, que "...es una necesidad para el uso del lenguaje que podamos referirnos a objetos persistentes, empleando algunos criterios de identidad a través del cambio;... es una necesidad que el hablante pueda tener los medios de indicar su propio punto de vista o posición, ya que él mismo es un objeto entre otros;... (es una necesidad) que cada objeto exhiba diferentes apariencias desde diferentes puntos de vista... y (es una necesidad) que cada objeto, incluyendo las personas que son usuarios del lenguaje, agentes y observadores, tenga una historia de relaciones cambiantes con otras cosas de su entorno."³ En otras palabras, éstas son las condiciones necesarias para realizar actos de referencia, pues lo que hacemos al hablar no es más que aislar elementos de nuestra experiencia o de la realidad para llamar la atención sobre ellos. Encontramos aquí grandes coincidencias con Strawson respecto a la necesidad de podernos referir a objetos persistentes: los "particulares"; y respecto a la necesidad de que cada hablante se constituya en punto de referencia. Respecto a esto último, también debemos señalar la coincidencia con Granger, para quien el "ego del anclaje" se constituye en esa posición que fija las referencias. Para los tres autores hay, pues, un conocimiento del propio lugar dentro del mundo de objetos persistentes del cual se forma parte. Cómo se obtenga ese conocimiento es una de las cuestiones que tratan de manera diversa.

Quizá no sea exagerado afirmar que, para Hampshire, las condiciones de uso del lenguaje se identifican con las condiciones del referir. "Cualquier aplicación del lenguaje y del pensamiento a la realidad implica la diferenciación de elementos en la realidad como objetos de referencia... (e) implica dar sentido a expresiones de la forma 'un tal y tal'..."⁴ Esta correlación entre signos y elementos de la realidad es posible gracias a la aplicación de dos tipos de reglas, conectadas sistemáticamente: "...las reglas que singularizan elementos de la realidad como elementos de la misma clase; y que identifican clases recurrentes de cosas... (y) las reglas que distinguen a un espécimen de cierta clase, de otro, y que identifican al mismo espécimen como recurriendo o apareciendo otra vez. Las reglas de primer tipo pueden llamarse principios de clasificación; las reglas del segundo tipo pueden llamarse

principios de individuación.⁵ En otras palabras, los elementos de la realidad y los de nuestra experiencia coinciden en su clasificación, así que la referencia a objetos particulares se da en el marco de los predicados posibles, de las clases de "cosas" que constituyen nuestro esquema conceptual, esquema que Hampshire concibe como único, completo pero infinitamente complejo, como a continuación veremos.

De esta necesidad de identificación a la que hemos aludido se deducen, según Hampshire, dos verdades generales. La primera es que la identificación de algún elemento como un 'tal y tal' es inteligible sólo porque se produce dentro de un sistema completo de identificaciones posibles, esto es, es inteligible sólo dentro de un lenguaje. La segunda es que cualquier elemento identificado como un 'tal y tal' puede ser clasificado en un número indefinido de modos alternativos.⁶ No hay un límite teóricamente determinable para los tipos de clasificación, pues éstos dependen de las formas de vida social y de cooperación entre los hombres. Así, pues, la descripción de la realidad nunca es exhaustiva, los modos de referir dependen de nuestros intereses permanentes y comunes. Y una vez mencionadas las condiciones del referir, podemos tomarlas por separado para aclarar sus fundamentos.

2.1. La existencia de objetos persistentes e identificables

Es una condición necesaria para el uso del lenguaje que existan objetos persistentes y que podemos identificarlos, porque si no poseyéramos puntos de referencia que se identificaran como los mismos a través del cambio, entonces todos nuestros enunciados serían generales e imposibles de relacionarse con segmentos particulares de la realidad, misma que ni siquiera podríamos describir y cuya descripción constituye, al menos, uno de los propósitos del uso del lenguaje. En este punto cabe mencionar la similitud con Wittgenstein cuando en el Tractatus nos señala que los objetos son la sustancia del mundo pues los identifica con lo existente y fijo.⁷

