



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**IDENTIDAD Y AUTONOMÍA.
LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO PRÁCTICO
Y EL PROBLEMA DEL ESTATUTO
MORAL DE LA VIDA HUMANA**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ROSA ESTHER LÓPEZ GARCIA

TUTOR:
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MEX.

ABRIL 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Agradecimientos

Agradezco a mis padres por su apoyo presente.

A mi abuelita Cande por su apoyo pasado.

A mi abuelito César porque en sus últimos días me ofuscó con cuestiones sobre el determinismo, cosa que aún me inquieta.

A mi David por provocarme emociones nunca antes sentidas.

Y a los parientes restantes.

Agradezco especialmente a mi asesor y amigo querido Enrique por su compromiso con mi reivindicación social. A él le debo esta tesis.

Agradezco al Proyecto PAPIIT "Teorías de la subjetividad: del idealismo a las ciencias cognitivas" (IN403512) el apoyo brindado para concluir esta tesis.

Índice

Introducción.....	1
1. El dogma de la Tesis de la excepción humana.....	17
2. Antirrealismo y ontologización.....	46
3. La naturaleza de la conciencia y su conocimiento.....	65
4. El sujeto deontológico en la normatividad socio-lingüística y las pretensiones de universalidad de la moral.....	95
5. Contra el relativismo.....	120
6. Deontología en el lenguaje.....	150
7. Mecanismos de <i>valoración</i> biológica: del automatismo a la deliberación.....	177
8. Identidad social e identidad socio-moral.....	210
Conclusiones.....	245
Bibliografía.....	263

Introducción

Esta investigación, de talante naturalista, tiene sus fundamentos en la postura analítica de la ontología sobre la creación institucional de John Searle en conjunción con investigaciones contemporáneas en biología evolutiva, neurofisiología y etología social. Sobre estos referentes se pretende dilucidar la naturaleza del elemento medular de la moralidad, la identidad del sujeto deontológico, la cual depende de la posesión de lenguaje y de emociones morales. Los primeros seis capítulos de esta investigación han consistido en un análisis general de las posturas que han intentado dar cuenta de la moralidad y de su sujeto deontológico y no lo han logrado porque se acogen a alguna versión del dualismo reduccionista. Los últimos dos capítulos intentan justificar mi postura.

En el primer capítulo, "El dogma de la Tesis de la excepción humana", se aborda la Tesis que defiende que el hombre es opuesto a la naturaleza en un orden superior puesto que es libre de toda determinación causal. Esto se fundamenta en un tipo de incompatibilismo que sostiene que la libertad es aquello que siendo una causa primera se sustrae de las determinaciones de la causalidad natural. La realidad es reducida a dos modos de ser: el espiritual o trascendental, y el material. El hombre se contrapone a todo modo de ser natural, incluso a su mismo cuerpo, pues el hombre es intelecto, alma, *ego* sustancial, razón, *noúmeno*, libre de toda determinación. Esta entidad antinatural se asume como ideal gnoseocéntrico y autoconstitutivo. Descartes, es el principal representante de la Tesis, y a partir de él se reinauguró este enfoque. Thomas Hobbes, su contraparte, que también acoge un dualismo reduccionista, pero en el sentido opuesto, suprime el sujeto cartesiano trascendental reduciendo la condición humana a materia pura. Hobbes pretende mostrar que la vida, en su totalidad, puede ser explicada en términos mecánicos de causación, incluida la vida consciente. Todo ser posee un cuerpo y éste es una sustancia (cf. Goldsmith, 1988, 30-58). El hombre se encuentra sometido a las leyes físicas del movimiento y sus acciones son producto de los deseos y la afición de sus sentidos, lo que lo hace víctima de su naturaleza instintiva, por lo que no puede ser sujeto imputable. Esta postura defiende que la instauración del orden social se originó por el temor a perder la vida, por la exigencia natural de autoconservación. Ni Descartes, ni Hobbes

identificaron la *ipseidad* de Locke (cf. Locke, 1982, 330-331) como la estructura autorreflexiva que otorga identidad a la persona como sujeto imputable. Las posturas antinaturalistas, abrazando el lado opuesto, intentarán eliminar las deficiencias del naturalismo, como la filosofía trascendental de Kant que nuevamente cae en las imprecisiones lógicas de la Tesis.

En el capítulo dos, "Antirrealismo y ontologización", se intenta dejar claro que las posturas de la moralidad que se fundamentan en presupuestos antirrealistas de todo tipo, no son viables. Gran parte de la historia de la filosofía tiene en sus planteamientos una argumentación contraintuitiva que cuestiona la realidad. La posmodernidad hereda esta tendencia expresada en sus posiciones relativistas sobre la realidad, puesto que rechaza que ésta pueda ser conocida. Este enfoque es contrario a la visión ilustrada, que se sostiene sobre ciertos presupuestos prerreflexivos o posiciones iniciales como estándares universales de racionalidad para conocer la realidad. Con todo, el antirrealismo es parte del ejercicio ontologizante, y su superación se expresa en las cosmovisiones sobre la realidad. El capítulo tres, "La naturaleza de la conciencia y su conocimiento", aborda las investigaciones sobre los fenómenos de la conciencia que han fallado en su metodología al intentar dilucidarlos. Esto se debe a que asumen el dualismo ontológico que concibe dos tipos de fenómenos en la realidad: los ontológicamente objetivos y los ontológicamente subjetivos. Los métodos de la ciencia al asumir los fenómenos ontológicamente subjetivos como entidades no verificables por ser no observables, han negado su existencia o la han reducido a ilusiones, porque temen caer en una defensa de entidades sobrenaturales o fantasmales. Aquí se defiende la postura de que los fenómenos ontológicamente subjetivos no son por ello epistémicamente subjetivos; son fenómenos epistémicamente objetivos como cualquier otro fenómeno natural. Se defiende la supresión que sugiere Searle sobre la terminología dualista para abordar los fenómenos de la conciencia y se señala la necesidad de cambiar la terminología en que se abordan e investigarlos como fenómenos dados a distintos niveles: los fenómenos a nivel microfísico refieren los procesos neurofisiológicos del cerebro, y los fenómenos a nivel sistémico refieren sus efectos cualitativos expresados en representaciones. Así, el tratar los fenómenos de la conciencia como fenómenos del nivel sistémico producidos por el nivel microfísico de los procesos neurofisiológicos, equivale a no reducirlos a mecanismos de gestión, a no eliminarlos y a no limitarlos a una ilusión o a entidades sustancialistas, atomistas o

trascendentalistas. Habiendo aclarado esto, es necesario recalcar el hecho de que no se puede prescindir de las investigaciones contemporáneas en neurofisiología y en biología evolutiva para dar cuenta de los fenómenos de la conciencia, pues éstos tienen lugar en el cerebro.

El capítulo cuatro, "El sujeto deontológico en la normatividad socio-lingüística y las pretensiones de universalidad de la moral", parte del rechazo del "yo puntual", pre-social, descontextualizado y a-histórico que sustentan las posturas dualistas de la moralidad en la reducción de la conciencia a *res cogitans*, *noúmeno*, espíritu, alma o trascendencia. La detranscendentalización hegeliana expresó sus "actualizaciones" en las llamadas posturas *posmodernas* que defienden al yo social como el sujeto *participante* en las redes comunicativas en términos de Habermas, y es aquel sujeto que actúa guiado bajo razones, es decir, su comportamiento es significativo en el plano de la intersubjetividad. La actuación de este sujeto social responde a las constricciones de la normatividad social y su identidad se constituye por las mismas a través de los modos de re-conocimiento que lo definen y lo proyectan como una figura moral. La reducción ontológica del sujeto moral a la normatividad social anula la posibilidad de sostener una racionalidad universalmente válida, situación que señala un relativismo insostenible que muestra inconmensurable y legítimamente válida cualquier premisa normativa. Las pretensiones de universalidad de la moral tienen como fin alejarse de todo juicio arbitrario o *inmoral*. Una moral relativa entraña juicios arbitrarios y nos condena a aceptar la inevitabilidad del desacuerdo multicultural, lo que desestima el intento de siquiera impugnar tal desacuerdo. Así, pretendo alejarme de doctrinas antirrealistas que sustentan un yo a-histórico, de enfoques que defienden una moral relativa y por lo tanto improcedente, y de materialismos reduccionistas que eliminan la moral al reducirla a términos naturalistas. Fundamentar la moral en presupuestos universales es un imperativo, sin embargo, el ceñirse a enfoques que comprometen estos presupuestos, aunque pretendan lo contrario, obstaculizará el progreso en teoría moral. Un enfoque multidisciplinar, no reduccionista, dará mejores perspectivas a la teoría moral en el entendido de que la identidad *personal*, sujeto de la ética, es una entidad socio-biológica.

En el capítulo cinco, "Contra el relativismo", se argumenta a partir de un enfoque analítico la disfunción práctica de la estructura formal de la descripción como medio para dar cuenta de la realidad de modo *objetivo*. La descripción se entiende aquí como el acto

de habla significativo cuyas condiciones de satisfacción se cumplen en la medida en que exista la exacta correspondencia *palabra-a-mundo* o *descripción-a-realidad*. En el supuesto de que esta estructura formal del lenguaje constituye un primitivo no analizable, no resulta efectivo a la hora de deshacernos de los presupuestos relativistas y escépticos. En rechazo de las posturas antirrealistas, se ofrece aquí la analogía como alternativa viable por la cual la realidad puede ser comunicada, y como un estándar universal de racionalidad que en un grado mínimo puede ofrecernos un acceso a la realidad. En el capítulo seis "Deontología en el lenguaje" se aborda la teoría de John Searle sobre la ontología socio-institucional como modo de posibilidad de la facultad deontológica que defiende que los actos de habla en la forma lógica de la Declaración generan poderes deónticos de los que se deriva la facultad deontológica. Sin embargo, este enfoque analítico no alcanza a explicar que las regulaciones normativas no atienden a la identidad del sujeto práctico con aspiraciones a principios morales universales, no arbitrarios, que trasciendan los aspectos regulativos. El lenguaje y la razón son facultades necesarias para identificarnos como individuos deontológicos, pero no son suficientes. No podemos dar cuenta de ninguna facultad deontológica sin definir previamente la entidad que la porta, es decir, la identidad del sujeto deontológico, pero como una entidad socio-biológica. La teoría de Searle sobre la creación institucional basada en la norma constitutiva "X cuenta como Y en (el contexto) C", que da lugar a la imposición de función de estatus a toda entidad posible en el acto de habla de la Declaración para dar cuenta de la deontología, no es suficiente para sostener una teoría moral, pues es en la imposición de función de estatus al *self* que se alcanzará a definir la identidad socio-moral como un sujeto deontológico actor en la normatividad que reproduce su existencia mediante el reconocimiento que le ofrecen las instancias Declaradas del entramado intersubjetivo.

El capítulo siete, "Mecanismos de *valoración* biológica: del automatismo a la deliberación", y ocho, "Identidad social e identidad socio-moral", exponen básicamente mi postura respecto a estas problemáticas. En el desarrollo de estos últimos dos capítulos se han distinguido dos identidades: identidad social presente en los individuos sociales con formas pre-lingüísticas de comunicación y con emociones sociales, e identidad socio-moral exclusiva de los individuos con lenguaje y emociones morales, con el fin de establecer el punto evolutivo que nos caracteriza como individuos deontológicos. Ambas identidades, social y socio-moral, se conforman por creencias y expectativas en la medida

de la capacidad de memoria que posean. Las creencias y expectativas son estados intencionales de la conciencia en los que se organiza la información percibida de forma coherente e integral y se conforman mediante un tipo de evaluación no argumentativa, no *simbólico*-formal, a la que he llamado pre-deliberación. Las creencias y expectativas que conforman ambas identidades tienen la dirección de ajuste descripción-a-realidad y realidad-a-descripción respectivamente; en las creencias se pretende que la descripción se ajuste a la realidad y en las expectativas que la realidad se ajuste a la descripción. Ambas identidades pre-deliberan, pero sólo la identidad socio-moral desarrolla la deliberación puesto que ésta implica un estado intencional adicional a las creencias y expectativas, cuyo modo de satisfacción reside en la doble dirección de ajuste descripción-a-realidad y realidad-a-descripción. Este estado intencional es el acto de habla de la Declaración y es característico de los individuos que desarrollan lenguaje. La Declaración crea poderes deónticos mediante la norma constitutiva "X se considera como Y en (el contexto) C". "La forma lógica de la creación de la realidad institucional es la de una Declaración, y por lo tanto es la misma que la de la emisión performativa. Hacemos que algo sea el caso representándolo como siendo el caso." (Searle, 2014, 127). Los individuos con lenguaje reconocemos los objetos otorgándoles un valor ulterior al mero valor de uso, un valor que trasciende las características físicas del objeto; y, así pensamos en un segundo nivel. "En un nivel es un objeto físico como cualquier otro. En otro nivel tiene un significado: representa un tipo de estado de cosas" (Searle, 2014, 110). La imposición de función de estatus a las entidades le otorga al objeto físico un modo de existencia ulterior a su ser bruto. Este estatus se asume mediante un reconocimiento colectivo. La imposición simbólica y *significativa* a toda entidad posible que permite la separación puntual de los contenidos de la conciencia, también conocida como sintaxis, hace factible la acumulación masiva de datos y su manipulación en infinidad de disposiciones. Esto supone el hecho de que las interacciones humanas sean mucho más complejas que las de los individuos pre-lingüísticos porque entrañan mayor información. Las evaluaciones lingüísticas pueden alcanzar la deliberación al implicar argumento y significado. Los individuos pre-lingüísticos no deliberan porque no usan reglas sintácticas, símbolos o argumentos, su conciencia llega a un resultado sin ser reflexionado ni *nombrado* mediante la evaluación pre-deliberativa. La pre-deliberación también se presenta en individuos con lenguaje, pero sólo estos logran el ejercicio deliberativo, ya que éste es argumentativo.

El factor determinante que ha dado el giro evolutivo hacia la conducta moral es la forma (no el grado) de razonamiento de los individuos que desarrollan lenguaje; el salto evolutivo se da del pensamiento en primer nivel al pensamiento en segundo nivel. En un primer nivel, la identidad social logra un conocimiento de la realidad que alcanza a lo más la imposición de función de uso o la cognición del uso que se le puede dar a ciertos elementos del medio para alcanzar una finalidad gratificante; esta capacidad también es humana. En un segundo nivel, la identidad socio-moral logra un re-conocimiento de la realidad que alcanza la imposición de función de estatus a las entidades y en virtud de esto, adquieren un *significado*. De acuerdo con Searle el reconocimiento colectivo es fundamental para sustentar un estatus impuesto a cualquier entidad; pero este reconocimiento colectivo también es fundamental para sustentar un uso, esto es evidente en la transmisión de conocimiento en los individuos pre-lingüísticos y lingüísticos. Cada imposición, de uso o de estatus, es determinada tanto por el individuo como por la colectividad, y, la imposición individual es influida por el colectivo. Estas imposiciones también se asignan a la misma identidad, y es en virtud de tales imposiciones individuales y colectivas a la identidad, que se determinan la identidad social y socio-moral. El individuo social se impone a sí mismo una función de uso, y la colectividad también le impone una función de uso; el individuo socio-moral se impone a sí mismo una función de estatus, y la colectividad también le impone una función de estatus. La identidad social se conoce a sí misma individualmente y en la colectividad; su conocimiento individual es influido por la imposición de uso colectiva. La identidad socio-moral se re-conoce individualmente y en la colectividad, y el re-conocimiento individual es influido por la imposición de estatus colectiva.

El pensamiento en un primer nivel del individuo social pre-lingüístico que usa herramientas conoce a las entidades en su uso en virtud de sus características físicas y usables, y conoce a su mismo *self* también en su uso en virtud de sus características físicas y usables, conocimiento impuesto tanto por la misma identidad social a sí misma, como por los otros miembros del grupo. El pensamiento en un segundo nivel del individuo social lingüístico impone estatus a las entidades y de este modo las re-conoce, es decir, las conoce en un segundo nivel en virtud de sus características simbólicas, también re-conoce a su mismo *self* en virtud de sus características simbólicas, dotándolo de *significado*, re-conocimiento impuesto tanto por el mismo *self* como por el colectivo intersubjetivo. En su

ontología de la creación institucional, Searle dejó de lado las imposiciones de uso y de estatus al mismo *self*, y de este modo ignoró la identidad social y la identidad del sujeto deontológico que es fundamental para una ontología de la creación institucional.

Es importante no confundir imposición de estatus con imposición de uso, lo cual sucede frecuentemente cuando se estudian los comportamientos sociales de individuos pre-lingüísticos. Si bien, cada individuo tiene una posición social en virtud de sus características físicas o de su línea consanguínea, y esta posición determina su rol en el grupo, los individuos pre-lingüísticos no son capaces de imponer estatus a su misma identidad ni a la de otros; la *normatividad* en estas sociedades se reduce a *valorar* al otro en su utilidad, en su uso de acuerdo con sus características físicas, se reduce pues a formas no simbólicas de conocimiento. Las formas pre-lingüísticas de comunicación, no implican los poderes deónticos propios de la institución del lenguaje. El hecho de que en una manada los individuos que pertenecen a la misma identifiquen al macho dominante, no quiere decir que le re-conozcan como un líder y que le muestren respeto y admiración, o desprecio por re-conocerlo como un tirano corrupto. El macho dominante tiene una función de uso —el que protege, el que insemina a las hembras, etc.— por sus cualidades físicas, y no ostenta poderes deónticos, derechos y obligaciones; tampoco es admirado, odiado, amado, respetado, por los mismos miembros. Los miembros de su grupo experimentan ciertamente emociones sociales hacia él, de aceptación, de rechazo, de temor, o de sometimiento. El rechazo y el castigo son modos de limitar el abuso de los tramposos en el interior de varias especies sociales. “El rechazo es una forma muy efectiva de castigo en los mamíferos altamente sociales [...] Los coyotes castigan la falta de juego limpio, y los macacos Rhesus castigan a los miembros que no avisan cuando encuentran un reducto de comida” (Churchland, 2012, 96). La sanción social en los individuos pre-lingüísticos no es de ningún modo una imposición negativa de función de estatus que re-categorice la identidad social del individuo infractor; ciertamente lo re-posiciona socialmente. Esta nueva posición se expresa en la desconfianza y actitudes de hostilidad hacia él. El individuo infractor pre-lingüístico dañó a la comunidad, por lo que ya no es capaz de desempeñar su función de uso en la comunidad, y por ello se le margina; ya no se le *valora* por sus cualidades físicas porque ya no son útiles a la comunidad, y es en este sentido que pierde *valor*. Se generaron en la comunidad ciertas expectativas sobre su comportamiento, expectativas que fueron defraudadas; el individuo infractor violentó la

identidad social de otros y los otros le respondieron con hostilidad hacia su propia identidad social. Por su comportamiento inesperado no se vuelve un individuo despreciable, indigno, aborrecible, en el que caiga la ignominia social que lo estigmatice. No se le imponen juicios de valor declarados intersubjetivamente, no se le impone una función de estatus negativa a su identidad social. En esto radica la diferencia entre la identidad social de los individuos pre-lingüísticos y de aquellos con lenguaje. Los primeros no son capaces de enjuiciar intersubjetivamente, de pensar en un segundo nivel. Los individuos con lenguaje sí lo somos al imponer funciones de estatus a toda entidad posible, re-conociéndola en un segundo nivel; incluso al mismo *self*.

El tipo de interacción social define el estado de la identidad social y socio-moral puesto que esta interacción estimula emociones que determinan si la interacción es adaptativa o desadaptativa. Una identidad social adaptada es una identidad cuya función de uso es conocida cada vez que sea necesario. La reiteración de ese conocimiento estimula emociones placenteras-adaptativas, y, por el contrario, la indiferencia o menoscabo de ese conocimiento estimula emociones displacenteras-desadaptativas. La continua reiteración que el grupo hace de la identidad social la refuerza y su continua minusvaloración la menoscaba. De igual modo, una identidad moral adaptada es una identidad cuya función de estatus es re-conocida cada vez que sea necesario. La reiteración de ese re-conocimiento estimula emociones morales placenteras-adaptativas, y, por el contrario, su no-reconocimiento estimula emociones morales displacenteras-desadaptativas. La continua reiteración que el grupo hace de la identidad moral la refuerza y su continua minusvaloración la menoscaba. En este punto se han introducido dos elementos adicionales al tipo de razonamiento que distingue una identidad de otra: emociones y equilibrio de la identidad. Razonamiento, emociones y regulación vital sirven para la producción y reproducción de las identidades social y socio-moral. En esta investigación se ha determinado que las identidades, social y socio-moral, son entidades vivas bien estructuradas que se presentan a nivel sistémico¹. En esta investigación se equipara a las identidades con el organismo vivo. Así como el organismo vivo cambia paulatinamente, degenera, de la infancia a la adolescencia, de ésta a la adultez y de ésta a la vejez, las identidades, social y socio-moral, también cambian lenta y paulatinamente;

¹ En términos de Searle, el nivel sistémico alude a los estados cualitativos de la conciencia que surgen de un nivel microfísico o neurofisiológico.

organismo vivo e identidades son procesos nunca acabados que poseen constantes bien definidas que claramente estructuran su modo de ser, su particularidad; en el organismo vivo las constantes son todas aquellas estructuras físicas y la fisiología integral que deriva de ellas, y en las identidades las constantes son las creencias *definitivas*,² y el comportamiento determinado en gran parte por las mismas. Si una creencia *definitiva* es puesta en cuestionamiento, la identidad (social o socio-moral) en su totalidad sufre un desequilibrio o menoscabo, y esto le *enferma*, del mismo modo como si un órgano particular del organismo sufriera algún deterioro el organismo vivo en su totalidad se desestabiliza, enferma o colapsa.

Las necesidades de las identidades, social y socio-moral, son reguladas mediante el mismo mecanismo biológico que regula las necesidades del organismo vivo: la homeostasis. Específicamente, el dispositivo homeostático usado para regular las necesidades vitales de la identidad social es la emoción social, y el usado para regular las necesidades vitales de la identidad socio-moral es la emoción moral. La homeostasis es un mecanismo biológico que suple todo tipo de necesidad de los organismos vivos mediante indicadores que señalan el estado en el que se encuentran y las estrategias y estímulos apropiados para lograr un equilibrio óptimo si hubiere un desajuste. Se han distinguido distintos niveles de regulación homeostática automatizada, desde lo simple a lo complejo: respuestas inmunes, reflejos básicos, regulación metabólica; comportamientos de dolor y placer; instintos y motivaciones; emociones de fondo, emociones primarias, emociones sociales, sentimientos (cf. Damasio, 2005, 34-56). El *valor* biológico, parámetro primigenio del valor normativo, rige la homeostasis en la *priorización* de la búsqueda de los suplementos y correcciones vitales: Más *valioso* es aquello que es más vital, menos *valioso* lo que es menos apremiante para la vida y para el estado óptimo del organismo. Para los animales con emociones, que poseen un sistema nervioso central, el *valor* biológico está asociado con distintas moléculas químicas fabricadas en ciertas zonas del cerebro (dopamina, noradrenalina, serotonina, cortisol, oxitocina, vasopresina, etcétera), y se expresan cualitativamente en estados de placer/displacer que representan aquellos estímulos de recompensa o castigo que definen los términos del *valor* biológico vinculado a la necesidad vital; lo placentero supone un estado de equilibrio orgánico, lo

² Las creencias *definitivas* se sustentan físicamente en correlatos neuronales; son los marcos cognitivos que definen en gran parte el comportamiento.

displacentero un estado de desequilibrio. El organismo busca emociones placenteras que indican un estado óptimo, y sobre esta base *prioriza* la búsqueda de recursos adaptativos que producirán estas emociones, como siendo más *valiosos* que aquellos que no servirán para lograr tal estado de equilibrio. Uno de los puntos principales a los que se ha llegado en esta investigación es que la homeostasis alcanza el ámbito social y moral pues regula las necesidades de ambos tipos de identidades ya señaladas, mediante las emociones sociales (para la identidad social) y morales (para la identidad socio-moral). Pero las necesidades del organismo no son las mismas que las necesidades de la identidad. El organismo busca emociones básicas placenteras, y estas emociones no siempre se ajustan a las necesidades de la identidad social y socio-moral. Una característica común de los individuos con identidad social y de aquellos con identidad socio-moral es que *priorizan* su identidad por sobre su cuerpo, puesto que las emociones sociales y morales adaptativas proveen a la identidad social y socio-moral respectivamente un estado de placer mayor y más duradero que el placer proveído por las emociones básicas adaptativas que son sencillamente locales. El parámetro del valor biológico sobre el que se rige la homeostasis no se exceptúa cuando se trata de regular las necesidades de la identidad social y socio-moral; para la identidad social lo más vital y por ende lo más *valioso* es la preservación de la misma, incluso a costa de sus necesidades orgánicas, y para la identidad socio-moral lo más vital y por ende lo más valioso es la preservación de la misma, también a costa de sus necesidades orgánicas. En las sociedades pre-lingüísticas, los machos alfa pelean a muerte por el conocimiento de su identidad social, es decir, prefieren morir a ser privados del conocimiento colectivo de su función de uso; en las sociedades humanas, la identidad socio-moral pelea a muerte por el re-conocimiento de la misma, prefiere morir a ser privada de re-conocimiento en su ámbito intersubjetivo. La preservación de la identidad socio-moral es prioritaria para el ser humano y todo aquello que la realza también lo es. Ambas identidades, social y socio-moral, usan al cuerpo para satisfacer sus necesidades identitarias. La identidad social usa su cuerpo para obtener conocimiento de sí misma en el colectivo; la identidad socio-moral usa su cuerpo para obtener re-conocimiento de sí misma en el colectivo intersubjetivo. El cuerpo y sus necesidades fisiológicas pasan a segundo término, pues son *importantes* en la medida en que a través de ellos es posible obtener conocimiento en el caso de la identidad social, y re-conocimiento en el caso de la identidad socio-moral. La vida del individuo social y socio-moral depende del

conocimiento y re-conocimiento colectivo respectivamente, conocimiento y re-conocimiento específicos de acuerdo a la particular necesidad de sus identidades.