2.1.1. Identidad numérica

La primera condición, la identificabilidad de objetos persistentes, descansa en el criterio de identidad adoptado por Hampshire, que es el de "numéricamente el mismo". Este criterio es el que le permite demostrar que expresiones como 'la misma sensación', 'el mismo sentimiento', 'el mismo parecido', no tienen el mismo sentido que expresiones identificadoras de objetos, como 'el mismo lápiz' o 'el mismo alumno', pues, en el caso de las primeras, una misma descripción puede ser aplicada, verdaderamente, en dos ocasiones diferentes. O, como

sucede en el caso de las sensaciones, se pueden experimentar cosas diferentes en ocasiones diferentes viviendo la misma situación. Por ejemplo, al escuchar la 5ª sinfonía de Beethoven, una vez puedo deleitarme y otra dormirme. También se pueden experimentar las mismas sensaciones estando en diferentes situaciones (por ejemplo, cuando siento alegría y cuando tengo miedo: siento que me da un vuelco el corazón). De manera que 'el mismo' tal y como ocurre en 'la misma sensación' o 'la misma situación' no tiene el mismo sentido que tiene en 'el mismo lápiz' o 'el mismo alumno', puesto que no tiene el sentido de 'numéricamente el mismo'. Esto es, tiene sentido preguntar cuántos alumnos hay, pero no cuántas situaciones o sensaciones hay. De ahí que no haya un principio de individuación ligado a conceptos como 'situación' o 'sensación' que nos permitiera distinguir 'uno y el mismo uno' de 'uno exactamente similar en todos sus aspectos relevantes'. Esto elimina la presunción de los empiristas de que es la identificación de nuestras impresiones, de los *sense-data*, lo que fundamenta la identificación de las cosas. Nosotros no construimos los objetos físicos, los percibimos como tales, puesto que una cosa es tener sensaciones y otra tener percepciones.

2.2. La fijación de la referencia

Es en la caracterización de la percepción que se funda la segunda condición de Hampshire para poder hacer uso del lenguaje. Si percibir es necesariamente percibir algo externo al perceptor, es una necesidad que el hablante pueda tener los medios de indicar su propio punto de vista o posición, ya que él mismo es un objeto entre otros.

Tan pronto como se concede la posibilidad de la referencia externa y en consecuencia la posibilidad de marcar la situación de la cosa indicada con relación a la situación del observador, el perceptor tiene que pensarse como cuerpo persistente entre otros, pues sin extensión sería incapaz de distinguir entre 'aquí' y 'allí'. Esta conciencia de uno mismo como un objeto más es la consecuencia del acto intencional de apuntar lejos de uno mismo y hacia otro objeto, porque este acto se realiza desde una perspectiva y un lugar concretos. Este es el fundamento natural de la comunicación, el carácter activo del sujeto que además tiene capacidad de observación. "Cualquier acto de comunicar la presencia de objetos, cualquier enunciado categórico que uno pueda hacer acerca de la propia percepción del ambiente, implica como parte de sí mismo alguna variante del acto de apuntar intencional que procede de más allá del perceptor a lo percibido."⁸ Esta tesis de Hampshire respecto al fundamento natural de la comunicación es una de sus aportaciones más relevantes para la solución de varios problemas filosóficos, entre ellos, el del conocimiento que tiene el yo de sí mismo. Para Hampshire este

conocimiento es directo y no se obtiene pasivamente, pues es en el curso de sus **acciones** que el yo se concibe como un cuerpo que además tiene intenciones. Así, en la indagación que Hampshire hace de las condiciones de la comunicación, aparece como categoría explicativa última la de la acción intencional, categoría que simplemente se sustenta en las capacidades naturales de acción del ser humano. Además, esto permite a Hampshire, a través de la descripción del acto natural de apuntar, establecer todos los elementos que entran en lo que podríamos llamar el esquema básico de la comunicación: el punto que fija la referencia (el ego del anclaje, la persona), el objeto que se identifica (particulares, sensaciones, movimientos, emociones) y el carácter activo del que identifica (la acción intencional).