Una característica única de la identidad socio-moral, que no posee la identidad social, es que tanto valora su identidad que desea preservarla más allá de su muerte orgánica; la identidad socio-moral espera ser re-conocida aun cuando ya no experimente ninguna emoción moral adaptativa. Quiere hacerse saber en la muerte mediante un re-conocimiento que no disfrutará para entonces, pero la expectativa de tal es suficiente para sacrificar su bienestar presente. De este modo, impone un estatus a algo que ya no es físicamente, y así piensa en un segundo nivel, es decir, impone un estatus a la totalidad de su existencia, aún a costa de su vida; el disfrute de la emoción moral adaptativa presente que experimenta en la expectativa de re-conocimiento post-mortem se encuentra en la misma expectativa de un placer que nunca experimentará, y esa expectativa ya contiene un estatus, un significado.

El salto evolutivo de la emoción social a la emoción moral se dio a la par del salto evolutivo del razonamiento en un primer nivel al razonamiento en un segundo nivel, o bien, del conocimiento de la realidad al re-conocimiento de la misma, o de la imposición de función de uso a la imposición de función de estatus. La imposición de función de estatus va a ser determinante en el modo en que las emociones sociales dan el salto evolutivo a las emociones morales. Esto se hace evidente en un análisis general de las emociones. Se ha planteado que todo tipo de emoción forma parte de los dispositivos homeostáticos de regulación biológica que buscan preservar el equilibrio químico del organismo necesario para su subsistencia. Las emociones básicas —ira, miedo, alegría, tristeza, sorpresa y asco (cf. Ostrosky-Solís & Vélez, 2008, 118)—, buscan suplir necesidades vitales del organismo y evitar peligros. Las emociones sociales buscan suplir exclusivamente las necesidades de la identidad social; se experimentan en la aleación de experiencias de emociones básicas y de otras reacciones químicas en el organismo, lo que se define como principio de anidamiento. “Piénsese de qué manera la emoción social “desdén” toma prestadas las expresiones faciales de “repugnancia”, una emoción primaria que evolucionó en asociación con el rechazo automático y beneficioso de alimentos potencialmente tóxicos” (Damasio, 2005, 49). Los estímulos emocionalmente competentes que activan las emociones sociales son situaciones que se dan en la interacción social. Las emociones sociales se pueden experimentar como emociones básicas pero estimuladas

específicamente por la interacción social; se puede sentir miedo a la exclusión, ira hacia un individuo que traspasa límites sociales, alegría en los primates participantes de un juego, tristeza ante el rechazo o muerte de un individuo con el que hay un vínculo afectivo, etcétera. Otras emociones sociales tipificadas son celos, afectos, hostilidad, empatía. "Muchos animales sin duda sienten compasión ante la aflicción o el peligro de otros" (De Waal, 2007, 39). Las emociones sociales son imprescindibles para la preservación de la identidad social que requiere formas específicas de vinculación. El individuo social, para preservar su lugar en el grupo, ciñe su conducta a sus emociones sociales estimuladas por las interacciones sociales. El dolor que provoca la exclusión limita las conductas que lo inducirán, porque la exclusión para una identidad social es evolutivamente desadaptativa; la identidad social necesita de los otros para vivir. Un individuo social aislado queda desprotegido y muere. Una identidad social experimenta emociones sociales, pero no emociones morales y esto es así porque no posee lenguaje. Las emociones morales se experimentan únicamente en el *significado*. Un individuo con formas de comunicación pre-lingüística, como un chimpancé por ejemplo, es capaz de experimentar emociones sociales como hostilidad hacia otros miembros de su grupo, celos, ira, lazos afectivos, empatía, miedo a la exclusión social, y emociones básicas como tristeza, miedo, alegría, sorpresa y enojo aplicadas a sus interacciones sociales. Estas emociones emergen cuando su identidad social peligra, requiere ser afirmada o está simplemente equilibrada. Sin embargo, los chimpancés no pueden experimentar envidia, indignación, vergüenza, culpa, arrepentimiento, soberbia, orgullo,³ admiración, amor, odio, desprecio, esperanza-desesperanza,⁴ gratitud, elevación, sublimación o sentido estético, etcétera. Estas emociones no sólo son sociales, también morales en la medida en que resguardan una identidad con función de estatus, una identidad no objetivada en su uso, es decir no reducida a su utilización, o en términos kantianos, no siendo un medio sino un fin. No es posible sentir envidia de un objeto, ni admirar, odiar, amar o despreciar

³ El orgullo es una emoción moral que puede ser confundida con una emoción social. Por ejemplo, el macho dominante de un grupo de primates puede exhibir sus cualidades superdotadas para reafirmar su rol social en su grupo y parecer que está mostrando orgullo, pedantería o soberbia. Sin embargo estas emociones son morales puesto que sirven para preservar una identidad con función de estatus, una superioridad ulterior a las características físicas.

⁴ Esta emoción es moral, sólo los individuos con lenguaje la experimentan en la medida en que la esperanza contiene un *significado* intersubjetivo relacionado directamente con la preservación de una identidad *socio-moral*. Puede pensarse que los individuos sin lenguaje tienen esperanzas, pero lo que presentan son expectativas basadas en deseos y pre-figuraciones o pre-evaluaciones.

una cosa usable sin *significado*, o sentir culpa o arrepentimiento por haber menoscabado la identidad de algo usable. No se puede sentir vergüenza ante un utensilio, ni ser orgulloso o soberbio ante una herramienta. No puede sentir esperanza o desesperanza una identidad que no considere que es algo más que un miembro usable en su rol dentro de su grupo. No es posible sentir indignación ante una situación que no comprometa la dignidad de un individuo; el ser digno, el tener dignidad, es decir el no tener un valor de uso solamente, sólo se le puede atribuir a un individuo que posee una función de estatus independiente de su función de uso. La identidad socio-moral se re-conoce a sí misma en la imposición de un estatus, otros le re-conocen y re-conoce a otros imponiéndoles un estatus. El individuo socio-moral desea ser re-conocido en un estatus significativo, y no ser conocido sólo por su desempeño físico, y, este deseo es tan vital como el deseo de alimentarse o beber, es simplemente una necesidad básica. Puede bien desear ser conocido por su desempeño físico pero siempre que su función de uso ya contenga un *significado* intersubjetivo, sea re-conocida, posea un estatus. La identidad socio-moral necesita ser re-conocida como sujeto y no sólo como objeto o medio para satisfacer algún fin.

Definir los factores primordiales que constituyen la base de la moral, mecanismos biológicos, evolutivos, sociales, neurofisiológicos, dispositivos homeostáticos subyacentes, etcétera, puede bien deshacer el mito de la Tesis de la excepción humana y colocarnos a expensas de la causalidad natural en un lugar nada privilegiado como especie, pues es justamente el *estatus* impuesto que no observa las características físicas en virtud de la observancia de características simbólicas lo que nos distingue de otros animales. Por otro lado, el entender que la moral y su sujeto deontológico tienen sentido por el estatus impuesto, y a falta de éste, falta su sentido, o bien que tienen sentido por el sentido mismo, podría parecer una tautología infructuosa, porque como vimos el estatus es el sentido y el significado. Pero no es infructuoso el saber que el ejercicio de imponer funciones de estatus posibilita la moral, esto es así porque este ejercicio exhibe la preeminencia de la facultad deontológica sobre la moralidad; antes de ser moral, el individuo es deontológico porque el pensamiento en un segundo nivel característico del lenguaje lo faculta para imponer poderes deónticos y para experimentar emociones morales que se sienten en el significado y entonces así se vuelve moral, es decir, se vuelve un individuo inserto en la normatividad intersubjetiva que es participante de derechos, obligaciones, convenciones, y en general de significados. Cualquier estatus impuesto por

la identidad socio-moral y a la misma es posterior a su facultad de imponer funciones de estatus. Esto es importante en la medida en que se precisa que la moral depende de la facultad deontológica, o bien que sin el lenguaje que posibilita la imposición de poderes deónticos en el estatus, sería imposible valor moral alguno.

Por otro lado, el determinar la identidad del sujeto deontológico, sus modos de expresión, sus necesidades y su regulación en la interacción social, tiene un efecto diagnóstico en el ámbito normativo que servirá para implementar estrategias de corrección y principios normativos con pretensiones factibles de universalidad. La identidad socio-moral, en analogía al organismo vivo, requiere preservarse equilibrada, y esto lo logra mediante el correcto despliegue de sus emociones morales que responden a formas específicas de re-conocimiento. La homeostasis a este nivel regula las necesidades de la identidad socio-moral para mantenerla íntegra. Así como el organismo humano suple sus necesidades e intenta sanarse por sí mismo mediante diversos dispositivos homeostáticos, la identidad socio-moral también lo hace. Las emociones morales sirven como indicadores homeostáticos para regular conductas sociales desadaptativas y mantener en equilibrio a la identidad socio-moral. La identidad socio-moral se nutre de formas específicas de re-conocimiento intersubjetivo que le provocan emociones morales adaptativas. El no re-conocimiento en el ámbito intersubjetivo le provoca un desequilibrio que requiere ser corregido de inmediato. Si la identidad socio-moral no logra recuperar tal re-conocimiento extraído sufre un menosprecio. Honneth señala que el individuo puede tener dos reacciones ante el menosprecio: 1) la injusticia como aquello que “destruye el presupuesto constitutivo de la capacidad de actuar” (Honneth, 1996, 5). El menosprecio limita la capacidad de actuar del individuo en la interacción con los otros en la medida en que una parte de su identidad se ve comprometida, menoscabada en el devalúo, y esto lo paraliza en la vergüenza social, pues el sujeto sabe a través del menosprecio que el valor que él desea tener en sus ideales del yo, es socavado o puesto en cuestionamiento por los otros. 2) El sujeto menospreciado intenta reestablecer su identidad lesionada en la búsqueda de interacciones recíprocas. La injusticia, expresada en las “heridas morales” representa una especie de mecanismo para promover un reconocimiento más amplio que llegue a todas las esferas normativas, pues el individuo y los grupos sociales buscan reivindicar su identidad herida reestableciéndola en su integridad psíquica a través de la adquisición de los modos de reconocimiento necesarios y correspondientes en su antítesis

a los modos de no-reconocimiento infringidos. Así, la injusticia sirve para el progreso socio-moral. Esto coincide con la perspectiva neurocientífica que defiende que la corrección de las desventajas que la *persona* pueda manifestar en un contexto socio-cultural se da a través de las emociones sociales, ligadas al interés del bienestar individual y social (cf. Haidt, 2003).

Lo que yo propongo para futuras investigaciones es que la reacción inmediata ante el menosprecio de una identidad socio-moral es la búsqueda inminente de su restablecimiento a través de la recuperación del re-conocimiento extraído en la forma y grado de la entidad específica que lo extrajo, así como el organismo a falta de un suplemento químico requiere para su restablecimiento el mismo químico en forma y grado. Si identidad socio-moral y organismo no recuperan esas químicas extraídas, expresadas cualitativamente en forma de emociones adaptativas, estas entidades sufren un desequilibrio. Sin embargo, el organismo y la identidad intentarán a toda costa sobrevivir adaptándose a nuevos ambientes. Una identidad socio-moral sufre una falta de re-conocimiento si es violentada o excluida de su ámbito intersubjetivo, en términos biológico si se le resta capacidad de adaptación, lo que le provoca un dolor moral. Su reacción por reestablecerse del re-conocimiento sustraído es sustrayéndolo, es decir, recuperándolo. Si no es capaz de recuperarlo de la entidad que se lo extrajo de la misma forma y grado, la identidad socio-moral agraviada intentará reestablecerse sustrayendo re-conocimiento a otros, y si no es capaz de sustraerlo a otros, se lo sustraerá a sí misma. Hay que aclarar que la entidad agresora es también una identidad socio-moral. El sustraer re-conocimiento a una entidad ajena a aquélla que se lo sustrajo no reestablecerá la identidad socio-moral herida, pero tiene una función biológica: sobrevivir. Aunque el sustraer re-conocimiento a una entidad ajena a la que lo sustrajo no regule la identidad socio-moral herida, sí experimentará una regulación biológica inmediata, aunque breve. La dopamina, vasopresina, serotonina, endorfinas, etcétera, que se experimentan en forma cualitativa en emociones placenteras reestablecen el organismo porque sustraen momentáneamente el dolor biológico que se siente por la falta de re-conocimiento. El organismo traduce el dolor moral como dolor físico, e intenta reestablecerse mediante aquello que pueda, momentáneamente, aliviar ese dolor a través de la liberación de esas moléculas del placer. Es un mecanismo biológico que sirve para no colapsar. El restablecimiento integral de la identidad socio-moral es un proceso de regulación lento

por la complejidad de la entidad a reestablecer y de la identidad de la entidad agresora. La identidad socio-moral no se encontrará en un estado óptimo hasta que la entidad agresora restituya el reconocimiento extraído en forma y grado al agraviado. Si a largo plazo el reconocimiento sustraído no queda reestablecido por la entidad agresora la identidad socio-moral herida continuará intentando restituirse extrayendo re-conocimiento a otros, o a sí misma con conductas autodestructivas en caso de no poder extraerlo a otros, con el fin de obtener un alivio temporal. Volver al equilibrio será difícil en la medida en que se prolongue la expectativa de reintegración del re-conocimiento extraído, y en este punto, la identidad socio-moral herida despliega otro mecanismo adaptativo en la devaluación de la entidad agresiva. La identidad socio-moral agraviado devaluará a la entidad agresora paulatinamente hasta que ya no requiere ese reconocimiento extraído por la misma. Esa entidad agresiva, ya devaluada por el agraviado será incapaz de reestablecer el reconocimiento arrebatado porque aunque así lo intente, ese reconocimiento ya no tendrá el mismo valor que tuviera antes de ser devaluada. El individuo agraviado, para recuperar el reconocimiento que le fue arrebatado desplazará, identificando esa entidad agresora en otra entidad con la cual entrará en una lucha por el reconocimiento, ya que intentará arrebatarse el reconocimiento que extrajo la entidad agresora original. La falta de re-conocimiento es una desventaja adaptativa para la identidad socio-moral que la sufre. Esta falta de re-conocimiento genera más falta de re-conocimiento, más violencia o más "maldad". La homeostasis a este nivel regula las emociones morales y establece estrategias de corrección para que a la identidad socio-moral le sean reivindicadas esas formas de menosprecio que le fueron extraídas, y este mecanismo homeostático es efectivo en términos biológicos, la identidad socio-moral sobrevive y se adapta, pero lo hace a costa de la sustracción de reconocimiento a otras identidades socio-morales generando dolor y propagando más identidades heridas. Seguramente esto tiene un fin evolutivo, la falta de re-conocimiento genera violencia, muertes masivas que bien podrían servir a un control poblacional y así la especie humana sobrevive. Esto es sólo una suposición. Lo que se intenta aquí es dar un diagnóstico muy elemental de los mecanismos biológicos primordiales que podrían subyacer a las conductas de la identidad socio-moral; se requiere pues una investigación exhaustiva para determinar esto y para lograr un tratamiento y rehabilitación de la identidad socio-moral en la normatividad intersubjetiva.

1. El dogma de la Tesis de la excepción humana

La identidad personal es de lo que la ética trata, es su objeto de estudio. Al hablar de actos buenos, malos o delictivos hemos de referirlos a "alguien". Ese alguien es una persona responsable de ellos. Sin embargo, la identidad personal no es una entidad determinada. Sabemos a qué entidad nos referimos cuando hablamos de persona, de sujeto de derecho, o de sujeto responsable en un marco ético o jurídico, pero no somos capaces de dar cuenta de esta entidad en términos del razonamiento lógico; sin embargo, tampoco podemos prescindir de ella, de la ética y del derecho que se desprenden de su existencia por el simple hecho de que no es posible posponer el orden social convencional para otro momento –el momento en que la identidad personal haya sido dilucidada– porque es imperiosa para el mismo.

Lo que Schaeffer llama "Tesis de la excepción humana" resulta de la tendencia milenaria occidental a buscar los fundamentos últimos de la realidad en el ejercicio de la ontologización. La Tesis defiende que el hombre está al margen de la naturaleza en un orden superior y se le contraponen los planteamientos que incorporan la intersubjetividad y la tradición como elementos imprescindibles para el conocimiento de la realidad.

Aunque la mayoría de las metafísicas parecen ligadas a un ideal gnoseocéntrico, el proyecto de una investigación de los fundamentos últimos se adapta a marcos diversos que van desde la Tesis de la excepción humana hasta el reduccionismo fisicalista más extremo. Del mismo modo, las ontologías propuestas por la filosofía occidental van del pluralismo más liberal –por ejemplo, las ontologías de las interpretaciones realistas de la teoría de los mundos posibles– hasta el monismo más parsimonioso (Schaeffer, 2009, 30).

La Tesis de la excepción humana involucra cuatro puntos. 1) *Ruptura óntica*: hay dos tipos de entidades vivas, por una lado está el hombre, y por el otro los seres vivos restantes. De esta ruptura derivan los opuestos cuerpo-alma, racionalidad-afectividad, necesidad-libertad, naturaleza-cultura, instinto-moralidad, lo que trae como consecuencia el siguiente punto. 2) *Dualismo ontológico*: es una figura particular del pluralismo ontológico; supone que hay dos planos del ser, el material y el espiritual. En este punto no sólo hay una división entre naturaleza y hombre, también se divide el mismo hombre en

la materia de la que es parte su cuerpo, y en el alma que lo anima, espíritu o subjetividad. El dualismo cartesiano radicaliza la Tesis porque concibe incluso al cuerpo humano como una exterioridad. 3) *Concepción gnoseocéntrica del ser humano*. La razón, como la capacidad de sacar del propio interior los criterios de lo verdadero, es una peculiaridad exclusivamente humana y es el centro de todo conocimiento. Ya desde Platón se hablaba de un alma racional como singularidad del hombre. Sólo el humano puede tener acceso a la razón y al conocimiento de la realidad. El *cogito* en la modernidad legitima el dualismo ontológico a través de la duda metódica, trayendo el hombre a la trascendentalización que pertenecía sólo a Dios en términos de la teología occidental. Para Kant la conciencia trascendental dada por la razón práctica es lo que otorga superioridad al hombre. “El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra” (Kant, 2004a, 25). Husserl señala que la razón proviene sólo del hombre siendo el fundamento trascendental de toda validación objetiva; rechaza que la subjetividad deba estudiarse en términos científicos porque ésta no es una objetividad o una realidad externa al sujeto. Schaeffer considera que la fenomenología de Husserl representa la caracterización más lograda de la Tesis de la excepción humana (cf. Schaeffer, 2009, 22-42). Por otro lado, se ha cuestionado la fenomenología de Husserl como parte de las posturas dualistas, puesto que ésta adopta un cambio de actitud –*epoché*– para tratar los fenómenos de la conciencia en contraste con la actitud natural de la ciencia para descartarlos (cf. García Ruiz, 2014). La ontologización y el gnoseocentrismo, advierte Schaeffer, aunque tienen un lazo histórico, no muestran una correspondencia lógica. “Ese lazo no corresponde a una necesidad lógica: el proyecto de desarrollar una teoría de los fundamentos últimos de la realidad no implica que al mismo tiempo se deba situar la “esencia” del hombre en el acto de pensar” (Schaeffer, 2009, 39). Siendo así, se impone la razón casi dogmáticamente como peculiaridad y como rasgo de superioridad del hombre sobre la naturaleza. 4) *Ideal cognitivo antinaturalista*. La Tesis plantea una exterioridad y una interioridad. La exterioridad representa todo lo distinto al hombre (en el nivel de la ruptura óptica, donde la teología occidental se inscribe), o todo ámbito distinto a la subjetividad (en términos del dualismo ontológico, o del cartesianismo que hace inmanente la trascendencia al hombre) a la cual, finalmente, se reduce el hombre. La exterioridad se puede conocer a través de medios igualmente externos al espíritu, como son los sentidos y los métodos de la ciencia. Pero el ámbito de

la interioridad exige un medio de conocimiento ajeno a toda exterioridad, por lo que es un ideal cognitivo trascendental, contrario a la naturaleza. Este medio incumbe a Dios –en términos de la teología–, a la conciencia reflexiva –según la modernidad–, a la razón práctica –para el trascendentalismo kantiano–, a la captación eidética de la conciencia – para la fenomenología husserliana a través de la *epojé* –, etcétera.

Por cierto, la civilización occidental, desde hace lustros y salvo algunas excepciones, en general concibió el pensamiento en oposición a la naturaleza, a tal punto que la misma idea que nos hacemos de esta última se construye por sustracción: ella es lo que queda del mundo cuando le quitamos –por lo menos con el pensamiento– a aquel que “piensa” ese mundo, o sea, el hombre. Parafraseando a Heidegger, tenemos tendencia a pensar todos los estados de hecho en términos de “entidades” u “objetos” que enfrentan al “sujeto” (humano) (Schaeffer, 2009, 41-42).