2.3. Percepción de objetos externos

Otra condición necesaria para el uso del lenguaje la constituye la posibilidad de percibir los objetos externos desde varios puntos de vista, entre otras razones porque de no ser así estaríamos identificando el contenido subjetivo de la percepción con lo percibido y no tendría sentido decir que la identificación o la percepción es correcta, en tanto no habría contraste entre la apariencia momentánea de las cosas y sus propiedades reales o duraderas. En otras palabras, no tendría sentido el enunciado de la forma "Este es un tal y tal". Esta condición de uso del lenguaje es la que no nos permite dar sentido a "esto" como referente de mi dolor, pues los objetos de referencia deben ser públicamente identificables, en el entendido de que las identificaciones sólo pueden confirmarse a través de observaciones y acciones posteriores. Así, la acción intencional no sólo se constituye en condición de la comunicación sino, incluso, en condición de la constitución del objeto mismo.

Hampshire construye su argumento con base en dos premisas. La primera es "Un objeto físico es reconocido como una obstrucción potencial, o como algo que se manipula, que ocupa una posición definida con relación a mí en el momento de la percepción". De hecho aquí Hampshire coincide con Strawson en que los particulares básicos son los cuerpos materiales, pero unos cuerpos materiales que entran en interacción con el hombre que tiene intenciones. Así que para Hampshire, más que los cuerpos materiales, por así decirlo "puros", son los cuerpos **manipulables** los que se constituyen en estos particulares básicos. Por otra parte, es de gran relevancia la dimensión social que Hampshire introduce en la determinación de la naturaleza de los objetos, pues éstos se constituyen en el contexto de los intereses sociales y no en el de las meras relaciones individuales o aisladas..... La segunda premisa, por ello, es que "la naturaleza del objeto mismo está determinada por el rango de sus posibles manipulaciones, sus posibles

acciones y reacciones en el contexto de los intereses sociales corrientes y de las intenciones cotidianas."⁹ El error de los empiristas, nos dice Hampshire, fue el de no reconocer que el observador es un cuerpo, entre otros cuerpos, que se mueve a sí mismo, que observa y manipula intencionalmente.

2.4. Referencia y sensaciones

Para Hampshire no es posible referirnos a nada si no lo hacemos desde un punto de vista determinado: "La idea misma de comunicación entre personas involucra esta necesidad del hablante de marcar su punto de vista mediante mecanismos de fijación, tales como pronombres, demostrativos y tiempos verbales y también la posibilidad de su apuntar, desde su propia situación, a las cosas y a las personas de su entorno."¹⁰ Esta fijación al entorno puede considerarse innecesaria cuando se trata de hablar de las propias sensaciones, pero Hampshire insiste en que incluso en este caso, el hablante hablará de sí mismo como una persona entre otras y será identificable gracias a su posición particular y a su historia. Esto es, el hablante puede referirse a sus sensaciones porque las puede exteriorizar y esto lo logra cuando las integra a la narrativa de su vida, una narrativa que se cruza con otras narrativas e historias de otras cosas y personas. En términos de Strawson, diríamos que las sensaciones se identifican por ser sensaciones de personas.

La caracterización que hace Hampshire de las personas como usuarios del lenguaje, agentes y observadores le imprime un sello característico a su teoría de la percepción, de la mente y del lenguaje. Por ello, él sostiene que no es contingente "que perciba con mis ojos, o reciba sensaciones táctiles con mis manos, o con la superficie de mi cuerpo, tocando otras cosas... (no es contingente) que mis sensaciones visuales y auditivas cambien cuando me muevo, o que siempre pueda cambiar mi observación de una cosa hacia otra, mientras controlo mi propio cuerpo... (y no es contingente) que adquiriera mis hábitos de identificación en un contexto social, y por esto en comunicación con otros, a los que percibo hablándome desde otros puntos de vista."¹¹ Todo esto que Hampshire señala como no-contingente puede designarse como la naturaleza física y social del hombre, que más que calificada de 'necesaria' tendríamos que decir que es "dada". Esto es, no estamos afirmando que la naturaleza humana no podría ser diferente, pero sí estamos aseverando que "así es" y que no está a nuestro alcance cambiarla, sino que, por el contrario, nosotros nos desenvolvemos sólo dentro de las condiciones de vida e interacción social derivadas de esta naturaleza humana.

3. Acción Intencional

Ahora bien, si la acción intencional del sujeto es la base de su capacidad de identificación de los objetos, es un hecho que la idea de la propia acción es primitiva y no la conclusión de una inferencia. Es más, de ella se derivan las categorías fundamentales de nuestro pensar. Es el caso de las formas temporales 'antes' y 'después' que se imponen como las formas necesarias de toda experiencia. "El futuro es lo que es en principio alterable por la acción, el pasado es lo que en principio es inalterable por la acción."¹² De aquí que las nociones de causalidad y de alterabilidad se establezcan junto con la noción de acción. Es importante resaltar, asimismo, que el resorte de la acción es siempre una intención, pero el tratamiento que le da Hampshire a ésta no es el de algo exclusivamente interno al sujeto, algo de lo que no podemos dar cuenta por ser oculto o inteligible sólo para el sujeto que "tiene" la intención. Al contrario: sólo podemos atribuir intenciones al sujeto porque éste actúa. Asimismo, de la experiencia de la acción surge la idea de la unidad de mente y cuerpo, porque una acción humana ordinaria es una combinación de intención y movimiento físico en donde la intención no es distinguible, frecuentemente, del movimiento guiado. Por esto no tiene sentido para Hampshire buscar ningún criterio de identidad personal que sea distinto del criterio de identidad de nuestros cuerpos como objetos físicos persistentes.

Para Hampshire, las personas, por ser agentes, tienen conocimiento de la propia existencia y este conocimiento es directo. Igualmente directo es el conocimiento de las otras cosas. "Si no puedo dudar de mi propia existencia aquí, tampoco puedo dudar de que existen otras cosas allí y lejos de mí."¹³ Podemos dudar de los criterios de verdad y de sinceridad en la comunicación, pero no de la comunicación misma, dentro de la cual basta la certeza del propio ser y del mundo. Aquí cabe resaltar que el papel que Strawson asigna al concepto de persona es el mismo que asigna Hampshire al de 'acción intencional'. Aquí sus respectivas explicaciones tocan pues fondo. Se trata en ambos casos de conceptos primitivos. Además, tanto "persona" como "sujeto de la acción" se caracterizan por ser cuerpos materiales.

4. Conclusión comparativa con G. G. Granger

Hampshire nos ha dicho que no es posible considerar por separado lo que hay y lo que sabemos acerca de ello; en otras palabras, no existe un límite para las formas del conocimiento, de manera que no hay principios de diferenciación únicos y, en consecuencia, no existe ningún campo de la realidad que pueda ser identificado independientemente de las

condiciones en las que nos referimos a él. Esta postura es análoga a la de G. Granger, pues éste afirma que la lógica del lenguaje no regula imágenes o sensaciones sino expresiones, signos lingüísticos, que en términos de Hampshire, podemos denominar 'expresiones referenciales'. Podemos afirmar que tanto uno como el otro consideran al lenguaje como un simbolismo de dos niveles. Para Granger el primer nivel es el proto-lógico, esto es, el nivel de las expresiones lingüísticas constituidas con base en principios universales sintácticos, semánticos y pragmáticos. Para Hampshire, el primer nivel es igualmente convencional, pero no-lingüístico; es más bien el mundo social de gestos, expresiones y hábitos de cooperación. Yo pienso que ambos autores coinciden en que la lógica del lenguaje regula una actividad que opera sobre una realidad ya moldeada, ya simbolizada, y no es difícil darse cuenta de que las condiciones de este primer nivel de simbolización están dadas dentro de un complejo de instituciones sociales. Esta postura conlleva dos conclusiones, una semántica y otra ontológica, que son fundamentales: no hay ni significados naturales ni objetos últimos de referencia independientes del contexto social en el que nos desenvolvemos.