La Tesis de la excepción humana representa principalmente las posturas filosóficas que han contrapuesto el hombre a la naturaleza, colocándolo en una posición trascendental alejado de sus inclinaciones instintivas y de un plano intersubjetivo, condiciones tales que lo convierten en un ser que se autoconstituye en soledad al margen de toda influencia externa, y que le otorgan, según los planteamientos que atañen a la Tesis, el estatus superior de un ser *moral*. Descartes ha representado el planteamiento base de la modernidad a partir del cual se desarrolló, y en lo posterior se debatió, ampliamente la Tesis. La teoría del *ego* ha sido una consecuencia del dualismo platónico, cuyos umbrales a su vez, se muestran ya desde los presocráticos (cf. Rohde, 2006, 267-295). Es paradójico el hecho de que antes de instaurar en la modernidad el *ego* sustancialista como ideal cognoscitivo contrapuesto a la materia y a todo mecanismo natural, Descartes representó la ruptura entre el aristotelismo y la nueva ciencia, ya que asumió un mecanicismo determinista. La revolución copernicana que superó al viejo enfoque aristotélico sobre la dinámica interna y teleológica de los organismos vivos, es el mecanicismo riguroso de Descartes. El aristotelismo, paradigma del conocimiento de la realidad, anterior al cartesianismo, entendía a los organismos vivos como independientes de cualquier circunstancia física externa a ellos, e integrados en una sola sustancia natural, por el alma en tanto que forma estructural, sustancial y motriz, y por el cuerpo material. El mecanicismo cartesiano, en contraste, acogió el principio de la inercia y la geometría euclidiana para explicar el desplazamiento no autónomo de los cuerpos. Todo cuerpo

permanece en el mismo lugar y en el mismo estado, en tanto que no sea desplazado o modificado por otro (precedente de la inercia newtoniana); aunque la causa primera del movimiento es Dios. Así, todo cuerpo, incluyendo el cuerpo humano es como una máquina, cuyo movimiento no se origina en el mismo, sino que es producto de fuentes externas, siendo Dios el artífice. Sobre esto, indica Henríquez Garrido, Descartes solo diferenció los animales de las máquinas hechas por el hombre por la complejidad de sus mecanismos, lo que generó una confusión atribuida a la limitación conceptual para establecer la distinción entre seres vivos e inertes. “Como señala Des Chene, lo que Descartes estaba proponiendo aquí, en última instancia, era eliminar lo vivo como una especie natural, convirtiendo la biología en una extensión de las ciencias físicas” (Henríquez Garrido, 2009, 170). Aunque esto representó una revolución en biología en lo que a la fisiología respecta, porque en adelante era claro y necesario encontrar las causas de determinadas funciones corporales en la disposición y estado de los órganos implicados, la ambigüedad conceptual entre mecanismos vivos e inertes continuó hasta fines del siglo XVIII; si bien todo cuerpo se encuentra sometido a las mismas leyes físicas del movimiento, y todo mecanismo opera según estos parámetros en cuanto a la organización espacial de sus elementos constitutivos, los organismos vivos presentan, según Canguilhem, tres aspectos característicos de la vida y del desarrollo del animal: conservación, individualización y reproducción” (Henríquez Garrido, 2009, 203). Esta confusión en Descartes bien habría podido dar lugar a otra imprecisión conceptual en cuanto a lo que se considera un animal y un hombre. En este caso, Descartes sí tuvo claridad. Desde la perspectiva mecanicista de la cual partía para dar su explicación del mundo, no había distinción alguna entre animales y hombres. Toda función corporal, instintiva e irreflexiva era la misma en hombres y animales. Incluso el carácter fue considerado por Descartes como una inclinación natural; y los sueños y la memoria como resultado de ciertas funciones del tejido cerebral, por su estructura y configuración (cf. Henríquez Garrido, 2009, 185-186). La distinción entre animales y hombres corresponde al precedente ontológico alma-cuerpo. El hombre posee alma, y el animal no. El alma implica la facultad del lenguaje. El racionalismo cartesiano que acoge la deducción lógica como método incuestionable para alcanzar la verdad y que por lo mismo tiene en buena consideración el carácter causal de la naturaleza, ignora esto cuando se trata de dar una explicación del alma consistente con su racionalismo. En la correspondencia que

Descartes mantenía con Mersenne en las *segundas objeciones*, éste cuestiona: ¿por qué, si las leyes mecánicas que gobiernan la tierra, han sometido a los astros más lejanos, se habría de librar el alma humana de su rigor y determinismo? Su cuestión alude a dos realidades defendidas por Descartes. La realidad que corresponde a la *res extensa*, regida por la causalidad natural. Y la *res cogitans* como entidad sustancial, aunque de carácter y gestión desconocidos, pues su modo de operar nada tiene que ver con la física, según Descartes. En su defensa sobre la inmortalidad del alma, Descartes enfatiza la naturaleza accidental de la materia, que es perecedera, respecto de la sustancialidad del alma, que pervive; esto se sigue del simple hecho de no poder comprobar la aniquilación de las sustancias, como sí del cuerpo (cf. Henríquez Garrido, 2009, 245-248). La naturaleza sustancial del alma, le otorga la capacidad de sustraerse del plano causal. El método cartesiano, rigurosamente mecanicista representaba en su tiempo una incipiente superación de la física aristotélica, la cual, defendía fuerzas y cualidades ocultas que explicaban el movimiento de los seres vivos y la naturaleza en general. La nueva física cartesiana, esencialmente copernicana, implicaba una nueva concepción de la materia y del movimiento. Es por ello que resulta paradójico el modo en que Descartes admite, a partir de la deducción lógica la inmortalidad y condición no causal del alma por la sola incapacidad de comprobar lo contrario. La física moderna, según Descartes, debía asumir la distinción epistemológica alma-cuerpo, o el ámbito intelectual a diferencia del corpóreo (cf. Henríquez Garrido, 2009, 140-150). La época contemporánea ha traído consigo un problema análogo expresado en la física cuántica. López advierte un dualismo interaccionista inscrito en la mecánica cuántica alejado del tradicional materialismo científico:

En la versión cuántica actual, la voluntad humana gobierna el cuerpo por medio de las membranas presinápticas, o bien de los microtúbulos. Las conexiones sinápticas son controladas por la mente y el sistema de neuronas estaría continuamente influenciado por aquéllas, por la actividad de los citoesqueletos, dando lugar al "libre albedrío" [...] las membranas presinápticas, o bien los microtúbulos, tienen un papel similar al de la glándula pineal que conecta alma y cuerpo en el dualismo de Descartes (López Corredoira, 2004, 243).

En este punto, la voluntad humana no surge como resultado de los procesos sinápticos, sino que ya se encuentra dispuesta para tomar el control sobre tales procesos. Se trata,

como en el dualismo cartesiano, de una entidad aparte de cualquier proceso físico. La mecánica cuántica impuso la mente como una solución sobrenatural al problema de no poder explicar en términos lógicos el colapso de la función de onda que se presenta en el proceso sináptico. El colapso puede tener lugar en la membrana presináptica que se encuentra en las puntas del axón de cada neurona; o bien, en acato al estado indistinto de los componentes de los microtúbulos respecto a cierta posición de un electrón, tomando así, los mismos microtúbulos el control de la sinapsis. De este modo el indeterminismo ha de incorporarse al cerebro y al cuerpo, al tiempo que incide en los acontecimientos causales de la naturaleza. (cf. López Corredoira, 2004, 241-244). Sin embargo, el indeterminismo no es de ningún modo la expresión de la voluntad libre o de un *ego* sustancialista, porque indeterminismo en el sentido de aleatoriedad no implica libertad.

A menudo se insiste, y con razón, en la importancia de la instalación de la *episteme* moderna de esa ruptura cartesiana con la física aristotélica, realizada gracias a la reducción fisicalista-matemática de la *res extensa*. Pero así como esa reducción era propicia al desarrollo de la física, incluso al estudio de la anatomía o de la fisiología, del mismo modo su basamento dualista no podía ser sino un freno a la comprensión de las funciones mentales, puesto que la reducción fisicalista de la *res extensa* tenía como contrapartida la "desnaturalización" de la *res cogitans* (Schaeffer, 2009, 48).

Es notorio señalar que la postura cartesiana, racionalista, partiendo de un mecanicismo extremo que entraña un determinismo implícito, se consuma en un sustancialismo y solipsismo que involucra la anulación del mundo y sus accidentes. La creación de un *ego* sustancial a partir de un paradigma enmarcado en la nueva ciencia, podría sugerir quizá tan solo la herencia platónica que tuvo un arraigo fuerte en la tradición judeo-cristiana y de la que Descartes no pudo escapar. Muchos siglos después, Descartes renueva el dualismo por medio de una recuperación de la ontología de la sustancia esbozada por diversos filósofos y teólogos medievales (cf. Gilson, 1975, 245-255). El dualismo cartesiano busca establecer un conocimiento indubitable por medio de la evidencia de la conciencia. Este saber de sí mismo, se constituye en la fuente de la nueva ciencia y filosofía modernas, pero tiene el descalabro de irse al extremo de negar la realidad.

El reconocimiento de la subjetividad como *factum indubitabile* que coloca a la razón como instancia definitiva de lo real, condujo a Descartes a la defensa de un dualismo antropológico. La naturaleza humana es dual: *soma* (cuerpo) y *psique* (alma). El cuerpo es

la fuente de todo error. La *psique* posee un estatuto ontológico incuestionable a través del *cogito ergo sum*. Descartes utilizó la duda metódica como fundamento epistemológico. Si dudo de todo cuanto existe, en el supuesto de que mis sentidos no son fiables, porque al menos en una ocasión éstos me han engañado, y si en un extremo dudo incluso de la existencia de mi cuerpo, con el afán de no dejar cabos sueltos, entonces indudablemente estoy pensando, y si pienso existo, es una razón lógica, necesaria e indubitable. Al intentar dilucidar lo verdadero me encuentro con mi existencia desnuda, puesto que por más que dude incluso de ella misma, sigo dudando, sigo pensando, y entonces, sigo existiendo. De este modo el *ego* se autoconstituye a medida que se refleja en él mismo por el ejercicio del *cogitare*. “Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercebimos inmediatamente de ello. Así, pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar” (Descartes, 1995, 26). La *Selbstbewusstsein* es la conciencia de sí y es lo real, es la sustancia. Hegel consideró a Descartes como el pensador que inauguró la modernidad al introducir el principio de la conciencia como base de todo ser y conocer. “Descartes arranca, como hará más tarde Fichte, del Yo como lo sencillamente cierto; yo sé que algo se representa en mí. Con ello, la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad” (Hegel, 1977, 260).

El pensamiento es de este modo autorreferencial, es decir, no designa otra cosa más que a sí mismo: es una sustancia, si entendemos con ello algo que no necesita nada fuera de sí mismo para existir (cf. Skirry, 2005, 11-38). De este planteamiento han derivado algunos puntos confusos. Lo que Gilbert Ryle llama “error categorial” es una cuestión que atañe a los fundamentos lógicos del planteamiento cartesiano y resulta de considerar el cuerpo y la mente como de la misma índole. El cuerpo es material y se rige por las leyes mecánicas de causación, la mente es inmaterial y desconocemos la manera en que opera. De este modo la interacción entre ambas entidades resulta confusa, ya que se supone que la mente rige de algún modo al cuerpo, pero no lo hace mediante criterios físicos porque es de naturaleza inmaterial, y si fuera el caso de que operara a través de dichos criterios, sería entonces material. No obstante, aunque este desfase lógico sea evidente, persiste en el planteamiento cartesiano lo que Ryle señala como el dogma del “fantasma en la máquina” (Ryle, 2005, 29). El yo es una especie de fantasma que gobierna la máquina somática. La actividad volitiva expresada a través del cuerpo, proviene de los

designios del fantasma. En respuesta a esto, Ryle ha señalado oportunamente: “las mentes no son trozos de un mecanismo de relojería. Son, simplemente, trozos de un no mecanismo” (2005, 33). Ryle defiende un conductismo lógico inspirado en Wittgenstein como solución al problema del “error categorial”. Para esto, no niega la existencia de la mente, sino que la redefine. La mente para Ryle es un conjunto de disposiciones que se expresan en nuestra conducta. La mente refiere un estado interno y el cuerpo expresa un estado externo, lo cual supone que únicamente yo tengo acceso a los contenidos de mi conciencia mientras que mis expresiones corporales o conductuales son de dominio público. Ryle rechaza que la mente refiera un ámbito puramente introspectivo. Según Ryle, los estados mentales sólo pueden ser conocidos a través de la conducta corporal. “Las maneras mediante las que Fulano descubre cosas acerca de sí mismo son las mismas que emplea para descubrir cosas acerca de Mengano” (2005, 179). Otro punto oscuro de este planteamiento consiste en la indeterminación de la identidad personal. Aun siendo ya la conciencia de sí revelada como una peculiaridad superior de ciertos seres —las personas—, no se encuentra determinada. Descartes reconoce este inconveniente. “Ya sé con certeza qué soy pero aún no sé con claridad quién soy” (Descartes, 1977, 24). Hay una conciencia, eso es indudable, pero ¿de quién se trata? Su identidad es desconocida. Si pienso existo, pienso, entonces existo, y existo porque pienso Yo; indudablemente, y ¿quién soy yo? Pues soy quien piensa. ¿Y quién piensa? Yo. Y nuevamente ¿quién soy yo? Esta especie de “retorno al infinito” sigue representando una dificultad para entender la naturaleza del yo (cf. Bermúdez, 1998).

Además de la inconsistencia lógica que resulta del error categorial al mostrarse la confusa interacción entre ambas sustancias —cuerpo y mente— que comportan la *persona* y la indeterminación de su identidad, hay en el planteamiento cartesiano otra inconsistencia en el fundamento epistemológico de la teoría del *ego* que prácticamente socava esta postura desde la raíz. Cuypers ha advertido que el fundamento ontológico del cartesianismo es, al igual que en las posturas empiristas sobre la identidad personal, un atomismo filosófico del cual resulta como principio epistemológico la “percepción interna” o “introspección”. El *ego*, como entidad sustancial, constituye la existencia continua de la persona, es una especie de macro-átomo espiritual que no necesita de otra cosa para existir que su misma existencia, lo cual sugiere que es independiente no sólo del mundo físico que involucra al ámbito social, sino también del cuerpo que porta. De este

modo el yo es un objeto privado que se autoconstituye en soledad. El ejercicio de autorreflexividad (*Cogito, ergo, sum*) que permite la captación de la conciencia de sí, se realiza desde la perspectiva de la primera persona (cf. Cuypers, 1993, 228-231). Esta captación es un conocimiento inmediato, en términos de Russell, porque se trata de un conocimiento directo que no necesita mediación. “Es evidente que sólo lo que ocurre en nuestro propio espíritu puede ser conocido de este modo inmediato” (Russell, 1975, 49). La percepción que tengo de mí es inmediata, y hasta incuestionable, pero la percepción que tengo de lo otro y de los otros es mediata e incierta. Así, la introspección, o sentido interno, implica autorreferencialidad. La introspección es un modelo perceptual de autoconocimiento que es análogo al modelo perceptual que usamos para tener información de la realidad a través de los sentidos. Para percibir un objeto cualquiera, necesitamos la mediación de un determinado sentido, ya sea vista, tacto, gusto, oído u olfato. Sólo así podemos obtener información de ese objeto. Es decir, entre el objeto y la información que requiero de él, se encuentra un sentido perceptual. Este sentido perceptual puede fallar, puedo no ver bien y equivocarme al tener información de ese objeto. Puedo equivocarme acerca de las cualidades del objeto, e incluso también equivocarme en su referencia, es decir, en el objeto mismo. Puedo confundir ese objeto con otro. En el caso de la percepción interna, necesito de la misma, no de otro tipo de percepción, para obtener información acerca de los estados mentales que son en este caso cualidades o estados en los que se encuentra mi conciencia y que hacen referencia a mi yo. La introspección tiene como referente a la misma introspección y aunque se encontrara en un estado de confusión respecto a ciertas cualidades mentales, por ejemplo, que confundiera una emoción de placer con una emoción de dolor, nunca se equivocaría al identificar mi yo, con el yo de otra persona, es lo que Shoemaker ha llamado “inmunidad al error por identificación equivocada” (cf. Shoemaker, 1981).

La introspección es el ejercicio de la autorreflexión. Es una facultad absolutamente certera para saber de los estados mentales (pensamientos y sentimientos) y de la conciencia de sí. “El autorretrato privado asume que la autoadscripción de experiencias, por ejemplo, ‘yo tengo dolor’, es autosuficiente y precede lógicamente a la heteroadscripción de experiencias, por ejemplo, ‘él tiene dolor’” (Cuypers, 1993, 230). La inconsistencia es la siguiente: toda experiencia subjetiva —pensamientos, emociones, sentimientos, sensaciones—, se asocia con situaciones, lugares, contextos, personas,

etcétera. Es decir, las experiencias subjetivas son acerca de algo, son provocadas por algún acontecimiento, y se comunican por un lenguaje; ese lenguaje también es usado para darle nombre a esos determinados sentimientos y para comunicarse a uno mismo, o pensar introspectivamente acerca de ellos. Pero el lenguaje y el conocimiento del mundo, de uno mismo y de otras mentes se nos dan siempre a través de la percepción sensorial en interacción con el mundo, y mediante la interacción con los otros. Si nos faltara algún sentido perceptual, nuestros pensamientos y sentimientos se asociarían también con situaciones, personas, lugares, lenguaje, etcétera, aunque de un modo distinto. La información que tenemos del mundo siempre la adquirimos a través del cuerpo. El referente del mundo externo, a través de los sentidos de la percepción, permite la captación de los estados mentales de otras personas. Por ejemplo, si yo interpreto, por la expresión de X, que está enojado, es porque además de que he tenido una experiencia subjetiva de esa emoción provocada por alguna experiencia, también he visto en otros rostros la expresión de esa emoción, su representación en ese gesto particular que manifiesta enojo gracias al mecanismo de neuronas espejo de mi cerebro que posibilita el fenómeno de la empatía (cf. Iacoboni, 2009). Si el ejercicio introspectivo toma sus referentes del mundo y es posible mediante el lenguaje –que se constituye en la interacción con los otros–, ¿cómo podemos insistir en su independencia del mundo? Más allá del solipsismo que anula la certeza del mundo exterior, el problema aquí radica en lo irrealizable del conocimiento introspectivo como ideal gnoseocéntrico, como el conocimiento certero por excelencia ya que todo pensamiento y sentimiento posee un referente y un antecedente que tiene su raíz en la percepción externa.

En realidad, los contenidos de conciencia son causalmente dependientes de realidades exteriores a la conciencia. Estas causas son por lo menos de dos órdenes: por un lado, está el depósito filogenético de los registros interaccionales (acción, conocimiento y evaluación) genéticamente cristalizados que garantizan el modo de funcionamiento en “piloto automático” de nuestras interacciones físicas, cognitivas y volitivas “de base”; por otro lado, está el depósito “tradigenético” de esos mismos registros interaccionales, es decir, el conjunto de las “coadaptaciones” culturalmente cristalizadas que asignan un basamento históricamente situado al proceso del desarrollo de nuestra identidad consciente. La actividad mental consciente únicamente existe considerada en la historia conjugada no sólo de una filogénesis y una ontogénesis neurológicas, sino también de una filogénesis y una ontogénesis culturales (Schaeffer, 2009, 85).

Schaeffer señala que antes de evocar un yo, somos en primera instancia seres biológicos e históricamente situados. Lejos de ser el acontecimiento atemporal de un pensamiento puro autofundado, es la experiencia singular de un individuo biológico, y, por tanto, histórico: "René Descartes, un ser humano nacido en Turena en 1596, educado por los jesuitas en La Flèche y muerto en 1650, en Suecia".

La teoría del *ego* supone que el ejercicio autorreflexivo se gesta dentro del sí mismo, sin tomar los elementos del exterior que lo hacen posible, aun siendo dudosos. La introspección se supone una facultad innata que posee ya los referentes suficientes para dar cuenta de los estados mentales y de la conciencia de sí, pero como hemos visto, esto resulta imposible si la introspección no sale de sí misma. En este punto, el *ego* se muestra inasible. Russell sugiere que el conocimiento inmediato de la conciencia no necesariamente implica autoreferencialidad. Para Russell, la autoconciencia es la capacidad que poseen los seres conscientes de percibir el contenido de sus estados mentales de manera reflexiva, es decir, sin la necesidad de ninguna mediación, por eso se trata de un conocimiento directo. Cuando plantea el conocimiento directo como una suerte de auto-conciencia, nos aclara, no se está refiriendo a que esa conciencia sea de nosotros mismos, sino la conciencia de aquellos estados mentales, como pensamientos y sentimientos particulares que no suponen ningún yo.

El problema de saber si tenemos un conocimiento directo de nuestra pura intimidad, como opuesta a nuestros pensamientos y sentimientos particulares, es extraordinariamente difícil, y sería precipitado resolverlo de un modo afirmativo. Cuando intentamos mirar en el interior de nosotros mismos vemos siempre algún pensamiento o algún sentimiento particular, no el "yo" que tiene el pensamiento o el sentimiento. Sin embargo, hay algunas razones para opinar que tenemos un conocimiento directo de nuestro "yo", aunque sea muy difícil separar este conocimiento de otras cosas (Russell, 1975, 50).

Russell coincide en esta posición con David Hume. "Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción" (Hume, 2005, 355). Por supuesto, Russell no está negando la existencia del *ego*, sólo que no le está otorgando la indubitabilidad cartesiana. "Aunque el conocimiento directo de nosotros mismos parece *probable*, no es prudente afirmar que sea indudable" (Russell, 1975, 51). Russell no duda de la conciencia como conocimiento inmediato de los estados mentales, pero sí de la conciencia de sí, o *ego*, como una entidad permanente o sustancial.

Esta entidad aunque pueda situarse como principio fundamental de la racionalidad práctica –porque defiende de manera esencialista la entidad personal a la que atañen necesariamente las acciones de imputabilidad y responsabilidad que conciernen al ámbito deontológico–, no posee una justificación lógica, de modo que, como Cuypers defiende, esta entidad se convierte en un milagro de ilusión metafísica, que falla por el lado de “lo que hay” (cf. Cuypers, 1993, 224). Cuypers ha propuesto una solución alternativa al problema del atomismo y su consecuente problema epistemológico de las teorías metafísicas y empiristas. Esta solución es la metafísica descriptiva de la persona de Peter Strawson. Según él, la teoría del *ego* se basa en una metafísica validatoria que ofrece una respuesta esencialista de la persona poco factible y enteramente ilógica. De modo similar a Russell y a Hume, Strawson defiende que los estados mentales no pueden ser individualizados e identificados sin referencia al sujeto del cual son estados. El principio fundamental de esta postura es la prioridad ontológica de los particulares (individuos o personas) que son o poseen cuerpos materiales, lo que señala un principio lógico que ubica en un tiempo y espacio determinado a cada uno de estos particulares. Para Strawson hay dos tipos de realidades: la material o tridimensional (que es la más básica y que tiene cierta duración) y la que pertenece a una cuarta dimensión donde se ubica a los estados, eventos y procesos. Estos pertenecen siempre a un cuerpo material o a una persona corporal. Al parecer este planteamiento podría estar a favor del cartesianismo porque defiende la dependencia de los estados, eventos y procesos, del sujeto que los posee (cf. Cuypers, 1993, 241). Lo rescatable de esta postura es que aquí la naturaleza del sujeto no es sustancial-inmaterial, sino corporal, hecho que escapa al ineludible problema cartesiano del interaccionismo entre sustancias, y en definitiva al problema de la autorreferencialidad del ejercicio introspectivo que se encuentra ajeno a la materia. El *ego* ya no se constituye en soledad, sino que tiene lugar a través de la materia y de la relación con los otros. En este punto Strawson “excluye la posibilidad de autoadscripción solipsística (atomista) de experiencias, a la par que establece la autoadscripción *social* de experiencias como única opción viable” (1993, 242).

Thomas Hobbes defendió una posición ya clásica dentro de las posturas naturalistas; en las terceras objeciones a las *Meditaciones metafísicas* sostiene frente a Descartes que “parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo; pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o

materiales" (Hobbes, 1977, 141). Esta postura reduce la condición humana a materia pura. Hobbes pretende mostrar que la vida, en su totalidad, puede ser explicada en términos mecánicos de causación, incluida la vida consciente. Todo ser posee un cuerpo y éste es una sustancia (cf. Goldsmith, 1988, 30-58). El hombre se encuentra sometido a las leyes físicas del movimiento y sus acciones son producto de los deseos y la afección de sus sentidos. La diferencia que existe entre el hombre y el animal es que el primero habla e imagina, y el segundo no. La capacidad del habla, el poseer lo que los griegos llamaban *logos apophantikos*, el emitir sonidos articulados que expresan pensamientos, y el imaginar, son características que la naturaleza otorgó al hombre, pero son una peculiaridad propia de la especie, de la misma índole que el ladrido del perro o que el mugido del buey. La identidad personal aquí es reducida a la materia.