Otra coincidencia importante entre los dos filósofos tiene que ver con el carácter de la investigación filosófica del lenguaje. Para ninguno de los dos se trata de una indagación empírica. Más bien, se trata de determinar cuáles son las características necesarias de cualquier sistema de comunicación, a partir de la elucidación de las condiciones que hacen significativos a los enunciados. En este punto por ejemplo coinciden en que la ubicación del propio "yo" en el tiempo y en el espacio es condición indispensable para referirse a los objetos.

En relación con el tratamiento del anclaje quisiera decir unas cuantas palabras. A pesar de la coincidencia arriba señalada en cuanto a la necesidad de que haya un punto estable desde donde se haga el acto de enunciación, hay diferencias dignas de ser mencionadas entre Granger y Stuart Hampshire. Para el primero, este punto es una condición *a priori*; para el segundo, en cambio, es *a posteriori*. Para Granger, es la posición privilegiada del locutor lo que hace posible la ubicación de los objetos a su alrededor. Esto es, el hablante, como fuente de la enunciación, ocupa el tiempo "cero" y el espacio "cero". De hecho, no está "ubicado" sino que, gracias a él, se ubican los objetos. Y si tuviéramos que caracterizarlo desde el punto de vista ontológico habría que decir que es necesariamente una posición y contingentemente un objeto. En cambio, para Hampshire, es indispensable que el "yo" se reconozca a sí mismo como un objeto más entre otros, para que sus afirmaciones tengan sentido. Esta consideración de Hampshire es

absolutamente coherente con su idea de que el criterio final de lo objetivo es la posibilidad de ser sentido, la identificación por algún medio sensible, como dice Strawson.

Granger no tiene que fundamentar el reconocimiento de uno mismo para explicar la existencia de "lo otro". Cada acto de enunciación es un acto estructurado de mí hacia los demás y el sujeto trascendental de la enunciación es el "ego". Esto hace que Granger no se preocupe por demostrar que el sujeto es corpóreo, pues sus características materiales no son relevantes para reconocerse a sí mismo. Lo que en cambio Granger sí enfatiza como condición de posibilidad del referir y del auto-referir es la acción lingüística en la que el sujeto ocupa el centro.

¹Hampshire, Stuart, Thought and Action, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1983, p.11

²Ibid. p.13

³Ibid. pp.66-67

⁴Ibid. p.15

⁵Ibid. p.12

⁶Ibid. pp.18-19

⁷Cfr. Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza Editorial, AU número 50, Madrid (1973), 2.0211, 2.027, 2.021

⁸Ibid. p.41

⁹Ibid. p.48

¹⁰Ibid. p.58

¹¹Ibid. pp.45-46

¹²Ibid. p.71

¹³Ibid. p.88

CONCLUSIONES

Hemos visto cómo los cuatro autores de los cuales nos ocupamos con especial interés, a saber, G.G. Granger, P.F. Strawson, S.Hampshire y L.Wittgenstein, se proponen, con distintos énfasis y enfoques, dar cuenta de uno u otro modo de la significatividad de nuestras adscripciones y auto-adscripciones de pensamientos, sensaciones, recuerdos, percepciones, etc. Puede sostenerse que, con excepción del último de los filósofos mencionados, todos ellos parecen aceptar como pregunta fundamental la siguiente: ¿cuáles son las condiciones que hacen significativos a nuestros enunciados? Quizá no sea del todo errado sostener que una pregunta equivalente a la pregunta inicial es ¿cuáles son las condiciones que hacen posible la comunicación con otros y conmigo misma? Como vimos, en el caso específico de Strawson, dicha pregunta desemboca en esta otra ¿cuáles son las condiciones que hacen posible nuestro esquema conceptual del mundo?, pues es inconcebible un acto comunicativo que no esté sustentado en una conceptualización del mundo común a los hablantes.

Esta manera de plantear el problema hace que las doctrinas de los tres primeros autores sean doctrinas con un claro contenido metafísico; en cambio, la postura de Wittgenstein nos parece más bien de carácter crítico (él diría "gramatical") y aspira más que a un contenido metafísico, a ser esclarecedora del tema tratado. Por otra parte, aunque cada una de las doctrinas filosóficas aquí consideradas aporta importantes elementos para dar cuenta de la significatividad de nuestras expresiones, es mi opinión que es la posición de Stuart Hampshire la que permite dar una respuesta más acabada al interrogante inicial.

En relación con el trabajo de Granger, es sin duda alguna la reivindicación (en un sentido que ahora aclararé) del papel del emisor en la comunicación lo que es crucial resaltar. En efecto, según él todo acto de comunicación remite a una vivencia particular de un individuo. Con esto, no quiere él decir que sea imposible hablar en un lenguaje objetivo que describa al mundo de un modo correcto, sino que más bien él quiere enfatizar el hecho indiscutible de que la fuente de cualquier enunciación es un **sujeto**. Son, pues, las características de este sujeto lingüístico y los modos que tiene éste de referirse a sí mismo y al mundo lo que el estudio pragmático de la lengua nos puede revelar. Pudiera ser que la condición que hace posible esta individuación de los actos de

enunciación no sea el "ego del anclaje", señalado por Granger como el elemento *a priori* que cumple dos funciones centrales, a saber, la de dar a nuestro lenguaje un contenido objetivo y la de hacer posible la expresión, mediante ese mismo lenguaje, del mundo subjetivo del locutor. Como vimos, la primera función se cumple porque el "ego del anclaje" constituye el centro de las coordenadas espacio-temporales en las que se ordenan los objetos del mundo externo; y la segunda, esto es, la expresión de los que podríamos denominar el mundo interno, sólo es posible en la medida en que el "ego del anclaje" es la posición que ocupa el sujeto constituido en fuente de enunciación. Repito, pudiera ser que el "ego del anclaje" no constituya esa condición trascendental de la comunicación, sin embargo, difícilmente se podría afirmar que la posición de Granger es abiertamente incoherente. En todo caso, se podría argüir que concede un peso excesivo al papel del sujeto lingüístico, cuando muy bien podría señalar algunos otros aspectos relevantes para elucidar las condiciones que hacen posible la comunicación.

Ahora bien, es necesario mencionar igualmente, que un programa trascendental, como el desarrollado por Strawson e inclusive por Hampshire, está inevitablemente ligado al apriorismo. Según Strawson por ejemplo, nuestro esquema conceptual, la manera como está moldeado nuestro pensamiento acerca del mundo, es una estructura *a priori*, puesto que se trata de algo "dado", algo que precede al sujeto que piensa al mundo, y, de alguna manera, se le impone. Por otra parte, este esquema es postulado para explicar la experiencia sobre la base de los particulares básicos constituidos por los cuerpos materiales. A ellos el sujeto puede referirse gracias a su capacidad de localizar sensiblemente al objeto y de distinguirlo de otros objetos, incluido él mismo. En este punto es menester realzar esa gran aportación de Strawson constituida por el concepto de persona, un concepto último, o como él dice, primitivo. Una persona es una entidad a la que podemos adscribir tanto predicados-P como predicados-M, pero lo más interesante es que es en esta categoría "primitiva" de 'persona' que Strawson funda la identidad de los sentidos de las expresiones mediante las cuales nos adscribimos y adscribimos a otros estados de conciencia. Para Strawson, sólo porque al aprender a hablar aprendemos a usar de manera distinta las expresiones en tercera persona (adscripciones a otros) y las expresiones en primera persona (auto-adscripciones) podemos explicarnos el que sean la conducta observada y las circunstancias que la rodean, los criterios válidos para adscribir estados de conciencia a otros, pero no lo sean para el caso de la auto-adscripción. Esta diferencia, sin embargo, no nos debe hacer pensar que únicamente la identificación de mis estados de conciencia puede sustentar la adscripción de predicados-P a otras

personas. Todo lo contrario. Gracias a que aprendemos a atribuir estados de conciencia a otros, estamos en condiciones de hacerlo a nosotros mismos. En este uso asimétrico de la primera y tercera personas, Strawson parece coincidir con Wittgenstein, si bien para este último, el uso de 'yo' no es invariablemente de carácter referencial, como lo es en el caso de Strawson.