El cimiento determinista de esta postura representa una amenaza a la deontología, porque la omisión de la estructura autorreflexiva –la *ipseidad*– que dota de *personalidad* a cada individuo humano es imprescindible para la imputabilidad de los actos, y al ser autómatas poco más complejos que los animales, parte y producto del mecanismo natural, somos víctimas de nuestra naturaleza instintiva, de nuestros deseos, de nuestra carne; ¿por qué entonces hablar de justicia e injusticia? ¿Hay crímenes o sólo actos involuntarios resultantes de nuestra naturaleza mecánica? ¿Quién comete crímenes, es decir, a quién se le puede adjudicar un crimen si no hay una identidad que los sustente? ¿Qué valor puede tener el sentimiento de la culpa? Estas cuestiones podrían no tener ningún sentido desde este enfoque. Los crímenes, las obligaciones y los actos en general, dentro de los parámetros de este planteamiento, no sólo poseen el mismo estatus por ser atribuibles a la carne y a la naturaleza, sino también podrían perder su significado. Por ejemplo, si X roba, su acción tiene la misma importancia que si matara, comiera o fuera a visitar a su abuelita, simplemente está realizando una acción natural, porque X es un autómata cuyas acciones se encuentran ya determinadas por sus instintos y deseos; él no es culpable ni responsable de ellos porque la naturaleza así se lo impuso. Es más, ¿por qué hablarse de que X cometió un crimen al robar o al matar?, si X sólo hizo lo que su naturaleza particular le indicó que hiciera. Él no es culpable. ¿Por qué sancionarlo? La respuesta de Hobbes sería que por conveniencia social. Pero, ¿esta conveniencia es suficiente para sustentar eso que se llama *justicia*? Y por otro lado, ¿qué significado puede tener el sentimiento de culpa?, o ¿por qué frecuentemente tenemos ese sentimiento de

que pudiéramos haber obrado de otra manera a como lo hicimos? ¿Es irracional el arrepentimiento? Estas cuestiones podrían no tener ningún sentido si aceptamos este planteamiento. Mucho antes que Charles Darwin, Hobbes ya había supuesto una solución evolucionista al problema del carácter deontológico del ser humano: la instauración del orden social se originó de la exigencia natural de autoconservación. El hombre es resultado azaroso del proceso evolutivo, una criatura frágil que necesita de un contrato social —como mecanismo adaptativo poco más complejo que el de cualquier otro animal— para su supervivencia.¹ Es sólo el temor a ser abusado o muerto por otros miembros más fuertes de su especie, lo que lo lleva a la civilización. La ética y el derecho son resultado de la lucha por la vida. La sociedad para Hobbes representa un conjunto de cuerpos regidos por sus inclinaciones y deseos que son proclives a atentar contra sus propias vidas y las vidas de otros, por lo que han decidido otorgar su poder a un gobernante como garante de su seguridad; el orden social es producto de la instintiva necesidad de supervivencia.

Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo. Estos artículos son aquellos que en otro sentido se llaman leyes de la naturaleza (Hobbes, 1979, 227).

La razón representa para Hobbes un complejo mecanismo adaptativo para la conservación de la vida.

La razón hobbesiana es calculadora, lo cual significa que no es ingenua, ni desinteresada, que atiende a las consecuencias, que se pertrecha bien de los pros y contras de aquello que va a poner por obra. Pero esta calculabilidad, este sopesar se hace, como hemos apuntado ya, sobre un telón de fondo que es el fundamental y que se constituye en el *sumum bonum* hobbesiano: la vida, cuyos únicos aliados son la razón y la paz (Panea Márquez, 1999, 104).

¹ Al contrario que Darwin, Hobbes, negó la sociabilidad natural como medio para la supervivencia, destacando el autointerés como la mayor motivación. Para Hobbes no existe un bien último: lo que buscamos sin descanso es “poder y más poder” para protegernos de la muerte. Dado que nuestras capacidades naturales son básicamente iguales, esto produciría una guerra de todos contra todos si no nos pusiésemos de acuerdo en ser gobernados por un soberano capaz de imponer la paz mientras cada cual persigue sus fines privados (cf. Schneewind, 2004, 219). Darwin, por el contrario, afirma: “Todo mundo reconoce que el hombre es un ser sociable. Esto se manifiesta en el desagrado que le causa la soledad y en su gusto por la sociedad, además de la de la propia familia. Uno de los mayores castigos que se le puede imponer es la reclusión solitaria” (Darwin, 1964, 145).

Panea afirma que la moral hobbesiana es hipotética porque no hay una obligación categórica previa de hacer nada; tan sólo actuamos por el deseo de vivir y por el temor a perder la vida. “Y es cuando reflexionamos sobre el modo de ponerla a salvo cuando llegamos a la conclusión de que si queremos con seriedad preservarla, hemos de conducirnos como nos dicta la *razón*, es decir, no perder de vista, como diría Hobbes, esas convenientes normas de paz en las cuales los hombres pueden llegar a un acuerdo. Así las cosas, las leyes de la naturaleza encarnarían la *posibilidad* humana de salir de una situación que, de llegar a producirse, tarde o temprano se hará insostenible. Y por ello las llama Hobbes *convenientes normas de paz*” (1999, 105). Pero no desestimemos a la razón hobbesiana por ser un medio para salvaguardar la integridad física y los intereses personales. La razón, en la medida en que opera como un mecanismo adaptativo evita la autodestrucción. Si los dictados de la razón hobbesiana tienen como prioridad la supervivencia, entonces ya tenemos inscrita, en nuestra humanidad el impulso a ser seres morales, porque la razón dicta qué es lo que se debe hacer. Si alguien actúa injustamente —o irracionalmente— no podrá salirse con la suya siempre porque en algún momento encontrará su autodestrucción en el relego, encierro o destierro, pues su actuar no representa el bien propio, ya que traspasa los límites que la sociedad le permite, perjudicándola y, por ende, perjudicándose a sí mismo al encontrar su castigo. Sin embargo, para no desestimar del todo una *moral de la conveniencia*, creo que se le podría otorgar cierta legitimidad si apelamos a los mecanismos de empatía humana investigados en la actualidad. Si siento dolor por algún suceso injusto en terceras personas es porque mi mecanismo de neuronas espejo permite el reflejo del suceso injusto en mi experiencia personal, como si se tratara de mí cuando es de otra persona de quien se trata. Esto quizá represente un impedimento para que actúe injustamente por obra de un dispositivo de *alteridad* diseñado por millones de años de evolución. “El hecho de que sienta empatía por tu sufrimiento depende de que mi cerebro simule tu expresión facial triste” (Churchland, 2012, 165).

Al adoptar esta idea bastante antigua y presentarla con el envoltorio de las neuronas espejo, el neurocientífico Marco Iacoboni ha propuesto una explicación general de la empatía según la cual “el circuito de imitación central simularía (o imitaría internamente) las expresiones faciales emocionales de otras personas. Luego esta

actividad modularía la actividad del sistema límbico (a través de la ínsula) donde la emoción relacionada con una expresión facial es percibida por el observador. Tal como Iacoboni resume la hipótesis, la imitación precede al reconocimiento de los sentimientos, y nos aporta la base para atribuir un sentimiento a una persona (Churchland, 2012, 166).

El resultado no es que en mor únicamente de mis intereses personales actúe justamente, sino que no me encuentro condicionada biológicamente para actuar injustamente. Los intereses personales pasan a segundo término. Por ejemplo, si supiera que me conviene que alguna persona no exista para que yo pudiera obtener algún beneficio personal, no la asesinaré por el hecho de que no me encuentro capacitada biológicamente para hacerlo. Simplemente mi codificación biológica no permite que actúe así porque eso me traería consecuencias autodestructivas en algún momento. La empatía que pueda sentir hacia las personas puede significar un mecanismo para mi autoconservación. No obstante, aún en el intento de fundamentar neurocientíficamente una *teoría moral de la conveniencia* como la de Hobbes surge siempre la cuestión: ¿es un bien moral actuar por conveniencia, aunque me limiten mis neuronas espejo?

Por otro lado, la noción de persona de la teoría de Hobbes, en tanto figura representativa en el contrato social, no corresponde a la noción de identidad personal. "Persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como tuyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan verdaderamente o por ficción" (Hobbes, 1979, 255). Es pues, un representante jurídico, no una entidad reflexiva con conciencia de sí; lo que indica que un ente actuante sin identidad refiere una acción sin actor. La imputabilidad de los actos debe ser de alguien, de una *persona*.

Ni Descartes, ni Hobbes identificaron la *ipseidad* como la estructura autorreflexiva que otorga identidad a la persona como sujeto imputable. La *ipseidad* es la unidad de la vida consciente que dota de sentido al mundo en tanto totalidad de experiencias orientadas subjetivamente. "Tomo la palabra *persona* como nombre para designar el *sí mismo*. Donde quiera que un hombre encuentre aquello que él llama su *sí mismo*, otro puede decir que se trata de la misma persona. Es un término forense que imputa acciones y su mérito pertenece, pues tan sólo a los agentes inteligentes que sean capaces de una ley y de ser felices y desgraciados" (Locke, 1982, 330-331). La noción de persona como un ser

imputable, consciente de sí mismo y por tanto, capaz de responder de sus actos, es el fundamento de su mismo carácter deontológico y por lo tanto de toda organización contractual. La intención de Locke al considerar a la persona como un *self* al que se le pueden atribuir acciones y responsabilidades es, ante todo, moral. Sin *ipseidad* no hay sentido de la ética y del derecho, pues no hay un sujeto al cual atribuírselo. Esto lo deja entrever Locke cuando afirma que “el castigo va anejo a la personalidad” (1982, 94); y este percibir constituye la estructura autorreflexiva de la identidad personal pero, a su vez, es lo que posibilita la existencia de un sujeto imputable. La conciencia de sí o *ipseidad* como el aspecto básico de la personalidad es una estructura aceptada en la época contemporánea para referir al sujeto moral al margen de una metafísica de la sustancia. Aunque la continuidad temporal definida por una concepción psicológica entre estados $t_1...t_n$, que Locke le atribuye a la conciencia de sí, como su modo de ser, es lo que está en cuestionamiento. “Porque en la medida en que cualquier ser inteligente pueda repetir la idea de cualquier acción pasada con la misma conciencia que tenía de ella en un principio, y con la misma conciencia que tiene de cualquier acción presente, en esa misma medida ese ser es el mismo sí mismo personal” (Locke, 1982, 319).

No se puede reducir la conciencia de sí a la memoria porque no es un estado relacional inamovible en su reducción íntegra que se apoya en una ontología atomista de la identidad personal; la memoria es por el contrario flexible, sujeta a cambio. “En el corazón de toda teoría atomista de la identidad personal yace siempre una u otra forma de *dualismo*, aunque no necesariamente de tipo cartesiano” (Cuypers, 1993, 228). Por otro lado, si no hay memoria de los actos no hay responsabilidad sobre ellos según esta postura. La omisión de la voluntad, lenguaje, emociones, interpretación individual de las experiencias, son factores característicos de la identidad, y Locke los ignora. Las valoraciones sobre nuestra identidad también son parte de la misma: “Nuestra identidad personal es algo valioso para nosotros mismos y para los demás” (Noonan, 2003, 20).

El autómatas de Hobbes carece de *ipseidad*. El determinismo que subyace a las posturas naturalistas, fisicalistas, materialistas ha sido problemática desde el inicio, principalmente en la cuestión que atañe a la libertad. El hombre se proyecta como un títere, o no se distingue de los animales o carece de identidad. El determinismo surge de la pretensión de explicar la naturaleza humana en términos científicos, tiene como fundamento la lógica-causal. Esta teoría incluye todos los estados del universo, tanto del

presente, pasado y del futuro, es decir, “todos los estados del universo son el resultado de condiciones previas suficientes y que, a su vez, son suficientes para los estados posteriores del universo” (Young, 2004, 711). La libertad como la facultad de un individuo de ser él mismo la causa de sus actos, o como diría Frankfurt, de ser él mismo la causa de la voluntad que él mismo quiere tener (cf. Frankfurt, 2006, 25-45), representa una cuestión problemática dentro de los parámetros del determinismo en lo que se refiere a la responsabilidad moral. El argumento clásico es el siguiente:

1. Si las decisiones y acciones humanas están determinadas, todas estas decisiones y acciones tienen condiciones causales antecedentes suficientes.
2. Si existen condiciones (antecedentes) suficientes de todas las decisiones y acciones, entonces las decisiones y acciones vienen exigidas por estas condiciones.
3. Pero si las decisiones y acciones vienen exigidas necesariamente, nadie actúa de manera libre; es decir, nadie es capaz de decidir o de obrar de manera diferente de como lo hace.
4. Como las decisiones y acciones moralmente responsables exigen *inter alia* la libre actuación del agente –es decir, su capacidad de decidir o actuar de manera diferente a como lo hace– si el determinismo es verdadero nadie decide o actúa nunca de manera moralmente responsable.
5. Si nadie actúa nunca de manera libre o moralmente responsable pierden su justificación muchas prácticas morales (y legales), y así la propia moralidad puede carecer de fundamento objetivo (Young, 2004, 714).

De este argumento clásico se infiere que los actos volitivos no tienen cabida en un horizonte determinista. Todo individuo es sólo una pieza integrante del complejo sistema determinista ya encaminado hacia un fin específico y a cada nimio acontecimiento parte de su existencia, desde antes de su nacimiento, e incluso desde mucho antes de la era primigenia o de la existencia del universo. Las implicaciones éticas son enormes. Si no somos libres de nuestros actos, entonces, ¿tampoco somos responsables de ellos? La responsabilidad moral implica poder actuar de otro modo a como se actuó, de lo contrario se dice siempre que no hay responsabilidad moral. Esta deficiencia la intentará saldar Kant en su postura trascendental en la que se impone la libertad sobre las determinaciones causales. La postura de Hobbes representa uno de los clásicos argumentos naturalistas que exhibe las inconsistencias dentro de una teoría moral que entreaña las nociones de libertad, responsabilidad e identidad personal.

Las posturas antinaturalistas, abrazando el lado opuesto, intentarán eliminar las deficiencias del naturalismo. Así pues, el modo en que podrían tener un sentido más

amplio o una mayor coherencia las cuestiones arriba mencionadas sobre la moralidad, sería apelando a un paradigma antinaturalista, como la filosofía trascendental de Kant. Para Kant la autoconciencia es una facultad del entendimiento llamada apercepción que se encuentra en un plano trascendental, que unifica, sintetiza, sitúa y en general condiciona todo conocimiento. El ordenamiento de lo diverso es la tarea de la autoconciencia que en sí misma es indivisible.

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en objeto para mí*. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia (Kant, 2004b, 158).

La autoconciencia otorga al ser racional un estatus superior al de cualquier especie animal, un estatus de persona, y en ello va su dignidad.

El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho (Kant, 2004a, 25).

La dignidad es una propiedad moral, no susceptible de ser intercambiada; las cosas sí pueden serlo porque tienen un valor, una persona no. Ésta se encuentra inserta en el mundo inteligible, trascendental, que está más allá de los medios y fines, de las causas y sus efectos, de los costos y beneficios. "En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad" (Kant, 1963, 92). Solo las personas tienen dignidad en tanto que se sustraen del plano causal elevándose al plano trascendental, del cual no podemos dar explicación porque es evidente en sí mismo aunque indemostrable por leyes físicas. Ser persona para Kant radica en ser un agente moral porque accede al plano trascendental. Este plano es inteligible, es el reino de los fines y sirve como principio práctico o moral en virtud de una voluntad pura, libre y autónoma. Consideremos que Kant, en primera instancia, tenía bien presente el modo causal en que la naturaleza opera.

Desde luego, entre las causas fenoménicas no puede haber nada capaz de iniciar, por sí mismo y en términos absolutos una serie. En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en el que se halla su causa. Todo lo que sucede no es, por tanto, más que continuación de la serie, no siendo posible en ésta un comienzo que se produzca por sí mismo. Así, pues, todos los actos de las causas naturales en la serie temporal son, a su vez, efectos que presuponen igualmente sus causas en la serie temporal. Una acción originaria en virtud de la cual se produzca una novedad que antes no existía no es algo que pueda esperarse de la relación que enlaza causalmente los fenómenos (Kant, 2004b, 470).

Pero, a pesar de esto, Kant defiende implacablemente la libertad y la autonomía en el hombre como una excepción de la naturaleza.

El hombre tiene el poder extraordinario de entre las criaturas de autodeterminarse, de imponerse a las leyes físicas de la causalidad, porque *el problema no es fisiológico, sino trascendental*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos (Kant, 2004b, 464).

De este modo Kant sostiene en la oposición del hombre a la naturaleza, un antropocentrismo que trasciende los límites de las leyes físicas: la superioridad del hombre es antinatural. Generalmente entendemos que un acto volitivo es libre cuando el sujeto que lo realiza es él únicamente el agente causante de dicho acto, es decir, cuando no existe otro motivo para realizarlo, más que su misma voluntad libre. De aquí que si el agente causante de este acto constituye la única causa de su actuar, entonces es él, el único responsable de ese acto. La "causación por el agente" de Chisholm defiende este tipo de libertad: "Si somos responsables [...] gozamos de una prerrogativa que algunos atribuirían únicamente a Dios: cada uno de nosotros, al actuar, es un primer motor inmóvil. Al hacer lo que hacemos, causamos ciertos eventos, y nada –o nadie– es causa de que nosotros causemos dichos eventos" (citado en Dennett, 2004, 122).

Kant defiende la libertad al modo de la causación por el agente. Este tipo de libertad, señala Dennett, es la libertad que los deterministas duros adoptan del libertarismo para con gusto poder anularla. "Según he podido comprobar, aquellos que consideran evidente el carácter ilusorio de la libertad tienden a buscar su definición de la libertad en las formulaciones de los más radicales defensores de la causación por el

agente" (Dennett, 2004, 123). Aclaremos este punto. Desde un enfoque amplio, las dos opiniones extremas en el debate de la relación entre libertad y determinismo son las de los incompatibilistas. Los libertaristas son un tipo de incompatibilistas que asumen la libertad como una verdad incuestionable. Para ellos, el universo bien podría estar a la postre de los eventos causales, pero no así la voluntad humana. Los deterministas duros, como el otro extremo del incompatibilismo, asumen que la causalidad rige todo acontecimiento del universo, incluyendo voluntades e intenciones, y por lo tanto no hay libertad en la voluntad de las personas; pero en el caso de que los actos volitivos fueren producto de eventos contingentes provenientes del micro-mundo (como sugiere la física cuántica), de todos modos la libertad no existe, porque el *agente* estaría sujeto a dichas imprevisibilidades sin poder ser libre de ellas. Sin embargo, y de acuerdo con Dennett, los deterministas duros a menudo evitan entrar en la cuestión de cómo justifican las firmes convicciones morales que siguen usando como guía para sus vidas.

Por otro lado, los compatibilistas se adhieren a una postura conciliatoria que acepta que la libertad y el determinismo pueden coexistir sin haber contradicción entre ambos. Esto es por lo general, interpretando la libertad de modo distinto al de la causación por el agente. Así pues, algunas libertades que merecen la pena son compatibles con el determinismo, pero "las aspiraciones humanas trascienden" dichas libertades. "Hay *al menos un* tipo de libertad que es incompatible con el determinismo, y es un *tipo significativo de libertad que merece ser deseada*. Es el poder de ser el creador y el valedor último de los propios fines y propósitos" (Kane, 1996, 15). Kant, sin embargo, se cuestiona sobre la posibilidad de una interacción entre la libertad al modo de la causación por el agente y de la causalidad natural. El problema es el siguiente: "¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, *o bien* de la naturaleza, *o bien* de la libertad? ¿No habrá que decir, por el contrario, que *ambas* alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento?" (Kant, 2004b, 466). Kant propone que en una persona existen dos realidades que se excluyen mutuamente, aunque convengan perfectamente según ciertas limitaciones. El *carácter empírico* y el *carácter inteligible*. El primero, dentro del plano del entendimiento (o de lo que es cognoscible), corresponde a sus acciones en tanto fenómenos del orden natural que se encuentran enlazadas indefinidamente por su condición causal. Estos actos, en cuanto fenómenos, están sometidos a la ley física de la

determinación temporal. Por el contrario, el *carácter inteligible*, en el horizonte de la razón, no se encuentra sometido a ninguna determinación temporal ni natural; el *carácter inteligible* implica libertad, entendida por Kant como la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado.

La causalidad rige todo acontecimiento del mundo natural, incluido todo acto humano que visiblemente tiene efectos empíricos y por lo tanto condicionados, y que por ello corresponde a un evento causal que siendo efecto de uno anterior es también causa de un evento subsecuente, y así indefinidamente. Por otro lado, la libertad, siendo espontaneidad creadora y atemporal, no encaja con una visión mecanicista. ¿Cuál es exactamente la interacción entre ambas facetas del sujeto humano, libertad y causalidad? Ambas facetas se excluyen mutuamente, ¿cómo entonces Kant puede sugerir una supuesta relación entre ambas? Su teoría del conocimiento lleva a una concepción del ser humano como parte de la naturaleza, cuyos deseos, inclinaciones y actos son susceptibles de explicación causal ordinaria. Pero su noción de la libertad humana exige la consideración de los agentes humanos como seres capaces de autodeterminación, y en especial de determinación de acuerdo con los principios del deber. Kant se ve llevado a una concepción dual del ser humano: somos a la vez seres *fenoménicos* (naturales, determinados causalmente) y seres *nouménicos* (antinaturales y autodeterminados). Muchos críticos de Kant han afirmado que este doble aspecto del ser humano es en última instancia incoherente (cf. O'Neill, 2004, 260). Kant intenta esclarecer la relación entre libertad y causalidad.

Ahora bien, para resolver en el caso propuesto la aparente contradicción entre el mecanismo natural y la libertad en una y la misma acción, se necesita recordar lo que fue dicho en la *Crítica de la razón pura*, o lo que de ella se sigue, a saber, que la necesidad natural, la cual no puede coexistir con la libertad del sujeto, sólo se refiere a las determinaciones de la cosa que están sometidas a las condiciones del tiempo, y por lo tanto, sólo a las determinaciones del sujeto que obra considerado como fenómeno, y que, en este sentido, los fundamentos determinantes de todas sus acciones se encuentran en lo que pertenece al tiempo pasado y *no están ya más en su poder* (dentro de lo cual también hay que contar sus acciones ya realizadas y el carácter de él como fenómeno, que a sus propios ojos puede ser determinado mediante estas acciones) [Kant, 2001, 95].

Esta cuestión no queda del todo clara si no apelamos a la distinción entre lo que Kant concibe por razón y por entendimiento.

El hombre es, pues, fenómeno, por una parte, y, por otra, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad. Llamamos a estas facultades entendimiento y razón. Es especialmente ésta última la que se distingue de modo muy peculiar y preferente de todas las facultades empíricamente condicionadas, ya que sólo considera sus objetos desde el punto de vista de ideas, determinando de acuerdo con ellas al entendimiento, el cual efectúa después un uso empírico de sus conceptos (igualmente puros) [Kant, 2004b, 472].

Lo inteligible es lo dado a la razón ya de por sí, lo que no se puede conocer por sus fundamentos, y lo que a su vez no puede explicarse en términos del entendimiento o en términos empíricos o según determinaciones causales. La razón ha creado la idea de una espontaneidad, a la que llamamos libertad, al modo de la causación por el agente. La libertad no se encuentra determinada por otra causa anterior y aunque pueda tener efectos sobre el plano causal no podemos decir de ella que fue la causa de algún desvío causal por dos razones: porque la causalidad natural sigue su curso sin lugar a indeterminismos; y porque de la libertad no podemos dar cuenta en términos causales o empíricos. Así, la antinomia entre causalidad y libertad queda para Kant resuelta al exponer la libertad como una idea pura trascendental creada por la razón.

Hay que tener presente que no hemos pretendido demostrar aquí la *realidad* de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos del mundo sensible, ya que, además de que ésta no habría sido una consideración trascendental –que sólo se ocupa de conceptos–, no lo habríamos logrado, puesto que, partiendo de la experiencia, nunca podemos inferir algo que no deba ser pensado según leyes de la experiencia. Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad* de la libertad, ya que tampoco lo habríamos conseguido, teniendo en cuenta que, partiendo de meros conceptos *a priori*, no podemos conocer la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad. Aquí consideramos la libertad como simple idea trascendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible. La razón desemboca así en una antinomia con las leyes que ella misma impone al uso empírico del entendimiento. El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles* (Kant, 2004b, 479).

El carácter del entendimiento es lo cognoscible, es de lo que podemos hablar en términos físicos, causales, temporales, empíricos, sensibles, etcétera. Según Kant no podemos explicar lo inteligible –lo dado a la razón de por sí– en términos del entendimiento. La

libertad siendo una idea pura trascendental creada por la razón, no puede explicarse en términos causales y temporales. Ambos planos, libertad y causalidad natural se excluyen mutuamente si los pretendemos explicar en los mismos términos, en los términos de las “determinaciones de la cosa”, que son los términos del entendimiento. Sólo en este sentido son incompatibles estos planos. Pero, si la causalidad natural se explica en términos causales o del entendimiento, y la libertad se entiende como una idea de la que ya no se puede dar explicación alguna porque ya corresponde a una máxima universal, incuestionable por ser un postulado de la razón pura, entonces, sólo de este modo ambos planos pueden coexistir. Los efectos de la voluntad libre, como facultad creadora y espontánea, son visibles en el mundo causal, pero no hablemos, apunta Kant, de la voluntad libre como si fuese la causa de un efecto determinado del plano de la naturaleza, porque se encuentra fuera del ámbito de la causalidad y es inexplicable en términos causales, por lo que no puede ser parte del mecanismo natural. Sobre el carácter inteligible, o de la voluntad libre, Kant afirma:

Sería perfectamente correcto decir que ese ser inicia por sí mismo sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience en él; y eso sería válido sin que los efectos tuvieran que comenzar por sí mismos en ese mismo mundo sensible, donde siempre se hallan efectivamente predeterminados por condiciones empíricas anteriores, aunque sólo a través de su carácter empírico (que no es sino el fenómeno de su carácter inteligible), y donde sólo son posibles como continuación de la serie de las causas naturales. De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible (Kant, 2004b, 467-469).

Al parecer, la interacción entre ambos ámbitos se reduce a un problema terminológico. En efecto, Kant señala la influencia que tiene la libertad sobre la naturaleza. Para comprender esto “en términos del entendimiento” la libertad tiene efectos sobre el mundo natural porque redirige su rumbo, sin embargo, como se trata de una idea pura trascendental proveniente de la razón pura, y como de ésta no se puede ofrecer explicación alguna de sus fundamentos, entonces no podemos asumirla como una causa, parte del mecanismo de la naturaleza, *aunque así lo sea*, si la pretendemos explicar en términos del entendimiento.

Este fundamento inteligible no afecta a las cuestiones empíricas, sino sólo al pensamiento del entendimiento puro. Aunque los efectos de este pensamiento y este obrar del entendimiento puro se hallen en los fenómenos, ello no impide que éstos tengan que poder ser perfectamente explicados a partir de su causa fenoménica según leyes naturales, ya que se toma como fundamento supremo de explicación su carácter meramente empírico y se prescinde totalmente de su carácter inteligible –causa trascendental del carácter empírico–, que nos es desconocido salvo en la medida en que viene indicado por tal carácter empírico como signo sensible suyo (Kant, 2004b, 471).

Al parecer, Kant asume una postura compatibilista que entraña un dualismo de realidades: la realidad natural, y la realidad *nouménica*. Ambas, siendo opuestas, interaccionan. Esta interacción es sumamente compleja en la medida en que no se puede explicar plenamente en términos lógicos, o del entendimiento. Pero si se pudiera explicar de esta forma, no habría cabida para la libertad a modo de la causación por el agente. Su explicación a través de una perspectiva lógica, que exhibe lo ilógico de su argumento – que por cierto es necesario que así sea– sería: si la libertad, siendo una idea espontánea, tiene algún efecto sobre la naturaleza, entonces se convierte en una causa. Pero si es una causa, debe por lo tanto ser efecto de otra causa, y así ilimitadamente, de modo que la libertad ya no sería libertad porque estaría determinada causalmente. En términos kantianos: la libertad afecta de modo inmediato al pensamiento del entendimiento puro, el cual ejerce influencia directa sobre los fenómenos de la naturaleza; pero no se puede decir, según Kant, que estos fenómenos tengan su causa de la libertad, sino de los fenómenos que les determinaron correspondientemente, y que son por igual naturales, es decir, fenómenos que son parte integrante del mecanismo causal de la naturaleza. Si intentamos explicar esto en términos lógicos, el argumento kantiano quedaría de esta forma: *A entonces B, B entonces C, A entonces no C*. O bien, *A (libertad) afecta a B (pensamiento del entendimiento puro), B (pensamiento del entendimiento puro) afecta a C (naturaleza), entonces A (libertad), no afecta a C (naturaleza)*. Este argumento no tiene una conclusión lógica. Pero, si la tuviera, la libertad no podría ser una noción espontánea, indeterminada y agente. Kant afirma que la libre voluntad y la causalidad natural son compatibles, siempre que no se considere la libertad humana –la capacidad de obrar de forma autónoma– como un aspecto del mundo natural. La causalidad y la libertad se dan en ámbitos independientes; el conocimiento se limita a la primera y la moralidad a la segunda porque se actúa conforme al deber, y en eso consiste ser libre para Kant. “La

solución de Kant al problema de la libertad y el determinismo es el rasgo más controvertido y fundamental de su filosofía moral, y el que supone la mayor diferencia entre su pensamiento y el de casi toda la literatura ética del siglo XX, incluida la mayor parte de la que se considera 'ética kantiana'" (O'Neill, 2004, 254).

El argumento kantiano sobre la moralidad supondría una incapacidad lógica, porque si el carácter inteligible del ser humano manifestado en su libertad a modo de la causación por el agente no puede tener explicación en términos lógicos, causales, físicos, naturales, o en resumen, en términos del entendimiento, esto se deba quizá a que la libertad es imposible. Kant sale a la defensa nuevamente:

Cabe siempre la posibilidad de que semejante ser absolutamente necesario, concebido por el entendimiento, sea en sí mismo imposible, pero esto no puede ser en modo alguno inferido de la contingencia general ni de la subordinación de todo cuanto pertenece al mundo sensible, como tampoco del principio según el cual no hay que detenerse, por una parte en ningún miembro – por ser contingente- de la serie formada por ese mismo mundo, ni apelar, por otra, a una causa que se halle fuera del mundo. La razón sigue un camino en su uso empírico y otro camino especial en su uso trascendental (Kant, 2004b, 482).

Kant descarta todo intento de explicación causal que pretenda determinar la libertad. Las explicaciones causales sirven exclusivamente para dar cuenta de los fenómenos empíricos, no para explicar las verdades trascendentales ya dadas a la razón de por sí.

Si queremos formarnos un concepto de las verdades trascendentales o de las cosas inteligibles, de las cuales no podemos dar cuenta en términos empíricos, lo más conveniente es usar la analogía con el uso que hacemos de los conceptos empíricos. Ahora bien, no por el hecho de que lo inteligible no nos sirva para explicar los fenómenos, lo declaremos imposible. Con ello nos limitamos, pues, a mostrar que la contingencia propia de todas las cosas naturales y de sus condiciones (empíricas) es perfectamente compatible con la hipótesis opcional de una condición que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible y que, en consecuencia, no hay una contradicción real entre esas afirmaciones, que pueden, por tanto, ser ambas verdaderas (Kant, 2004b, 481).

Para entender el tipo de compatibilismo del paradigma moral kantiano debemos asumir que la libertad al modo de la causación por el agente no puede tener explicación causal, como sí los fenómenos empíricos. O'Neill propone mirar el problema a través de la idea que Kant sugiere en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de que

naturaleza y libertad no pertenecen a dos mundos o realidades metafísicas independientes, sino que más bien constituyen dos “puntos de vista”.

Hemos de concebirnos a nosotros mismos tanto como parte del mundo natural y como agentes libres. No podemos prescindir sin incoherencia de ninguno de estos puntos de vista, aunque tampoco podemos integrarlos, y no podemos hacer más que comprender *que* son compatibles. De acuerdo con esta interpretación, no podemos tener idea de la “mecánica” de la libertad humana pero podemos entender que sin la libertad en la actividad del conocimiento, que subyace a nuestra misma pretensión del conocimiento, nos sería desconocido un mundo ordenado causalmente. De aquí que nos sea imposible desterrar la idea de libertad. Para fines prácticos esto puede bastar: para estos no tenemos que *probar* la libertad humana (O’Neill, 2004, 261).

Si bien, el modo en que ambas realidades se relacionan resulta del compromiso de admitir el supuesto que refiere la distinción terminológica en que se define cada realidad (la naturaleza que se explica en términos causales o del entendimiento, y la libertad como un postulado de la razón pura –sin pretender dar cuenta de ésta en términos causales–), Kant utiliza una instancia mediadora entre ambos planos.

Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo que no sea posible tránsito alguno del primer dominio al segundo (por medio del uso teórico de la razón), tal como si fueran dos mundos totalmente distintos de los cuales el primero no puede tener ningún influjo sobre el segundo, pese a todo, éste sí debe tener alguna influencia sobre aquél (Kant, 2003, 120).

Así, según Kant “esta instancia, cuya índole es independiente de la naturaleza y de la libertad, es el juicio” (2003, 122). Éste sería la mediación entre naturaleza y libertad que permitiría suprimir el abismo que desde un punto de vista teórico se da entre el ámbito de lo fenoménico y el *nouménico*. Consiste en la facultad de sentir que permite el acceso al conocimiento, lo que le otorga la finalidad a la naturaleza.²

La espontaneidad en el juego de las capacidades cognoscitivas, cuya concordancia entraña el fundamento del placer, hace idóneo al concepto pensado para la mediación de la concatenación del dominio del concepto de naturaleza con el concepto de

² En la postura kantiana el entendimiento se refiere a la facultad de conocer; y la razón a la facultad de querer.

libertad en sus consecuencias, en tanto que dicha concordancia fomenta la receptividad del ánimo para el sentimiento moral (Kant, 2003, 144).

Ofrecer una explicación factible sobre la interacción entre la naturaleza y la libertad en su versión kantiana resulta ser una empresa inútil. El juicio no es una instancia vinculadora más allá de los términos kantianos –su explicación en términos del entendimiento es ambigua– al menos en lo que se refiere a la libertad al modo de la causación por el agente respecto de la causalidad natural. Es necesario, para dar crédito a un cierto vínculo entre estos dos ámbitos, tener fe, una fe no cuestionable, en los postulados que Kant defiende; aceptarlos dogmáticamente si es que simpatizamos con esta postura trascendental. La filosofía moral kantiana, es cuestión de creyentes.³

Es discutible afirmar que Kant es compatibilista por dos cuestiones: primero porque la interacción entre libertad y naturaleza es inexplicable, tanto porque la libertad kantiana es un término irreductible y sin fundamentos discernibles, y porque el juicio como instancia vinculadora entre ambos ámbitos también es ambiguo, tanto en su condición, como en su función; es decir, el argumento interpretativo sobre la libertad y el juicio en su función vinculadora tiene un vacío conceptual que no permite circunscribirlo claramente en un paradigma compatibilista. La segunda razón por la cual es difícil juzgar a Kant como compatibilista es porque justamente la disyuntiva, libertad por un lado y naturaleza por otro, excluyéndose mutuamente, es lo que representa el cimiento de su teoría moral. Siendo que el hombre puede acceder a ambos planos, es la capacidad de sustraerse del plano de la naturaleza que concierne a la heteronomía, y acceder al plano trascendental, lo que le da paso a la razón, la autoconciencia, la libertad, la autonomía, y, por supuesto, a su estatus de persona. Para llegar a ser persona, autoconsciente, libre y autónoma, kantianamente hablando, requerimos actuar bajo los preceptos de la razón pura práctica que se encuentran en el plano trascendental, lo cual nos dará acceso a la moralidad, al bien actuar. La razón así está completamente distanciada del plano causal o material, que corresponde a la heteronomía.

³ En este aspecto coincido con la lectura crítica de Schopenhauer. “Por eso reconozco el especial placer con que ahora procedo a arrancarle a la moral el amplio almohadón, y expreso sin disimulo mi intención de mostrar la Razón práctica y el imperativo categórico de Kant como supuestos totalmente injustificados y ficticios”. Schopenhauer, 1993, 145.

La imposibilidad de conciliación entre la libertad de acción, inserta en el plano trascendental y el causal –la determinación natural de las acciones–, es el modo de posibilidad de la responsabilidad, según los planteamientos insertos en la Tesis de la excepción humana.

La imputación de responsabilidad, el reproche y el arrepentimiento, sólo tienen sentido si se presupone que el agente, en el momento de su acción, pudo haber actuado de otro modo; es decir, que no estaba determinado a actuar como lo hizo. Esto es lo que se conoce como el análisis incompatibilista de la libertad y la responsabilidad, un análisis que declara la incompatibilidad entre la libertad de acción y el determinismo de la naturaleza (Rosas, 2000, 107).

En el caso de que estemos tentados a refutar el trascendentalismo kantiano, sugiere Rosas, afirmando que un hombre, en su buen actuar, podría estar determinado a actuar como lo hizo debido a su sólido carácter, no tendría validez para Kant, ya que dentro de los parámetros de su postura, la buena actuación del hombre se debe a la *causalidad de la razón*, análoga y distinta de la naturaleza y que posibilita la responsabilidad en la libertad. El incompatibilismo que sostiene la libertad –y responsabilidad– anulando o descalificando la causalidad natural, o los datos obtenidos de esta, es una postura que se ajusta a los presupuestos de la Tesis de la excepción humana, la cual no representa un parámetro viable para dar cuenta de la identidad personal ni de la moralidad ligada a la libertad por el hecho innegable de que es inexplicable, y aquello que no tiene explicación es dudoso. No podemos fundamentar ninguna teoría moral sobre un presupuesto dudoso que por ser así se inscribe en el dogmatismo.

2. Antirrealismo y ontologización

John R. Searle, con todo el sentido común del mundo, sostiene:

Considero que la afirmación básica del realismo externo —que existe un mundo real que es total y absolutamente independiente de todas nuestras representaciones, pensamientos, sentimientos, opiniones, lenguaje, discurso, textos, etcétera— es tan obvia, una condición tan esencial de la racionalidad e incluso de la inteligibilidad, que me siento un tanto avergonzado de tener que plantear la cuestión y discutir los diversos desafíos a esta concepción. ¿Por qué alguien en su sano juicio siente el deseo de atacar al realismo externo? (Searle, 2001, 24).

Más allá de toda neurosis producto de una tentativa antropocéntrica de empoderamiento, francamente ficticia, que Searle define como una “voluntad de poder”, y/o una aversión desmesurada a las ciencias naturales (cf. Searle, 2001, 40) el resultado del cuestionamiento de la realidad, y de su correspondiente conocimiento, representa un rezago en la filosofía que afecta todas las esferas humanas. No hay desarrollo en la filosofía porque nos movemos en círculos tratando de comprender, interpretar y *desarrollar* teorías infructuosas que se fundamentan en presupuestos endebles, recalcitrantes o en todo caso, excéntricos, que asumen la realidad y su conocimiento como teorizaciones proclives al cuestionamiento o, en todo caso, indemostrables. “Se puede dirimir de forma más o menos concluyente la discusión sobre la teoría evolutiva darwiniana, pero no se puede dirimir el debate sobre la existencia del mundo externo, porque para dirimirlo de algún modo hay que presuponer la existencia del mundo real. Eso no quiere decir que el realismo sea una teoría indemostrable; antes bien quiere decir que el realismo no es una teoría en absoluto, sino el marco dentro del cual es posible tener teorías” (Searle, 2001, 39). Si dudamos de la existencia de la Realidad, y/o de que podamos conocerla, ¿qué sentido tiene todo *desarrollo* del conocimiento del mundo, del universo, y del ser humano? El cuestionamiento de la Realidad y de su correspondiente conocimiento, se ha presentado en diversas variantes, y el común denominador que las caracteriza, es su cariz turbio, poco explícito, irresoluto.

Si el antirrealismo ha germinado es porque el suelo ha sido propicio para ello. Sus raíces son ontológicas. En un sentido general, toda ontología intenta indagar los

fundamentos últimos de la realidad, pero en un modo más restrictivo, considerando el término desde un enfoque occidentalizado, puesto que el antirrealismo que estamos abordando es occidental: "Toda ontología se caracteriza por pensar lo real a partir de entidades o categorías *últimas* que se suponen dotadas de propiedades internas estables (una naturaleza, una esencia) y que forman el fundamento del mundo fenoménico; plantean una estructura dual de lo real: ser/devenir, trascendencia/inmanencia, esencia/existencia, ser/apariencia, etcétera" (Schaeffer, 2009, 31). La tesis de la excepción humana tiene sus fundamentos en esta estructura ontológica. "Ella afirma que el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso que constituye una excepción entre los seres —o el ser— a secas. Esta excepción, nos dice, se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia 'naturalidad'" (cf. Schaeffer, 2009, 13). La tesis implica cuatro presupuestos fundamentales: ruptura óptica, es decir, la tesis de una separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida, tesis que hace irreductible al ser humano. Dualismo ontológico: la tesis según la cual existen *dos modalidades de ser*, la realidad material, por un lado, y la realidad espiritual, por el otro; tesis que hace irreductible la realidad espiritual o mental. Gnoseocentrismo y antinaturalismo. En general, todo abordaje externalista que intente oponerse a la tesis, está descalificado de antemano (cf. Schaeffer, 2009, 24-26, 50).

Así, para Schaeffer "en el nacimiento de la tesis, la ontología dualista, que formaba parte de un fondo cultural inmemorial, funcionaba como un dato evidente, una creencia de trasfondo no interrogada. En un primer momento, la tesis se injertó sobre ese dualismo" (Schaeffer, 2009, 40). Esta profunda inmersión en la ontología occidental nos ha dado la impresión de que es el modo estándar de racionalidad en que la realidad se aprehende. Se ha presumido que la tendencia a ontologizar es la estructura referencial del pensamiento, el modo conceptual y representacional dentro del cual se percibe la realidad; también se ha dicho que esta facultad constituye una propiedad inherente a todo ser humano y, por ende, a toda cultura. Pero en la posmodernidad ha tenido muchos cuestionamientos. Hay quienes afirman que en cada cultura la manera de ver la realidad es conceptualmente distinta y única. Indudablemente el ser humano tiene una predisposición natural al cuestionamiento y percibe un ordenamiento bien definido de la

realidad. La cultura occidental intenta, desde sus orígenes en el pensamiento presocrático, explicar la realidad a través de términos dialécticos: del ser y del no ser. Pretende determinar exhaustivamente cada elemento de la realidad como una individualidad independiente al margen de la totalidad y del proceso. La ontologización es lo que Martin Heidegger concibe como parte constitutiva de la gramática de nuestra forma de vida (Heidegger, 1999, pp. 55-73). "Este sesgo ontologizante, en su doble dimensión sustantivante y objetivante, sin duda es uno de los rasgos que más distingue la cultura occidental de las otras comunidades humanas" (Schaeffer, 2009, 31).

La idea de que la ontologización es una peculiaridad universal del ser humano parte del supuesto de que las diversas perspectivas del mundo, anejas a las distintas culturas han reducido su realidad última a dos sustancias contrapuestas: la física y la no física. Es a partir de un enfoque occidental delimitado por una ontologización que propone estas dos realidades, que hemos pretendido comprender a otras culturas, otorgándoles una supuesta equivalencia dual; es decir, monismos (animales y humanos comparten el sustrato físico y espiritual), analogismos (animales y humanos distintos en el plano físico y espiritual), animismos (animales, humanos y objetos –de la naturaleza o culturales–) difieren físicamente, aunque son parecidos en el plano de la interioridad) y naturalismos (animales y humanos son semejantes en el plano físico pero distintos en el plano de la interioridad), corresponden a representaciones dualistas de la realidad que son parte estructural de diversas cosmovisiones aún prevalecientes en varias culturas. Se puede pensar entonces que las categorizaciones ontológicas que tienen como fundamento la realidad dual, son categorizaciones universales. Incluso dentro del pluralismo ontológico, sólo se distinguen dos planos que en términos occidentales se interpretan como el plano físico y el plano no físico. En la opinión de Schaeffer, los pluralismos ontológicos construyen afinidades que no necesariamente se superponen a la dicotomía dualista. "Por otra parte, es evidente que cuando se abandona el campo de las concepciones comunes por el de la legitimidad epistémica, el dualismo ontológico, aunque para nosotros sea una evidencia, no tiene privilegios de principio sobre el pluralismo ni sobre el monismo" (Schaeffer, 2009, 27).

El cuestionamiento de los parámetros de racionalidad para conocer la realidad tuvo su mayor expresión en la Ilustración, y tiene eco en las posturas posmodernistas contemporáneas. El proyecto Ilustrado en la cosmología occidental ha representado en

gran medida el eje directriz a través del cual se ha intentado encaminar el conocimiento. Ajustado al modelo científico, el proyecto Ilustrado apela al paradigma explicativo sujeto-objeto y rechaza cualquier intervención subjetiva o prejuicio para conocer lo que no necesita mediaciones: lo dado inmediatamente a la razón. Este modelo prescinde de la tradición y de la intersubjetividad para intentar explicar la realidad, y aún rechaza ser producto del modelo sujeto-sujeto, o de la tradición justo en la cual se gestó, dirían los posmodernistas. Los juicios que constituyen este modelo son fácticos: verdaderos o falsos, verificables o refutables, nunca ambiguos. Para este modelo no hay inconmensurabilidad pues sólo éste posee un status de legitimidad en tanto que es la única vía válida para conocer la realidad. "Existió, en suma, un largo período de la civilización occidental en el que se asumió que el universo era completamente inteligible y que éramos capaces de una comprensión sistemática de su naturaleza" (Searle, 2001, 14). Este período de la historia corresponde a la Ilustración europea. En la búsqueda exhaustiva del conocimiento usa como método de investigación el modelo estructuralmente dual y contrapuesto sujeto-objeto. Ambos elementos representan las categorías últimas y esenciales para el conocimiento de la realidad. El método cartesiano, rigurosamente mecanicista, representaba en su tiempo una incipiente superación de la física aristotélica, la cual, defendía fuerzas y cualidades ocultas que explicaban el movimiento de los seres vivos y la naturaleza en general. La nueva física cartesiana, esencialmente copernicana, implicaba una nueva concepción de la materia y del movimiento. Es por ello que resulta paradójico el modo en que Descartes asume, a partir de la deducción lógica la inmortalidad y la condición no física del alma, por la sola incapacidad de comprobar lo contrario.

A menudo se insiste, y con razón, en la importancia de la instalación de la *episteme* moderna de esa ruptura cartesiana con la física aristotélica, realizada gracias a la reducción fiscalista-matemática de la *res extensa*. Pero así como esa reducción era propicia al desarrollo de la física, incluso al estudio de la anatomía o de la fisiología, del mismo modo su basamento dualista no podía ser sino un freno a la comprensión de las funciones mentales, puesto que la reducción fiscalista de la *res extensa* tenía como contrapartida la "desnaturalización" de la *res cogitans* (Schaeffer, 2009, 48).

La visión ilustrada trajo consigo una radicalización del dualismo ontológico, ya presente en la tesis de la excepción humana, al postular un discontinuismo óptico que hizo de la trascendencia algo inmanente al hombre. En este punto se desnaturaliza a la *res cogitans*.

Schaeffer señala que aunque la tesis emergió en el cristianismo, no fue éste el que elaboró su concepción más exaltada.