Ahora bien, así como afirmamos que la postura trascendental conduce necesariamente al apriorismo, como en los casos de Granger y de Strawson, también afirmamos que esta misma postura no implica un rechazo de eso que podríamos quizá llamar 'culturalismo', muy propio de la doctrina de S.Hampshire. Uso esta expresión porque, en efecto, Hampshire introduce un elemento histórico para explicar las atribuciones de estados de conciencia, pues de acuerdo con él, una de las condiciones del referir es que el objeto tenga una historia de relaciones cambiantes con otros objetos, esto es, que esté inserto en una narrativa. Pero, sobre todo, el culturalismo de Hampshire se manifiesta claramente en las tesis de que las referencias o adscripciones sólo son inteligibles dentro de un sistema **completo** de identificaciones posibles constituido en el lenguaje y fundado en las formas sociales de acción e interacción entre los hombres. A este elemento cultural de su doctrina hay que añadir además una categoría de 'persona', que Hampshire define en términos dinámicos, pues la persona es el usuario del lenguaje que actúa **intencionalmente**, en donde la acción del sujeto es indistinguible de su intención. El fundamento último de la comunicación pues, lo encontramos en cosas como, por ejemplo, el acto de apuntar: cuando yo apunto a algo, yo, que soy un objeto, me distingo de los demás objetos que potencialmente se me oponen.

Puede pues verse que lo "dado" para Hampshire no es, como en el caso de Strawson, ningún esquema conceptual sino las formas de vida social. El conocimiento del propio cuerpo y del de los demás no es derivado. Esto último nos podría hacer pensar que, al igual que Strawson, el carácter de 'yo' es referencial, puesto que sería esencial para la identificación de las sensaciones, en tanto "poseídas" por alguien. Ello, empero, no es así. Según Hampshire, el hablante puede hablar de sus estados de conciencia y éstos son identificables por él y por otros porque puede insertarlos en la narrativa de su vida. Esa es la manera de exteriorizarlos, pues su narrativa se entrelaza con las narrativas e historias de otros. Yo diría, que aquí las posturas de S.Hampshire y L.Wittgenstein coinciden plenamente. Es probable que el 'yo' de Hampshire, a diferencia del de Wittgenstein, no sea eliminable, pues como él lo señala, el conocimiento del propio lugar, ocupado por un objeto más, es indispensable para dar sentido a nuestras identificaciones

de la forma "el tal y tal". Sin embargo, no es éste el punto enfatizado por Wittgenstein. Obviamente el "yo" se identifica por o a través de un cuerpo, pero la significatividad de los enunciados que lo tienen como sujeto gramatical no deriva de la posible verificación sensible de lo que se afirma, sino del papel o función que ese vocablo desempeña. Wittgenstein mostró que si el uso que hacemos del lenguaje en primera persona es informativo, el criterio de significatividad se encuentra en el principio de verificabilidad. Pero si el uso no es informativo, esto es, si usamos el lenguaje en primera persona para quejarnos, por ejemplo, entonces el criterio fundado en la verificabilidad nos lleva irremediablemente a contra-sentidos. Es por esta razón que nos suenan "raras" o ridículas preguntas como '¿estás seguro de que te duele?' cuando expresamos con palabras o gestos una sensación dolorosa.