En efecto, la doctrina cristiana sitúa al hombre a distancia de su modelo, y esa distancia se funda en el pecado original. Así, le impone reconquistar la semejanza perdida, lo que equivale a exigir que se vuelva disímil de aquello que en él lleva la huella de la caída: el cuerpo, la irracionalidad, el instinto. Ahora bien, en la vida terrenal jamás puede liberarse totalmente de esa huella del pecado. Por lo tanto, sólo si accede a un modo de ser que trascienda de manera radical la vida terrenal, podrá adquirir plenamente su propio estatus en el plano divino. Mientras vive su vida humana, permanece disímil a su propia naturaleza "real" y tanto más semejante a lo que se opone a esa naturaleza "real", a saber, las otras criaturas, no hechas a la imagen de Dios (Schaeffer, 2009, 38).

Los alcances del cristianismo respecto del dualismo ontológico no omiten la barrera entre la entidad corporal y la entidad trascendente, conservan esa ruptura ontológica. "Es esta desaparición de la idea de una exterioridad entre el modelo y la imagen lo que permite comprender por qué, en la variante 'laicizada' de la Tesis desarrollada por las Luces, el hombre ha llegado a reivindicar para sí mismo las características que definían al Dios cristiano, y en particular la más fundamental de ellas, la de la autofundación" (Schaeffer, 2009, 38). La omisión de la barrera del pecado, hallada entre el hombre y la divinidad, implica que el hombre se asumirá, a sí mismo, como el fundamento de su propio estatuto de excepción, puesto que ya no hay nada que lo separe de lo divino, de lo trascendente. El gnoseocentrismo toma presencia notoria en la tesis radicalizada formando un estrecho vínculo con el proyecto metafísico. "Ese lazo no corresponde a una necesidad lógica: el proyecto de desarrollar una teoría de los fundamentos últimos de la realidad no implica que al mismo tiempo se deba situar la 'esencia' del hombre en el acto de pensar" (Schaeffer, 2009, 39). El antinaturalismo constituyó una consecuencia de la tesis radicalizada en el gnoseocentrismo cartesiano y, al mismo tiempo, una defensa contra aquéllos conocimientos que reducían los fenómenos mentales a fenómenos fisiológicos. Esta nueva perspectiva representó el despunte de los idealismos subsecuentes que pusieron en crisis al realismo.

Los antirrealistas dan por hecho que no hay forma de que la verdad se ajuste a la realidad, puesto que la verdad es incognoscible en tanto que adquiere sus datos de las percepciones sensoriales. De ahí asumen que no hay realidad por conocer. La única

realidad, es la realidad de las ideas o conceptos. El idealismo de Berkeley aún tiene influencia en nuestro siglo bajo distintas corrientes filosóficas. "Ser es ser percibido" implica que la única realidad es la de las ideas.

Probablemente, el idealista más influyente de todos los tiempos haya sido Georg Wilhelm Friedrich Hegel. El dogma básico del idealismo es que la realidad no es, en última instancia, algo que exista con independencia de nuestras percepciones y de otros tipos de representaciones. En vez de pensar que nuestras pretensiones de conocimiento tienen que rendir cuentas a una realidad independientemente existente, hacemos que la realidad tenga que rendir cuentas a nuestras propias representaciones (Searle, 2001, 25).

Kant representa la forma más sofisticada de idealismo con su mundo fenoménico, o mundo de apariencias. El idealismo, sin embargo, tiene orígenes muy antiguos en la figura de Platón; su dualismo antropológico y metafísico, renovado por Descartes por medio de una recuperación de la ontología de la sustancia, se ha encontrado fuertemente arraigado en la tradición filosófica de Occidente. Aunque haya estado sujeto al descrédito público por la absurdidad lógica que representó la imposibilidad de establecer lazos causales entre las funciones corporales (*res extensa*), comandadas por la sustancia inmaterial del alma (*res cogitans*), y la misma sustancia inmaterial, paradoja extravagante para un filósofo como Descartes, que asumió la lógica como su fundamento metodológico, aunque sin más preámbulo, este fundamento fue indebidamente llevado al extremo precipitándose hacia el dogma del escepticismo.

En efecto, históricamente el idealismo se desarrolló a partir de los fracasos del intento de responder al escepticismo del tipo defendido por Descartes. Todas las formas de escepticismo descansan sobre la tesis de que podemos disponer de toda la evidencia posible en favor de una tesis cualquiera y, aun así, estar radicalmente equivocados. Podemos tener la evidencia más perfectamente posible de la existencia de un mundo externo y aun así estar sufriendo una alucinación masiva. Podemos estar engañados por un demonio malvado, o ser un cerebro en una cubeta, o estar soñando, etcétera: el idealismo resuelve este problema eliminando la escisión entre evidencia y realidad de tal modo que la evidencia coincida con la realidad (Searle, 2001, 26).

Realidad y evidencia tienen el mismo significado para el idealismo, de modo que para el antirrealismo la realidad es reductible a la evidencia, y por eso resulta dudosa. Para poner en crisis al realismo se deben cuestionar sus presupuestos. La postura analítica de Searle adopta la visión ilustrada afirmando ciertas posiciones iniciales o posiciones por defecto,

como las posiciones prerreflexivas, dadas por supuesto, y fundamento de toda posición; posiciones que no necesitan mediaciones, que se dan inmediatamente a la razón. Constituyen parte de aquello que Searle llama el “trasfondo” (*Background*):

Existe un mundo real que existe independientemente de nosotros, independientemente de nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestro lenguaje. Tenemos acceso perceptivo directo a ese mundo a través de nuestros sentidos, especialmente el tacto y la visión. Usualmente, las palabras de nuestro lenguaje, palabras como *conejo* o *árbol*, tienen significados razonablemente claros. Debido a sus significados, pueden utilizarse para referirse a y hablar sobre objetos reales del mundo. Nuestras proposiciones son típicamente verdaderas o falsas dependiendo de si se corresponden a cómo son las cosas, es decir, a los hechos del mundo. La causación es una relación real entre objetos y acontecimientos del mundo, una relación por la que un fenómeno, la causa, causa otro, el efecto (Searle, 2001, 20-21).

El trasfondo constituye un enorme aparato metafísico y es pre-intencional porque cualquier estado subjetivo lo presupone, por ejemplo, para cumplir con las condiciones de satisfacción de un estado intencional debo tener numerosas capacidades que no forman parte de ese estado intencional, y que corresponden a ese trasfondo de saber-hacer. “El *trasfondo* consiste en todas aquellas habilidades, capacidades, disposiciones, formas de hacer las cosas y saberes prácticos generales que nos permiten llevar a cabo nuestras intenciones y aplicar de forma general nuestros estados intencionales” (Searle, 2014, 55). El trasfondo involucra un “trasfondo profundo” que corresponde a nuestra estructura biológica y a cuestiones fisiológicas y de sentido común como la aprehensión del espacio, tiempo y de una realidad causal. El “trasfondo profundo” subyace a las capacidades de las posiciones iniciales, prerreflexivas arriba mencionadas, y está presente en todas las culturas. Por ejemplo, todos caminamos erguidos y comemos introduciéndonos la comida en la boca.

Denomino a tales fenómenos universales el “trasfondo profundo” pero numerosas otras presuposiciones varían de una cultura a otra. Por ejemplo, en mi cultura comemos cerdos y vacas pero no gusanos y saltamontes, y comemos a determinadas horas del día pero no a otras. En cuestiones de este tipo las culturas varían, y denomino a estos rasgos del trasfondo “prácticas culturales locales” (Searle, 2001, 101).

La totalidad del trasfondo involucra el trasfondo profundo, la construcción institucional y las prácticas culturales locales. Las posiciones iniciales que constituyen el trasfondo profundo, son previas al llamado "sentido común", puesto que éste refiere una cuestión de opinión común que bien puede ser definida por ciertos usos y costumbres de ciertas prácticas culturales locales; y las posiciones iniciales son siempre el fundamento de tales prácticas. "Es, creo, cuestión de sentido común que si se quiere que la gente sea cortés con uno, uno tenga que ser cortés con ella" (Searle, 2001, 22). Searle llama "realismo externo" a la primera posición inicial que afirma que hay un mundo real independientemente de nosotros. Si esta posición es puesta en cuestionamiento, nos llevaría a la incertidumbre y reestructuración de las posiciones que le siguen, y ya no serían posiciones prerreflexivas. Esta primera posición tiene una especial relación con la cuarta posición –"la teoría de la verdad como correspondencia"– con sus múltiples versiones, que refiere las condiciones de verdad en la medida en que éstas se adecúan o no a la realidad del mundo; ambas posiciones iniciales, cuando se ponen en tela de juicio, por lo general van acompañadas.

El punto de partida para interpretar la realidad es el trasfondo profundo de Searle, y entraña los fundamentos biológicos de los seres vivos: el material genético, la estructura fenotípica, factores neuroquímicos, neurobiológicos y neurofisiológicos, y los comportamientos correspondientes a estos. Los fundamentos biológicos característicos que facultan a los humanos racionales con capacidades lingüísticas, proveen de los recursos necesarios para tener acceso inmediato a las posiciones prerreflexivas arriba mencionadas. Es bien sabido que el material genético define el fenotipo de cada organismo vivo (su constitución física), y por ende define sus futuras necesidades fisiológicas, y el modo en que interactuará con el ambiente para suplir tales necesidades, es decir, su comportamiento ante el medio. Cada modo de enfrentar al medio, característico de cada especie, deriva en variantes más complejas, como mecanismos de adaptación evolutivos más sofisticados. La intencionalidad colectiva propia de los humanos, en conjunto con las percepciones sensoriales, y muy seguramente con otros factores, deriva en emociones, y posteriormente en el lenguaje, emociones sociales, o sentimientos, como mecanismos homeostáticos de adaptación que exigen las crecientes necesidades biológicas en este nivel de desarrollo evolutivo.

El análisis e interpretación de la realidad parte del acopio de estas posiciones prerreflexivas que Searle menciona; sirven como los presupuestos inamovibles por los

cuales es posible dar cuenta de la realidad, y el cuestionamiento de alguno de ellas constituye una postura antirrealista. Searle sugiere que la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, terminó por minar la confianza desmesurada que se respiraba en torno a los alcances de esa “absoluta inteligibilidad” sobre el conocimiento del universo, producto heredado de la visión ilustrada. No fue, pues, un desarrollo intelectual lo que llevó a cuestionar todo lo conocido hasta entonces, iniciando en el cuestionamiento de los presupuestos básicos de la física con la teoría de la relatividad de Einstein, de la matemática con el descubrimiento de las paradojas de la teoría de conjuntos por parte de Russell y de la prueba de la incompletud de Gödel, de la imposibilidad de la razón por parte de la psicología de Freud, etcétera; junto a la consideración llevada al límite de lo extremo del indeterminismo cuántico (cf. Searle, 2001, 13-18).

Gran parte de la historia de la filosofía tiene en sus planteamientos una argumentación contraintuitiva que pretende socavar las posiciones prerreflexivas y rechazarlas como estándares universales de racionalidad.

Ejemplos famosos son la refutación de David Hume de la idea de que la causación es una relación real entre sucesos del mundo, o la refutación, por parte de George Berkeley, de que existe un mundo material con independencia de nuestras percepciones del mismo, y el rechazo por Descartes, así como por muchos otros filósofos, de la concepción de que tenemos conocimiento perceptivo directo del mundo. Más recientemente, muchos suponen que Willard Quine ha refutado la concepción de que las palabras de nuestro lenguaje tienen significados determinados. Y varios filósofos piensan que han refutado la teoría de la verdad como correspondencia: la concepción de que si una proposición es verdadera, lo es esencialmente porque existe algún hecho, situación o estado de cosas en el mundo que la hace verdadera (Searle, 2001, 21).

Para Ludwig Wittgenstein no existen estándares universales de inteligibilidad. Cada juego de lenguaje posee su propio estándar interno de inteligibilidad. De ahí que sostuviera que el lenguaje es una forma de vida (*Lebensform*) (Wittgenstein, 1988, § 241). “Y muchos consideran que Ludwig Wittgenstein, el filósofo más influyente del siglo XX, mostró que nuestro discurso es una serie de juegos de lenguaje mutuamente intraducibles e inconmensurables. No participamos en un gran juego de lenguaje en el que existen estándares universales de racionalidad y todo es inteligible para todos, sino en una serie de juegos de lenguaje más pequeños, cada uno de los cuales tiene sus propios estándares internos de inteligibilidad” (Searle, 2001, 15). Este enfoque, contrario a la visión ilustrada,

sostiene que no existe una racionalidad universalmente válida, sino que diferentes culturas consideran la realidad desde diferentes racionalidades, todas ellas inconmensurables (cf. Boghossian, 2009). "Versiones parecidas de relativismo se han hecho habituales en los movimientos intelectuales conocidos colectivamente como 'postmodernismo'. Los postmodernistas consideran que lo que hacen es desafiar la visión ilustrada" (Searle, 2001, 15). La detranscendentalización hegeliana derivó en perspectivas hermenéuticas y fenomenológicas tal y como lo ha mostrado Jürgen Habermas (cf. Habermas, 2002, 181-220). La hermenéutica defiende que la intersubjetividad y la tradición constituyen el suelo común desde el cual se gestó la tradición científica. Tenemos un pasado, no hemos salido de la nada. Mucho antes de que nosotros mismos nos comprendamos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de manera clara en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos; la autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. "Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser" (Gadamer, 1991, 344). Según McIntyre no hay modo comparativo para evaluar los argumentos base de las distintas culturas, y es por esto que son inconmensurables. "Cada uno de los argumentos es lógicamente válido o puede desarrollarse con facilidad para que lo sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra. Puesto que cada premisa emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los demás, las pretensiones fundadas en aquéllas son de especies totalmente diferentes" (McIntyre, 1987, 21). La adopción de esta postura nos condena al fracaso del entendimiento y diálogo multicultural.

Versiones contemporáneas del antirrealismo son: constructivismo social, pragmatismo, deconstructivismo, relativismo, postmodernismo, etnometodología, perspectivismo, etcétera, cuyos antecedentes se encuentran en las múltiples formas de idealismo, fenomenalismo o escepticismo (cf. Searle, 2001, 20-40). Es representativa, según Schaeffer, la posición de Husserl en la posmodernidad, pues su fenomenología lleva al extremo los presupuestos cartesianos. Su anclaje en la tesis de la excepción humana es tan profundo que implica cada uno de sus presupuestos, comenzando con el dualismo óptico y ontológico, al señalar que la identidad humana reside en lo que no es el cuerpo ni el

mundo. Radicaliza el antinaturalismo, aunque paradójicamente haya criticado el gnoseocentrismo.

El hombre es el origen y el fundamento de toda forma de razón; ahora bien, la razón es el principio autoconstituyente de su propia validez; al mismo tiempo, es el fundamento trascendental de toda validación objetual y de toda normatividad objetivista; el hombre, pues, es irreducible a toda determinación "externalista", puesto que, en cuanto ser de razón, constituye el origen de toda validación, y en particular de toda validación "objetiva", que no es más que la forma de razón que da al mundo ambiente (Schaeffer, 2009, 22).

La interpretación de Schaeffer sobre los fundamentos de la fenomenología husserliana se asientan en la variante epistémica de la tesis de la excepción humana: la autoconstitución de la conciencia como fundamento internalista de toda validez cognitiva por lo que es antinaturalista y antirrealista, pues la realidad depende del sujeto que la constituye. Así, "lo propio del hombre es lo que en él escapa por principio a todo estudio externalista, es decir, a todo estudio que lo encara como un objeto intramundano –una 'objetividad'– entre otros" (Schaeffer, 2009, 50). La irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona en Husserl como el modo de acceso a la realidad, la presenta, en el enfoque de Schaeffer, como un fenómeno epistémicamente subjetivo por ser ontológicamente subjetivo y que adolece de las dificultades dualistas de la introspección que la posicionan como la instancia única e infalible del conocimiento objetivo. Sin embargo, se ha cuestionado esta interpretación, ya que la *epojé* fenomenológica como un cambio de actitud para tratar los fenómenos de la conciencia, es a efectos prácticos una vía más factible para acceder a su conocimiento, en el supuesto de que tales fenómenos son epistémicamente objetivos como cualquier otro fenómeno natural, pero no es posible referirse a ellos en términos naturalistas, es por eso que la fenomenología husserliana simplemente se aparta del enfoque científico para referirse a ellos como una metodología práctica (cf. García Ruiz, 2014).

De acuerdo con la "visión ilustrada" —y en contraposición a los movimientos intelectuales conocidos colectivamente como "postmodernismo" (que intentan desafiar la visión ilustrada)—, Searle afirma que los esfuerzos por demostrar que todos los estándares de racionalidad para interpretar la realidad son culturalmente relativos, son vanos pues terminan demostrando precisamente lo opuesto. De este modo, la creencia de los azande (norte de África) que los brujos influyen en los acontecimientos de la naturaleza y

acciones las acciones de las personas (cf. Evan-Pritchard, 1976, 47) se explica desde una lógica interna universal que le da sentido al parámetro de racionalidad adoptado culturalmente. Al respecto señala Peter Winch: “un zande estaría perdido y desconcertado sin su oráculo. Le faltaría el soporte principal de su vida. Es como si un ingeniero de nuestra sociedad se le pidiera construir un puente sin cálculos matemáticos” (Winch, 1994, 45). Por ello afirma Searle: “resulta que la aparente irracionalidad dentro de una cultura tribal puede hacerse inteligible conforme a estándares *universales* de racionalidad” (Searle, 2001, 17). Sin embargo, se objetaría, al pretender dar cuenta de la realidad, mediante el recurso descriptivo, podríamos pensar que al involucrar las construcciones lingüísticas para tal efecto, lo hacemos de lleno a través de un velo socio-cultural que no nos permite una dilucidación objetiva de la realidad. Resulta sugerente esta suposición si reconocemos el lenguaje como un constructo social intersubjetivo que tiene tras de sí toda su historia, cultura, tradición, perspectivas, significados, contextos, etcétera. “Los conceptos son resúmenes miniaturizados de complejos procesos sociales, de manera que comprender un concepto requiere especialmente estar en condiciones de participar de esas prácticas sociales” (Quintanilla, 2008, 119).

Esta consideración nos remite a evaluar la factibilidad de las posturas relativistas y antirrealistas para quienes la realidad no puede ser conocida en su objetividad e independencia, pues es siempre subjetiva, esto es, dependiente de los marcos teóricos individuales de los sujetos. Su existencia queda anulada en la inconmensurabilidad de sus descripciones. Tales descripciones –culturales o personales, pero eminentemente subjetivas–, al desarrollarse con fundamento en una misma estructura lógica, universal, poseen la misma valía y legitimidad unas de otras. O, de igual modo, tales descripciones resultan inconmensurables por ajustarse a una estructura lógica distinta en cada caso que otorga a las mismas un sentido igualmente legítimo, aunque incomparable como sostiene Wittgenstein; postura que implica la aceptación de distintos marcos referenciales con significados universalmente razonables, y al mismo tiempo universalmente indiscernibles.

De acuerdo con Searle, hay una lógica interna en el lenguaje, anterior a la asimilación cultural. El conocimiento de la realidad depende del recurso lingüístico de la Descripción en un esquema con *dirección de ajuste palabra-a-mundo* o *descripción-a-realidad*. Cuando se ofrece una descripción verdadera del mundo, la descripción se ajusta a la realidad, si la descripción es falsa no hay ajuste (cf. Searle, 1992). Puesto que todo

mundo *sabe* qué se quiere decir cuando se habla de lo *verdadero* en la coincidencia *descripción-a-realidad*, Searle considera que esta lógica lingüística constituye un estándar universal de racionalidad. Sin embargo, aunque todo mundo comprenda la intencionalidad de describir verídicamente un hecho de la realidad a través del esquema *palabra-a-mundo* o *descripción-a-realidad*, no hay certeza de qué es lo verdadero, aun sabiendo en qué consiste un hecho verdadero.

Mauricio Beuchot ha propuesto la analogía como un recurso útil para dar cuenta de la realidad a un grado mínimo en que todo mundo pueda dar cuenta de ella. Además de tener una utilidad alternativa e intermedia a las posiciones contrapuestas realismo-antirrealismo, la analogía define una estructura mínima pero suficiente para la posibilidad de un entendimiento universal, puesto que envuelve la aprehensión compartida de la realidad. "Es una interpretación que se esfuerza por ponernos en relación con la realidad. Para hacerlo, es indispensable que tenga límites, que evite el relativismo desmesuradamente abierto. Esta posición de límites a la equivocidad es lo más propio de la analogía; por ello, poner límites a la interpretación relativista es lo propio de una hermenéutica analógica" (Beuchot, 497). El recurso analógico del discurso es parte de una estructura lingüística universal que se entreteje en el ejercicio dialéctico de la continua comparación como su fundamento de posibilidad, siendo parte del aspecto inmanente al ser humano de ontologizar. Recordemos que en sentido amplio toda ontología pretende indagar sobre los fundamentos últimos de la realidad. Pero para lograrlo lo hace mediante los lenguajes naturales. Y todo lenguaje se inscribe en el mecanismo dialéctico y analógico. Ya desde la primitiva etapa prelingüística, se anuncia la incipiente facultad de ontologizar, porque se implican las capacidades perceptivas, intencionales, de memoria – al menos a corto plazo– creencias y deseos. Estas capacidades envuelven algunas competencias, como la discriminación de objetos, que implica las categorías de identidad e individuación: un animal que conscientemente es capaz de hacer frente al medio ambiente, ya tiene la categoría de objeto o cosa, porque puede discriminar unas de otras las cosas que se encuentra en relación a sus diferencias y semejanzas; y puede distinguir entre su organismo y el medio externo, es decir, no confunde su cabeza con la cabeza de otro animal, o uno de sus miembros con el miembro de otro, o con las plantas o con las piedras. Propiedades y relaciones: puede distinguir ciertas características obvias de los objetos y sus posiciones aproximadas, y comparar en relación a esos datos. Tiempo y

espacio: observa los objetos como situados en el espacio y experimenta cambios a través del tiempo; lo que entraña la noción de causa-efecto. Ser actor en la acción: puede experimentar el hacer que ocurran cosas como opuesto a que las cosas le ocurran sin provocarlo (cf. Searle, 2014, 100-101). La aprehensión de estas categorías supone ya una estructura de razonamiento delimitada por variables lógicas universales. La facultad de ontologizar constituye un estadio más avanzado de desarrollo evolutivo porque las referencias del mundo, sin el lenguaje propiamente humano, no agotan una descripción de la realidad. Sin embargo, ya está presente la comparación, que en este estadio prelingüístico de desarrollo representa tan sólo una discriminación ciega de elementos, una captación de la realidad con un sentido referencial computado porque se reduce al procesamiento automático de datos no unificados, no delimitados por la sintaxis propia de las lenguas humanas que comprometen un aparato homeostático de regulación social más complejo. El desarrollo del lenguaje tiene como modo de posibilidad la delimitación (sintaxis) y la comparación (analogía); y más allá de las estructuras sintácticas y gramaticales de cualquier lengua, el acervo semántico es producto del ejercicio dialéctico y analógico y de las interacciones socio-lingüísticas. La reducción de lo irreductible a categorías más asequibles, y el desarrollo sistemático de las categorías más primitivas hasta llegar a conceptos irreductibles, y sus opuestos correspondientes, son posibles siempre mediante el ejercicio analógico, y dialéctico que representa una facultad inmanente del ser humano con capacidades lingüísticas; de otro modo, no habría modo de posibilidad de constituir lenguajes. Si la ontologización occidental supone pensar la realidad a partir de categorías últimas e irreductibles en una dialéctica de opuestos que entraña dualismos, en la continua comparación y discriminación propia de la deliberación, considero que integra un estándar universal de racionalidad porque todo ser humano con facultades lingüísticas realiza ese ejercicio. El lenguaje afirma negando constantemente. Es un ejercicio de exclusión e inclusión simultánea. Cualquier expresión significativa, referencia, explicación, descripción, o en general, cualquier afirmación, implica la exclusión de aquello que no es la misma explicación, descripción, o afirmación. Incluso una interpretación teleológica, hermenéutica, procesual, etcétera, de la realidad es de antemano aquello que no es, en términos del ser. Se afirma en la continua exclusión y se niega en la continua inclusión. Y su desarrollo tiene fundamentos ontológicos. La simple afirmación: "El cielo azul", refiere de modo tácito la negación de todo aquello que

no es otra cosa que el mismo cielo (es cielo porque no es caballo, o puente, o mar); y su adjetivo azul por no ser otro adjetivo (como rojo, áspero, o pequeño).

El antirrealismo, antes de ser parte de la cultura occidental, es parte del ejercicio ontológico inmanente al ser humano con capacidades lingüísticas. Desde un enfoque global de la ontología de Occidente, si hemos de suponer la realidad independiente del sujeto, es claro que su cuestionamiento es parte del ejercicio ontologizante que, en contraposición dialéctico-ontológica, lo implica. Recordemos que cualquier postura que cuestione los presupuestos prerreflexivos de Searle arriba mencionados, se inscribe en el antirrealismo. El solo cuestionamiento de algún presupuesto fundamental, prerreflexivo, manifiesta una expresión antirrealista, así sea la consideración de una simple posibilidad contraintuitiva. Es por esto que el antirrealismo es inherente a toda cultura, puesto que es inherente al ser humano cuyas capacidades lingüísticas lo caracterizan. El antirrealismo, no permite dar cuenta de la realidad mediante la evidencia en tanto que descrita en ajuste a sus parámetros intersubjetivos, haciéndola dependiente del sujeto que la constituye, pues ésta ya no representa un fundamento de verdad. Para los antirrealistas la evidencia es equivalente a la misma realidad, y consiste, al igual que esta última, en apariencias sistemáticas; no se ajusta a ninguna realidad por su descripción. La realidad se reduce a la evidencia. Si hay distintas interpretaciones de una misma realidad, para los antirrealistas hay distintas realidades, o no hay una sola realidad. Los antirrealistas evitan hacer mención explícita de su rechazo del realismo externo por lo contraintuitivo o absurdo que suena, aunque oscuramente implican ese rechazo con sus presupuestos. El punto de referencia para cualquier expresión antirrealista es la consideración de las posiciones prerreflexivas que Searle expone. Todo antirrealismo da por sentado la realidad al contraponérsele, porque es justo el desafío de estos presupuestos lo que la afirma, pues de dónde obtenemos los datos para negarla, si no es de la misma realidad. "No creo que tenga ningún sentido pedir una justificación de la concepción de que existe un modo en el que las cosas están en el mundo independientemente de nuestras representaciones, porque cualquier intento de justificación presupone lo que intenta justificar. Cualquier intento de hacer averiguaciones sobre el mundo real presupone que existe un modo en el que son las cosas" (Searle, 2001, 39). Las posiciones prerreflexivas de la realidad están inmersas en el mecanismo de razonamiento ontológico del mismo modo que las posturas que las cuestionan. Únicamente que las primeras deben ser incuestionables si se pretende dar

cuenta de la realidad. El realismo es para la ciencia y para todo ámbito que pretenda esclarecer la realidad. El antirrealismo para todo ámbito que no pretenda esclarecer la realidad.

La tesis de la excepción humana es una consecuencia de nuestro razonamiento ontológico.

La cultura occidental considera al ser humano como opuesto a la naturaleza. La cultura, como la manifestación de una naturaleza transformada por la mano del hombre para su beneficio o para su capricho, representa algo que va en contra de la misma naturaleza. La cultura es lo opuesto a la naturaleza. Y siendo la cultura immanente al hombre, entonces el hombre también es opuesto a la naturaleza. La animalidad es un rasgo desdeñable para el humano, cuya condición es inmanentemente moral. La distinción entre naturaleza y cultura es una especificidad de la cultura occidental (Schaeffer, 2009, 30).

Este es el modo en que la ontologización tomó forma en Occidente. Schaeffer, en contra de que la ontologización constituya un estándar universal de racionalidad, considera que dar una explicación de la realidad, como toda cultura pretende, no significa necesariamente que en tal explicación se intente llegar a las categorías fundadoras de cada entidad como se propone el proyecto ontológico. Hay perspectivas que defienden que la ontologización no es un rasgo universal, sino que resulta ser una característica de la cultura occidental y de algunas otras culturas, como cualquier otra característica especial. "Más que en términos de objetos, la mayoría de las culturas piensan lo real en términos de procesos, de transformaciones, de interdependencias y de interacciones, y definen el lugar del hombre en términos de inmersión más que en términos de cara a cara" (Schaeffer, 2009, 32). El pensamiento chino, por ejemplo, se abstiene de toda ontología. Construye lo real no como una colección de entidades (concretas, abstractas, individuales o colectivas) sino como un proceso -como una red continua de relaciones entre el todo y las partes, sin que uno trascienda lo otro-. En las sociedades amazónicas los opuestos (cuerpo/alma, naturaleza/cultura), no corresponden a sustantivos o a entidades autosubsistentes, sino a pronombres y perspectivas fenomenológicas. "Ser humano" no es una propiedad de esencia de una clase de seres, sino un "marcador enunciativo". "Ego" no marca una propiedad sustancial, sino una posición de sujeto. La cuestión fundamental del perspectivismo de las sociedades amazónicas concierne a "lo que fue generado" más que a "lo que es". Ser persona para los jíbaros no es ser un estado

definido, sino un arreglo de configuraciones relacionales (cf. Schaeffer, 2009, 33-35). Estos enfoques alternativos de la realidad de corte procesual, continuista, perspectivista, relacional, de dinámicas generativas, podrían como bien señala Schaeffer, ofrecernos dificultades –a los que hemos asumido la occidentalización– al momento de interpretar significados globales como la vida y la muerte, las creencias morales, los rituales, y las religiones. Estos conceptos, considerados desde un ángulo ontológico, tienen un remanente de sinsentido porque en términos del ser resultan en rigor inaprehensibles, pero al incorporarlos a una tradición alcanzan un significado más conveniente, pues ¿qué sentido en términos del ser puede tener la vida, la muerte, las creencias, rituales o religiones, si no es que se refieren o son parte de una cosmovisión o una práctica cultural?

Es claro que cada cultura adopta una dinámica particular de racionalidad en su desarrollo, pero con base en la preeminencia de distintos ámbitos, y no a un mecanismo subyacente distinto del ontologizante. El mecanismo ontológico de racionalidad intenta dilucidar su realidad como viendo a través de un microscopio desde afuera hacia dentro, pretende escudriñar hasta el componente más elemental de cada ente por separado; implica la analogía y la dialéctica para hacer discriminaciones y considerar posibilidades alternativas, opuestas en caso de ser necesario. Busca alcanzar lo irreductible, la primera causa, lo universal. Y, no sale fuera de sí para contemplar contextos. Considero que la ontologización es un estándar universal de racionalidad, porque toda cultura está inmersa en el razonamiento ontológico que es el modo de posibilidad de sus respectivos lenguajes y del desarrollo de su forma particular de subsistencia en la explotación de recursos naturales a través del uso de herramientas. Las culturas que le otorgan un sentido global a la realidad superan el plano ontológico.

Después de la radicalización de la tesis de la excepción humana en la modernidad, una parte de la cultura Occidental se decantó por posturas antirrealistas, idealistas y, en la época contemporánea, posmodernistas, etcétera, y la otra por la naturalización de la *res cogitans*. Cada eje directriz de investigación siguió caminos independientes sin considerar ya los opuestos mente-cuerpo, naturaleza-cultura, *res cogitans-res extensa*, pues cada directriz redujo su realidad de un ámbito al otro. Al hacer esta división, cada una en su desarrollo no dejó de ontologizar por sustraerse a uno de los dos ámbitos inaugurales de la tesis de la excepción humana. Desde luego ambas directrices pertenecen a la ontología Occidental en un sentido panorámico; e individualmente, en su desenvolvimiento apelan

a categorías fundadoras como su modo de posibilidad. El proceso, el devenir, la continuación, la posición del sujeto, las relaciones, las dinámicas generativas, son los elementos irreductibles, las categorías fundadoras de estas culturas, si no suponen un dualismo entre naturaleza y cultura como la tesis de la ruptura óptica de Occidente que reduce su realidad a estas dos categorías, sí implican en sus categorías fundadoras opuestos irreductibles tal como en la ontología Occidental se estructuran. No hay proceso sin intervalo, no hay devenir sin pasado, no hay continuación sin discontinuidad, no hay perspectiva sin sujeto, no hay relaciones sin elementos a comparar, no hay dinámicas generativas sin pasado ni presente; porque cada concepto se afirma en la negación del otro. Las posturas posmodernistas son procesualistas, perspectivistas, relativistas, del mismo modo que varias cosmogonías, y no por eso escapan al ejercicio ontológico, incluso lo superan al integrarle sentido y significado global.

Las teorías científicas siguen esta dinámica. La ciencia opera ontologizando, en base a los presupuestos del realismo externo, hasta el momento en que constituye teorías y de este modo encauza, valúa, dimensiona, da sentido a las investigaciones, y así supera el ejercicio ontológico. "Por cierto, una hipótesis científica no tiene el mismo estatus ni la misma función que una cosmogonía (ya sea continuista o discontinuista). Una cosmogonía es un sistema de creencias que suministra un marco generativo global a la manera en que encaramos el curso de las cosas más que una hipótesis de trabajo puesta una y otra vez en marcha" (Schaeffer, 2009, 36). La ciencia *que no se vende*, es decir, la ciencia sustentada en el ideal ilustrado, está al servicio de la especie humana, intenta dar cuenta de las causas de los fenómenos y de la realidad, tiene pretensiones de verdad, está sujeta al cuestionamiento y sus fundamentos son las posiciones prerreflexivas del realismo externo, su metodología parte de la visión ilustrada, y en sus teorías supera el ejercicio ontológico. Aquí se implican las cosmologías y las antropologías, teorías del universo y del hombre con fundamentos científicos.

Las cosmogonías, aunque impliquen en su constitución, desarrollo y sentido, en el ejercicio ontológico, no tienen pretensiones de verdad. Parten por lo general de presupuestos dogmáticos, de sucesos no previstos, implican mitos y afirman una identidad particular con base en esto. Superan el ejercicio ontológico porque le añaden sentido y significado a su interpretación de la realidad. Las posturas antirrealistas, posmodernistas, son muy parecidas a las cosmogonías, superan la ontologización en su

desarrollo al momento de otorgar el sentido. De lo que se distinguen de las cosmogonías es que sí tienen pretensiones de verdad, y en eso fracasan, porque se fundamentan en presupuestos que cuestionan la realidad, cuando justamente intentan dilucidarla. Todo ámbito que pretenda dilucidar la realidad no puede cuestionar los presupuestos del realismo, y si los cuestiona, no puede pretender dilucidar la realidad. La física cuántica ejemplifica muy claramente este punto, pues omite la relación causa-efecto al postular un indeterminismo a nivel microatómico, cuestionando así un presupuesto básico del realismo externo pero sin perder sus pretensiones de verdad. “La mecánica cuántica parecía demostrar tanto que la realidad física en su nivel más fundamental es indeterminista como que el observador consciente, en su mismo acto de observación, está en parte creando la realidad misma que observa” (Searle, 2001, 15). La física cuántica, como la realidad dependiente del sujeto que la constituye, es el idealismo llevado al plano de las ciencias naturales, un absurdo. Las posiciones iniciales prerreflexivas del realismo externo que Searle recoge han sido de mayor utilidad que cualquier postura con pretensiones de verdad que las cuestione. “En general, sin embargo, es más probable que sean verdaderas las posiciones iniciales que sus alternativas, y una de las tristes realidades de mi profesión, por maravillosa que sea, es que los filósofos más famosos y admirados son frecuentemente los que tienen las teorías más desatinadas” (Searle, 2001, 22).

En primer lugar, cualesquiera que sean las razones susceptibles de dar cuenta de ello, la atracción ejercida por la tesis de la excepción humana fue pagada a un alto precio desde el punto de vista cognitivo. Ella condenó a cuantiosos filósofos a permanecer empantanados en supuestos que ningún argumento serio permite ya defender, teniendo en cuenta los conocimientos actuales referentes a la humanidad. Ya no puede caber la menor duda de que el hombre es un ser biológico y social, y no un sujeto autofundado, a menos que se consideren nulos y sin valor los innumerables trabajos convergentes de numerosas generaciones de investigadores en las disciplinas más diversas (Schaeffer, 2009, 14-15).

Concluyendo, la tesis de la excepción humana, aunque forma parte de la tradición ontológica occidental, ya no es útil porque sus presupuestos cuestionan la realidad al hacerla dependiente del sujeto que la constituye.

3. La naturaleza de la conciencia y su conocimiento

Thomas Hobbes, en contra del *ego* sustancialista, inaugura el enfoque naturalista que reduce la subjetividad a materia: “parece seguirse que una cosa pensante es algo corpóreo; pues parece que los sujetos de cualquier acción sólo pueden entenderse considerándolos como corpóreos o materiales” (Hobbes, 1977, 141). La herencia de las categorías del dualismo sustancialista ha hecho mella en la ciencia cuando pretende esclarecer los fenómenos de la conciencia. Del mismo modo que el dualismo cartesiano, la ciencia reduce la realidad a dos sustancias, la espiritual y la material. Al no poder dar cuenta de los fenómenos de la conciencia por vía científica por no ser observables o verificables, los coloca en la categoría de lo espiritual, y como de lo espiritual no puede comprobarse nada, los elimina, pues referirse a ellos en otros términos que no correspondan a las categorías científicas le conduce a aceptar el dogmatismo del *ego* cartesiano.

Mi breve diagnóstico de la persistente tendencia antimentalista en la filosofía analítica reciente es que está ampliamente basada en la asunción tácita de que, a menos que haya algún modo de eliminar los fenómenos mentales ingenuamente interpretados, nos quedaremos con una clase de entidades que están fuera del reino de la ciencia seria y con el problema imposible de relacionar estas entidades con el mundo real de los objetos físicos. Nos quedaremos, en resumen, con toda la incoherencia del dualismo cartesiano (Searle, 1992, 267).

Los fenómenos de la conciencia no pueden ser defendidos por la ciencia como entidades sustanciales o trascendentales, pues la ciencia no defiende fantasmas o entidades no verificables. Y, el reducir los fenómenos de la conciencia a materia por no ser sujetos a observación empírica, es desaparecerlos. Para la ciencia el problema de los *qualia* (estados subjetivos), o fenómenos mentales, fenómenos de la conciencia y de la autoconciencia, como la percepción del rojo o “la rojez del rojo” (cf. Crick, 2003, 11), son problemas inexplicables en términos objetivos. La ciencia relaciona lo observable con lo objetivo, y lo objetivo con lo evidente. Si no son evidentes los fenómenos de la conciencia porque no pueden observarse, entonces no tienen objetividad, son dudosos, prescindibles, o

inexistentes. "Si hay algo así como fenómenos mentales estos tienen que ser físicos, objetivos, traducibles a un lenguaje fisicalista" (Carnap, 1978, 171).

Dado el éxito de las ciencias físicas no es sorprendente que en nuestro estadio de desarrollo intelectual la tentación sea degradar el estatus de las entidades mentales. Así, la mayor parte de las concepciones materialistas de la mente, actualmente en boga –tales como el conductismo, el funcionalismo y el fisicalismo– terminan negando implícita o explícitamente que haya cosas tales como las mentes del modo en que las pensamos ordinariamente. Esto es, niegan que, en realidad, tengamos *intrínsecamente* estados subjetivos, conscientes, mentales, y que sean tan reales y tan irreducibles como cualquier cosa del universo (Searle, 2001, 19).

En oposición, las posturas que rechazan la naturalización de la conciencia, adheridas a un dualismo antropológico o trascendentalismo de cualquier tipo, no logran relacionar los fenómenos físicos con los fenómenos mentales, considerando a estos últimos como de índole opuesta y superior.

En este momento, mientras lee estas palabras, un proceso químico-eléctrico sucede en su cerebro, que tiene los contenidos semánticos de los que ahora es consciente. En nuestra tradición dualista, no estamos acostumbrados a pensar en los fenómenos biológicos teniendo propiedades intrínsecamente lógicas. Suponemos que las propiedades lógicas existen en un dominio abstracto separado de la esponjosa biología" (Searle, 2014, 69).

Las posturas antinaturalistas que envuelven un antropocentrismo conjugado con su aversión a las ciencias naturales, temen que el determinismo adherido a la causalidad científica desbarate el ideal de libertad como causa primera de las acciones humanas. El hecho de naturalizar la conciencia significa la adopción de un paradigma determinista que anula la libertad de elegir, rasgo distintivo del ser humano que le otorga un status superior al de cualquier especie animal, según estas posturas. El naturalismo considera al ser humano como una especie animal poco más compleja que los chimpancés, o que la avispa sphex¹. Su naturaleza determinada le sustrae también de su carácter deontológico, porque sin libertad de elección no hay responsabilidad moral; claro, en el supuesto de que tomemos por cierto el *principio de las posibilidades alternativas*, que afirma que una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho sólo en el caso de que hubiera

¹ Se ha temido que el determinismo materialista revele que los seres humanos somos poco más complejos que la avispa sphex, una especie de insecto que se encuentra a merced de los estímulos y obstáculos ambientales (cf. Dennett, 2000, 23-33).

podido comportarse de otra manera (Frankfurt, 2006, 11). Esto implica un compromiso con la creencia de que la responsabilidad moral y el determinismo son incompatibles; y ha representado, según Frankfurt, una verdad *a priori* para muchos filósofos por lo abrumadoramente razonable que parece ser. Y valga decir que este principio representa una causa eximente en el derecho penal. Sin embargo, Frankfurt asegura que este principio es falso: “una persona bien puede ser moralmente responsable de lo que hizo aunque no haya podido comportarse de otra manera” (Frankfurt, 2006, 11). Para mostrar esto, Frankfurt propone la coacción como ejemplo. Considera así que la coacción puede no constituir una razón suficiente para llevar a cabo una acción, es decir, una persona coaccionada puede actuar de cierto modo sin tomar en consideración la coacción impuesta, por razón de una decisión previa que coincidía con lo que el intimidador quería. El “no poder actuar de otro modo” no garantiza que el actor en cuestión no *podría* haber actuado de otro modo, de haber sido capaz. Aún, si la persona coaccionada, como siendo un individuo razonable, temiera el castigo ineludible de no actuar de cierto modo, podría, como sea, actuar de otro modo, aunque tuviera que asumir la dolorosa represalia. La excusa hacia estos individuos que “no pudieron actuar de otro modo”, descansa sobre la base de que “no querían hacerlo, pero se vieron obligados”. Al adoptar este razonamiento como verdadero, nos hacemos por lo general, partícipes de una falacia lógica que hace equivalente el “no poder actuar de otro modo”, con el “no querer hacerlo”; o el reducir el “no poder actuar de otro modo” a una explicación suficiente. En acogimiento de un determinismo riguroso, el *principio de las posibilidades alternativas* debería eximir cualquier acción, ya que nadie puede actuar de otro modo a como lo hace, independientemente de sus intenciones o deseos, pues éstas se encuentran al igual que cualquier otro fenómeno, determinadas por innumerables condiciones suficientes. Dentro del paradigma determinista, de las innumerables posibilidades de acción, solo hay una. El determinismo elimina por completo la libertad tal y como la entendemos, y por ende la responsabilidad de los actos, pues si nadie puede actuar distinto a como lo hace entonces nadie es responsable de sus actos.

La reducción de los fenómenos mentales a mecanismos de gestión, al parecer no permite una dilucidación real de su naturaleza. Para preservar la libertad como causa primera de una acción al margen de las determinaciones naturales, y al mismo tiempo acoger una explicación científica, se ha pretendido conciliar la ciencia con la libertad en la

extravagante alternativa ofrecida por la física cuántica.² La física cuántica confunde el indeterminismo en el sentido de aleatoriedad con la voluntad libre que gestiona la fisiología neuronal de los procesos sinápticos, es decir, esconde un dualismo interaccionista (cf. López Corredoira, 2004, 241-244), puesto que impone la mente —de naturaleza indeterminada— por sobre los procesos neuronales —físicos y evidentes—, y cuya interacción es inexplicable, como en el dualismo cartesiano. “Si la indeterminación cuántica equivale a aleatoriedad, entonces la indeterminación cuántica carece de utilidad para explicar el problema del libre albedrío, pues las acciones libres no son aleatorias” (Searle, 2004, 85).

La dilucidación de los fenómenos mentales es sumamente compleja. La terminología dualista, que incluye a los materialistas eliminativos, coloca a los fenómenos mentales en la categoría de fenómenos ontológicamente subjetivos, y esto complica aún más su dilucidación.³ Antonio Damasio, Francis Crick, Paul Churchland, y Daniel Dennett, quienes se acogen a una postura naturalista de los estados cualitativos, proponen que el estudio objetivo de la conciencia —a partir de la neurobiología y la neurofisiología— establecerá mejores bases para la comprensión de la subjetividad. Damasio plantea el “yo” como una ilusión. De los procesos fisiológicos del cerebro claramente definidos, surge lo que Damasio llama el “yo neural” que con la ayuda de la

² “El hecho de considerar a la mente como un fenómeno que no es físico, que está en discontinuidad con la biología que la crea y sustenta, es el responsable de colocar a la mente fuera de las leyes de la física, una discriminación a la que en general no están sujetos otros fenómenos cerebrales. La manifestación más sorprendente de esta singularidad es el intento de relacionar la mente consciente con propiedades de la materia hasta ahora no descritas y, por ejemplo, intentar explicar la conciencia en términos de fenómeno cuántico. La lógica de esta idea parece ser la siguiente: dado que a la mente consciente la rodea un halo misterioso, y como la física cuántica no ha dejado de ser un misterio, quizá los dos misterios se hallen interrelacionados”. Damasio, 2010, 35.

³ “La posición inicial del materialismo es que el mundo se constituye enteramente de entidades materiales o físicas. Lo que esto implica, cuando se desarrolla del modo en el que los materialistas suelen hacerlo, es que la conciencia, en tanto que algo irreductiblemente mental, no existe. Los materialistas, después de numerosos rodeos, suelen acabar negando la existencia de la conciencia, incluso aunque la mayoría de ellos sienta demasiada vergüenza como para afirmar sin más: ‘la conciencia no existe. Ningún humano ni animal ha sido jamás consciente’. En vez de ello, redefinen ‘conciencia’ de modo que no se refiera a estados mentales internos, cualitativos y subjetivos, sino más bien a una especie de fenómenos en tercera persona, fenómenos que no son ni internos, ni cualitativos ni subjetivos tal como yo los he expuesto. La conciencia se reduce a la conducta del cuerpo, a estados computacionales del cerebro, al procesamiento de información o a estados funcionales de un sistema físico. En este aspecto, Daniel Dennett es un materialista típico. ¿Existe la conciencia para Dennett? Él jamás lo negaría. ¿Y qué es? Bueno, pues un determinado conjunto de programas informáticas implantadas en el cerebro”. Searle, 2001, 54.

memoria nos proporciona la ilusión de una unidad de vida, un centro de experiencias subjetivamente orientado.

Innumerables veces he oído a pacientes que describen su experiencia del momento terrible en el que dio comienzo una lesión cerebral y se produjo un deterioro cognitivo o motor: “¡Dios mío!, ¿qué *me* está ocurriendo?” es una exclamación común. Ninguno de estos defectos complicados se atribuye nunca a una entidad vaga, o a la persona de al lado. Le están sucediendo al yo (Damasio, 1996, 219).