Por último, para señalar otra coincidencia relevante entre Hampshire y Wittgenstein, creo que si aceptamos con este último que las dos funciones que 'yo' cumple son la de ser el sujeto que se expresa y la de ser el objeto de una descripción, entonces el carácter intencional con el que Hampshire dota a la acción del sujeto es el que mejor recoge la idea de que mientras el objeto se define por sus relaciones sensibles, el sujeto lo hace por su capacidad de **expresar** su propio mundo, el mundo de sus intenciones, de sus emociones, de sus deseos, de sus sentimientos, etc. Es sin duda este elemento dinámico de la acción intencional el que hace a la persona ocupar una posición privilegiada entre los objetos del mundo. Ya Granger ha encontrado esta posición de privilegio en el "ego del anclaje" y Wittgenstein, por su parte, también la ha considerado como algo que sólo se puede mostrar con el uso de esa técnica representacional que emplea a 'yo' como sujeto gramatical. Quizá sea esta imposibilidad de describir el *status* del yo en la comunicación de nuestras experiencias lo que mejor ilustre la idea de que el sujeto no se caracteriza por ser un objeto más, sino por ser, ante todo, un protagonista.

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe, Elizabeth, "The First Person" en Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974, Samuel Guttenplan (Ed.), Clarendon Press, Oxford (1977)
- Armstrong, D.M., Consciousness and Causality, Basil Blackwell, Oxford (1984)
- Austin, J.L., Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras, Editorial Paidós, Buenos Aires (1971)
- Ayer, A.J., "The Concept of a Person", en A.J. Ayer, The Concept of a Person and other Essays, McMillan & Co. Ltd., St. Martin's Press, London (1963)
- Carnap, Rudolf, "Empiricism, Semantics, and Ontology", en Semantics and the Philosophy of Language, Edited by L.Linsky, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, (1972)
- Granger, Gilles-Gaston, Pensée Formelle et Sciences de l'Homme, Aubier, Editions Montaigne, Paris (1960)
- _____, Langages et Epistémologie, Editions Klincksieck, Paris (1979)
- Grice, P., "Logic and Conversation", en Peter Cole y Jerry Morgan, Syntax and Semantics: Speech Acts, New York Academic Press, New York (1975)
- Hampshire, Stuart, Thought and Action, The Viking Press, New York, (1969)
- Hume, David, A Treatise of Human Nature, Clarendon Press, Oxford (1981)
- Kant, Emmanuel, Crítica de la Razón Pura, Editorial Losada, Buenos Aires (1967)

- Kripke, S., Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado, UNAM, México (1989)
- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, Fontana/Collins, London (1973)
- Lyons, John, Introducción en la Lingüística Teórica, Edit. Teide, Barcelona (1977)
- Malcolm, Norman, Consciousness and Causality, Basil Blackwell, Oxford (1984)
- Malcolm, Norman, "Thinking", en Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium, Hölder-Pichler-Tempsky, Viena, (1980)
- Moore, G.E., Philosophical Papers, Allen and Unwin, London (1970)
- Morris, Charles W., Fundamentos de la Teoría de los Signos, Paidós, Serie Comunicación, Barcelona, (1985)
- Rodríguez Tirado, A., La Identidad Personal y el Pensamiento Autoconsciente, UNAM, México (1987)
- Russell, Bertrand, Los Problemas de la Filosofía, Nueva Colección Labor, Barcelona (1978)
- _____, Misticismo y Lógica, Editorial Paidós, Buenos Aires (1967)
- _____, Our Knowledge of the External World, George Allen & Unwin, (1980)
- Searle, John R., Actos de Habla. Ensayo de Filosofía del Lenguaje, Ed. Cátedra, Madrid (1980)
- Strawson, P.F., Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics, Methuen and Co. Ltd., London (1959)
- Tomasini Bassols, Alejandro, Los Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein, UNAM, México (1986)
- _____, Una Introducción al Pensamiento de Bertrand Russell, Universidad Autónoma de Zacatecas, México (1992)

- _____. El Pensamiento del Ultimo Wittgenstein, Trillas, México (1988)
- Wittgenstein, Ludwig, The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations', Basil Blackwell, Oxford (1975)
- _____. Philosophical Investigations, Basil Blackwell Publisher Ltd., Great Britain (1984)
- _____. Philosophical Remarks, Basil Blackwell, Oxford (1975)
- _____. Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza Editorial, AU Núm. 50, Madrid (1973)
- _____. Zettel, UNAM, México (1985)