Damasio sostiene que la conciencia se produce en la medida en que nuestras experiencias siempre se encuentran dotadas de una determinada perspectiva que otorga unidad y, de esta forma, generan cierto sentimiento de “yoidad” posible por el funcionamiento de nuestro organismo pero también por los distintos datos autobiográficos que son incorporados a través del tiempo. La base neural del yo se encuentra, según Damasio, en la reactivación continua de representaciones autobiográficas que se configuran en una especie de “archivo” de datos que junto a la retención de imágenes del pasado y del presente así como de las expectativas de la actividad futura conforman una base biológica de identidad del yo neural. Además, la percepción del cuerpo propio en distintos contextos espacio-temporales también ofrece un criterio de unidad, o mejor dicho, de individuación para este yo. Así como percibimos objetos de nuestro entorno y logramos diferenciarlos unos de otros, de manera análoga logramos definir una identidad para nosotros mismos a partir de la percepción que tenemos de nuestro cuerpo (cf. Damasio, 1996, 221). No se puede negar que los estados cualitativos de la conciencia dependen totalmente del funcionamiento neurofisiológico.

Se supone que cuando se dan determinadas gamas de intensidad y frecuencia en las neuronas que se activan dentro de circuitos neuronales pequeños, cuando alguno de estos circuitos se activa de manera sincrónica y se cumplen determinadas condiciones de conectividad en red, el resultado es una “mente que siente” (Damasio, 2010, 43-44).

Esta mente que siente requiere otro tipo de patrones neurales para ser conocida: la subjetividad o autoconciencia, sin la cual no hay conocimiento de los estados mentales. “Los estados mentales no precisan de la subjetividad para existir, sino sólo para ser

conocidos por el propio sujeto” (Damasio, 2010, 38).⁴ Las representaciones mentales se estructuran en mapas, esquemas, directrices del cuerpo, del medio y de la misma actividad cerebral. Las investigaciones de Damasio se centran en hipótesis del modo en que opera neurofisiológicamente el cerebro para producir ciertos estados cualitativos. “En síntesis el cerebro levanta mapas del mundo a su alrededor así como de sus propias actividades. Estos mapas se experimentan como imágenes en la mente humana, y el término “imagen” se refiere aquí no sólo a la imagen de índole visual, sino de cualquier procedencia sensorial, ya sean auditivas, viscerales o táctiles, entre otras” (Damasio, 2010, 40-41).

El “yo neural” es la expresión de este proceso biológico a través del cual la organización corporal del organismo humano posibilita el surgimiento de la conciencia, la autoconciencia y la subjetividad. Los individuos que tienen conciencia pueden unificar los datos que adquieren de la realidad y darles dirección intencional. La intencionalidad es “aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo” (Searle, 1992, 17). La intencionalidad es propia de aquéllos seres vivos cuyos fenómenos mentales se dirigen hacia un fin. La gestión no consciente de la vida, señala Damasio, parece demostrar un *comportamiento* dirigido, intencional, en busca de la preservación del organismo, y en este sentido los estados intencionales parecen no ser privativos de los fenómenos de la conciencia, como se suelen entender (cf. Damasio, 2010, 149). Ambos tipos de gestión, la que expresa intencionalidad en el sentido en que los estados mentales se dirigen, y el tipo de gestión no consciente, tienen como fin preservar el organismo en su adaptación biológica.

Si bien al hacer este planteamiento no degrado la posición que ocupa la conciencia, en cambio, sí que doy un mayor valor a la gestión no-consciente de la vida, al tiempo que sugiero que constituye el plano de organización que estructura las actitudes e intenciones que hallamos en la mente consciente [...] Dicho de otro modo, ni el cerebro en su conjunto ni las células individuales pretenden deliberadamente nada

⁴ En otro lugar precisa Damasio: “propongo que la subjetividad emerge cuando el cerebro está produciendo no sólo imágenes de un objeto, no sólo imágenes de las respuestas del organismo al objeto, sino un tercer tipo de imagen, el de un organismo en el acto de percibir un objeto y de responder a él [...] El dispositivo neural mínimo capaz de producir subjetividad requiere de cortezas sensoriales iniciales (incluidas las somatosensoriales), regiones de asociación corticales sensoriales y motrices, y núcleos subcorticales (especialmente el tálamo y los ganglios basales) con propiedades de convergencia capaces de actuar como conjuntos de terceros”. Damasio, 1996, 224.

con su comportamiento pero parece como si lo pretendieran. Esta es una razón de más para rechazar el abismo intuitivo entre el mundo mental y el mundo físico. En este sentido, al menos, no lo hay (Damasio, 2010, 69, 149).

Al parecer, esta postura naturalista defiende que la conciencia es un complejo de neuronas operando de determinado modo, los estados subjetivos son reducidos a químicas corporales, la intencionalidad es el *leitmotiv* de la gestión de la vida que todo organismo presenta, no solo los humanos, la conciencia es la automatización del organismo bajo el influjo deliberativo, y la autoconciencia, es solo un reflejo de estas operaciones.

Con frecuencia caemos en la trampa de considerar nuestro voluminoso cerebro y nuestra compleja mente consciente como los arquitectos que crean las actitudes, las intenciones y las estrategias que subyacen a nuestra sofisticada manera de gestionar la vida. Y por qué no íbamos a hacerlo, es lícito preguntarse, si se trata de una manera razonable y frugal de concebir la historia de este tipo de procesos, cuando se contemplan desde lo alto de la pirámide evolutiva y con arreglo a las circunstancias actuales. Sin embargo, la realidad es que la mente consciente se ha limitado a hacer cognoscible este *know how*, este saber de qué forma gestionar la vida (Damasio, 2010, 68).

El supuesto de que la conciencia no tiene injerencia en el mundo causal, más que para ser espectadora del modo en que la vida se organiza señala un epifenomenalismo, tendencia que se opone a la teoría evolutiva, pues si los estados mentales no tienen ninguna función que sirva para que el individuo se adapte a su medio, son inútiles.

La diferencia entre la regulación de la vida antes y después de la conciencia tiene que ver simplemente con el paso del automatismo a la deliberación. Antes de la conciencia, la regulación de la vida era totalmente automática, y después de la aparición de la conciencia, la regulación de la vida conservó su automatismo, pero de manera paulatina quedó bajo el influjo de deliberaciones orientadas por el sí mismo (Damasio, 2010, 270).

Según esto, la regulación de la vida prescinde de la facultad evaluativa de la conciencia. Con facultad o no, la gestión de la vida en todo organismo continúa. Si bien la evaluación consciente o deliberativa provee estrategias de adaptación biológica a un nivel más complejo en la escala evolutiva, sirve como un medio de regulación biológica al mismo grado que cualquier otro medio de regulación de cualquier otro organismo vivo. Searle defiende que la conciencia es imprescindible para la supervivencia de los humanos tanto como la fotosíntesis para las plantas.

La forma normal de investigar el papel evolutivo de algún rasgo fenotípico es imaginar la ausencia de ese rasgo *al tiempo que se mantiene constante el resto de la naturaleza*, y pensar qué ocurriría en ese caso. Si uno imagina que las plantas no pudieran realizar la fotosíntesis o que los pájaros no pudieran volar, en tanto que el resto de la naturaleza permanece constante, puede verse la ventaja evolutiva de esos rasgos. Inténtese ahora con la conciencia. Imaginemos que todos caemos en coma y yacemos postrados e inermes. Podemos ver que pronto nos extinguiríamos, pero no es así como el escéptico se imagina las cosas. Imagina que nuestra conducta sigue siendo la misma, sólo que sin la conciencia (Searle, 2001, 64-65).

El diseño de estrategias de acción para una mejor adaptación al medio a través de la conciencia evaluativa no es la única función que esta tiene. El significado de las acciones tiene un trasfondo socio-cultural que deriva de una facultad superior que los humanos hemos desarrollado: el lenguaje. La imposición de función de *status* a todo tipo de entidades derivó de la imposición de función de uso o uso de herramientas que ciertos animales sociales presentan; y, es esta función de *status* lo que permite que le asignemos significado y valor socio-cultural a objetos, animales, personas, organizaciones, y todo cuanto podamos nombrar con nuestro lenguaje. Quizá nuestros organismos sin conciencia podrían sobrevivir bajo patrones de estímulo-respuesta hacia el medio y de placer-displacer, pero no tendrían acceso a la compleja socialización de los seres humanos. El actuar bajo impulsos descartando el significado de las acciones no permite la inhibición social que es fundamental para las interacciones propias de la socialización humana. La conciencia y la conciencia de sí como epifenómenos no tienen cabida en nuestro fenotipo.

Afirmar como hace Wolf Singer que la conciencia del yo es ilusoria y la conciencia de la libertad, un epifenómeno, porque la neurobiología no puede encontrar un correlato para el "yo" de un agente que se atribuye decisiones conscientes, es poco serio. Tanto criticar a Descartes por afirmar que el "yo" es una sustancia, y Singer cree que el "yo" es una ilusión porque no hay para él un correlato cerebral. Como bien dice Habermas, el "yo" puede ser una construcción, pero no por eso una ilusión: en la conciencia del yo se refleja la conexión del cerebro individual con programas culturales que se reproducen a través de la comunicación social, entre hablantes, oyentes y observadores (Cortina, 2012, 194).

Pero, ¿qué tiene de malo el epifenomenismo?, pregunta Searle.

A medida que lleguemos a conocer mejor cómo funciona el cerebro, puede resultar que sea verdad. En el estadio actual de nuestro conocimiento, la objeción principal

para aceptar el epifenomenismo es que va contra todo lo que sabemos de la evolución. Los procesos desarrollados por la racionalidad consciente son una parte tan importante y, sobre todo, una parte biológicamente tan costosa de nuestras vidas que constituiría una completa anomalía de la evolución el hecho de que un fenotipo de semejante envergadura no desempeñara ningún papel funcional en la vida y la supervivencia del organismo. En los humanos y en los animales se paga un precio muy elevado por la toma consciente de decisiones, desde la manera como se educa a los jóvenes hasta la cantidad de sangre que riega el cerebro. Suponer que todo eso no desempeña ningún papel en nuestra inserción en el mundo no es como suponer que el apéndice no ejerce ninguna función. Sería más bien como suponer que la visión o la digestión no desempeñan papel alguno en la evolución (Searle, 2004, 74-75).

No podemos negar que las aportaciones de la neurociencia contemporánea son fundamentales para el estudio de la conciencia, porque ésta se encuentra en el cerebro, no en los pies ni en las manos; y, porque sabemos que ciertas regiones cerebrales que han sido comprometidas tienen como efecto un menoscabo en las capacidades cognitivas o emotivas que son parte de los fenómenos de la conciencia. “El objetivo de la investigación filosófica sobre los fundamentos conceptuales de la neurociencia es desvelar y esclarecer verdades conceptuales, verdades que las descripciones plausibles de los descubrimientos y las teorías neurocientíficas presuponen y sin las cuales no tienen sentido” (Bennett y Hacker, 2008, 160).

David J. Chalmers plantea la necesidad de diferenciar entre las diversas formas de experiencia consciente que interactúan muchas veces unas con otras; si no tenemos en cuenta la diversidad de aspectos que presenta la experiencia consciente, no podremos dar cuenta del sentido de la subjetividad, pues “‘ser consciente’ en este sentido es aproximadamente sinónimo de “tener *qualia*”, ‘tener experiencia subjetiva’, etcétera” (Chalmers, 1999, 29). Así, pues, tenemos la siguiente lista de “experiencias conscientes” (cf. Chalmers, 1999, 29-34):

1. Experiencias visuales
2. Experiencias auditivas
3. Experiencias olfativas
4. Experiencias gustativas
5. Experiencias de frío y calor
6. Dolor
7. Otras sensaciones corporales (cefaleas, picazón, etcétera)
8. Imaginaría mental (fenómenos visuales)
9. Pensamiento consciente
10. Emociones
11. El sentido de sí mismo

El sentido de sí mismo tiene una especial importancia porque es el unificador de todas las experiencias cualitativas y el que les da sentido y dirección. Para Thomas Metzinger, al igual que para otros neurofilósofos como Paul Churchland, Antonio Damasio, Francis Crick, Daniel Dennett, y Christof Koch, “el sí mismo fenoménico no es una cosa, sino un proceso” (Metzinger, 2003, 1). La subjetividad no es una “cosa” sino una “propiedad de un complejo proceso representacional desplegado en un sistema físico” (Metzinger, 2003, 577). Es decir, no hay fenómenos mentales como cualidades, sino como propiedades de procesos fisiológicos cerebrales. Y tales procesos, en esta vertiente de investigación, no son de alguien en particular. Sentimientos como la alegría o la tristeza, o creencias como los valores o la fe, o los proyectos y la preocupación por el futuro, son fenómenos cerebrales que no pertenecen a un sujeto. El “yo” se reduce a una ilusión provocada por los efectos fisiológicos del cerebro. No hay personas a las cuales atribuirles estados mentales, sólo hay procesos del cerebro en cuerpos diferentes. Los fenómenos cualitativos se reducen a estímulos electroquímicos de un proceso sin un sujeto que los experimente.

Después de procesar un estímulo emocionalmente competente, las regiones corticales inician el proceso de emotividad real mediante el disparo de la actividad en otros lugares, en gran parte subcorticales, desde los que puede realizarse en último término la ejecución de la emoción. En el caso de la risa, parece que los lugares iniciales de disparo se hallan en la región prefrontal mediana y dorsal, en áreas tales como el AMS (área motriz suplementaria) mencionado y la corteza cingulada anterior. En el caso del llanto, es más probable que los lugares de disparo críticos se encuentren en la región prefrontal mediana y ventral. Tanto en la risa como en el llanto, los principales espacios de ejecución están en núcleos del bulbo raquídeo (Damasio, 2005, 77).

Neurocientíficamente, la risa y el llanto se limitan a un mecanismo de estímulo-respuesta. Pero el problema de la emoción y los fenómenos mentales es un problema mucho más complejo que el simple acto de estimular con energía un punto específico del cerebro para ocasionar risa o llanto. Estas emociones, en el “mundo de la no conciencia” (cientificismo, fisicalismo, conductismo, funcionalismo, materialismo reduccionista, etcétera) son resultado de un impulso físico, y ese impulso es consecuencia de otro impulso, y este otro impulso deriva de otro. Lo cual sugiere que la risa y el llanto son efectos naturales de la misma índole que la marea ocasionada por las fuerzas gravitacionales que ejercen la luna

y el sol. La ciencia, en adhesión a un materialismo reduccionista, reduce los fenómenos cualitativos a ciertos mecanismos neurofisiológicos de gestión. Y cuando intenta explicar cómo las experiencias cualitativas no observables tienen efectos físicos observables, también reduce esas experiencias cualitativas a mecanismos neurofisiológicos para adecuarlas a un paradigma causal que cuadre en una concepción de la subjetividad que anule su naturaleza ontológicamente subjetiva y la *torne* en una entidad ontológicamente objetiva, para que pueda ser epistémicamente objetiva.

Referirse a la conciencia es distinto a hacerlo sobre cualquier otro fenómeno. Los fenómenos de la conciencia no pueden ser observados ni verificados mediante métodos científicos, ya que dependen de un sujeto para existir, y por esto son solo accesibles al sujeto que los experimenta. Searle reconoce que los estados mentales existen, que hay una conciencia y una conciencia reflexiva; y esta conciencia es un rasgo propio del cerebro, como la solidez es un rasgo particular de la rueda.

Y, por supuesto, la conciencia, a diferencia de la solidez, no es ontológicamente reductible a microestructuras físicas. Ello no se debe a que haya alguna cosa más, sino a que la conciencia posee una ontología de primera persona, o subjetiva, por lo que no puede reducirse a nada que posea una ontología de tercera persona, u objetiva (Searle, 2005, 45).

Cualquier tipo de experiencia siempre se da para alguien. El dolor de cabeza es el dolor de *mi* cabeza. No hay sensación ni sentimiento sin sujeto. No hay amor solo, o compasión sola, hay amor *de alguien* para alguien o algo, o compasión *de alguien* para alguien. Es lo que Husserl llamó la "estructura intencional de la conciencia". La experiencia se presenta siempre articulada a un sentido subjetivo, existimos en la forma de un "yo". "Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico" (Husserl, 1962, 247). En la actualidad, la ciencia y la fenomenología parecen plantear problemas opuestos. Es notorio señalar que para los estudios más avanzados de fisiología médica del cerebro y en general para las neurociencias, e incluso para la psicología, resulte problemática la captación de esta estructura reflexiva ya identificada por Locke desde hace poco más de tres siglos. La *ipseidad* es la unidad de la vida consciente que dota de sentido al mundo en tanto totalidad de experiencias orientadas subjetivamente. Sin esta estructura no nos

distinguiamos del autómeta de Hobbes: nuestra diferencia se encuentra en notar nuestra diferencia.

Hay indudablemente una estructura reflexiva que es consciente de ella misma y es capaz de aprehender los fenómenos mentales, siendo ella misma un fenómeno. La estructura autorreflexiva, siendo un fenómeno, le da sentido a todo fenómeno, e incluso a sí misma, y tiene una naturaleza ontológica inigualable por tener un estatuto de primera persona (cf. Searle, 2000; Shoemaker, 1996). Locke ya había advertido la importancia de esa estructura. Alejándose del reduccionismo determinista de Hobbes y en general de todo sustancialismo, no sólo reconoció la *ipseidad* o conciencia de sí como una entidad existente, también intentó dilucidar la identidad como “memoria a través del tiempo”.⁵ Ya no importa la sustancia de la que estamos hechos. No importa si la instancia última de la existencia es el pensamiento inmaterial o la carne. Ya no se trata de saber qué soy, sino de saber quién soy. La *ipseidad* o el carácter de sí mismo es el sujeto portador de las experiencias subjetivas, y es el sujeto de imputación moral.

La conciencia posee una ontología en primera persona, factor que la distingue de cualquier otro fenómeno que puede ser descrito desde la perspectiva de la tercera persona. La conciencia no puede ser descrita desde la perspectiva de la tercera persona porque el acceso a ella es privado, exclusivo a la primera persona. No cualquiera puede hacer una descripción exacta de *mis* estados subjetivos, porque nadie los puede sentir como *yo*, o imaginar como *yo*. Lo que sí es posible hacer son suposiciones aproximadas con base en las experiencias subjetivas de cada individuo. Por ejemplo, “X parece enojado”; lo que me hace pensar que X manifiesta un estado anímico de disgusto o desagrado en este momento. Pero eso es algo que supongo; no puedo saberlo con total certeza. Y lo supongo porque yo me he sentido de esa manera y me han hecho saber que lo reflejo de cierto modo; y además lo he advertido en otros semblantes porque me lo han expresado así. Pero no puedo saber con exactitud si X realmente está enojado, o finge

⁵ La memoria a través del tiempo cae en una posición atomista de la identidad personal que no es viable. Su naturaleza atomista no acepta cambio, y la memoria es flexible. De acuerdo con Cuypers: “En el corazón de toda teoría atomista de la identidad personal yace siempre una u otra forma de *dualismo*, aunque no necesariamente de tipo cartesiano” (Cuypers, 1993, 228). Además, no se puede reducir la identidad personal a la memoria porque sin ésta no hay responsabilidad de los actos, no hay un sujeto al cual imputárselos. La identidad personal involucra infinidad de variantes, de entre éstas se encuentran las emociones, sentimientos, voluntad, lenguaje, interpretación individual de las experiencias cualitativas, etcétera. Si reducimos la personalidad a la memoria, las computadoras serían personas.

estarlo. O cuánto enojo siente y de qué modo lo siente. Quizá un neurocientífico explicaría la correlación neuronal que manifiesta el estado de enojo de X. Quizá también ahondaría en la historia evolutiva de las emociones como producto del desarrollo de los sistemas nerviosos de ciertos organismos vivos superiores; o del enojo en particular como dispositivo de adaptación evolutiva que indica que cierto individuo se encuentra en un estado de desequilibrio de cierto tipo en cierto ámbito, como el socio-cultural, estimulando así una corrección para superar ese desequilibrio. Pero aquél neurocientífico jamás accedería a la experiencia subjetiva de X, a su sentir, porque su sentir es solo de él y de nadie más. "Tengo acceso a mis dolores de un modo en el que usted no tiene acceso a ellos, pero usted tiene acceso a sus dolores en un modo en el que yo no puedo acceder a ellos" (Searle, 2001, 48). Este acceso, señala Searle, no es solamente epistémico, porque cualquiera puede saber de qué tipo de experiencia subjetiva se trata al identificarla en las expresiones de terceros y en la mía propia, o al momento de explicarla en la jerga científica, pero no cualquiera puede sentirla así, de ese modo, y darle sentido en relación a la historia personal del sujeto que la experimenta, es decir, darle un sentido intencional específico.

Searle ha señalado que todos los fenómenos conscientes comparten tres rasgos comunes: son internos, subjetivos y cualitativos. Son internos porque innegablemente ocurren dentro de mi cerebro, y lo hacen de un modo relacional, es decir, ocurren como parte de una vida consciente. Lo cualitativo implica que cada estado consciente provoca una determinada sensación, emoción, sentimiento o pensamiento de un modo no describable cuantitativamente o en términos científicos. Y la subjetividad refiere la existencia de tales estados dependientes de la primera persona, es decir, su existencia depende de que sean experimentados por un sujeto sin el cual no pueden existir (cf. Searle, 2001, 47-48).

La naturaleza subjetiva de los estados conscientes, señala Searle, hace incurrir en la falacia que los considera como inaccesibles a la objetividad científica. El argumento falso es el siguiente:

1. La ciencia es por definición objetiva (en contraposición a subjetiva).
2. La conciencia es por definición subjetiva (en contraposición a objetiva).
3. Por tanto, no puede haber ciencia de la conciencia (Searle, 2001, 49).

Esta falacia descansa sobre el supuesto generalizado de la objetividad como aquello de lo que se puede tener conocimiento con independencia de los prejuicios, sentimientos o actitudes de los sujetos; y, sobre el supuesto contrario de que la subjetividad depende de tales prejuicios, sentimientos o actitudes para conocerse. Searle ha llamado a estas formas de definición, "objetividad epistémica" y "subjetividad epistémica" respectivamente, y se distinguen de otro sentido en el que se puede concebir la objetividad y la subjetividad, que es el ontológico. "Mientras que el sentido epistémico se aplica a las proposiciones, el sentido ontológico se refiere al estatus del modo de existencia de los tipos de entidades del mundo" (Searle, 2001, 49). Los fenómenos de la conciencia tienen un modo de ser ontológicamente subjetivo, esto es innegable. Pero eso no implica, según Searle, que tales estados no puedan ser objeto de estudio de una ciencia epistémicamente objetiva. Los estados de conciencia, por poseer una naturaleza ontológicamente subjetiva, no deberían ser negados o relegados a un estatuto epistémicamente subjetivo como siendo incognoscibles mediante parámetros científicos por depender del sujeto que los porta; pueden ser explicados por la ciencia como cualquier otro fenómeno de naturaleza epistémicamente objetiva.

El dolor del dedo de mi pie es ontológicamente subjetivo, pero la proposición "a J. R. S. le duele ahora un dedo del pie" no es epistémicamente subjetiva. Se trata de un simple hecho (epistémicamente) objetivo, no de una opinión (epistémicamente) subjetiva. Por tanto, el hecho de que la conciencia tenga un modo subjetivo de existencia no nos impide tener una ciencia objetiva de la conciencia. La ciencia es, en efecto, epistémicamente objetiva en el sentido de que los científicos intentan descubrir verdades que son independientes de los sentimientos, actitudes o prejuicios de quien sea. Esa objetividad epistémica, sin embargo, no excluye la subjetividad ontológica en tanto que dominio de investigación (Searle, 2001, 49-50).

Según esto, el fracaso de la ciencia al intentar dilucidar los fenómenos de la conciencia, consiste en analizarlos como si fueran hechos epistémicamente subjetivos, y no lo son. Son hechos ontológicamente subjetivos, pero epistémicamente objetivos. Los fenómenos de la conciencia, para ser dilucidados, no dependen de los mismos fenómenos de la conciencia, es decir, no dependen de opiniones, sentimientos, actitudes o prejuicios de un sujeto, es decir, no son epistémicamente subjetivos, no requieren de la misma subjetividad para conocerse. En cambio, sí dependen de un sujeto para existir, por lo que son ontológicamente subjetivos, pero epistémicamente objetivos.

En oposición, Davidson intenta mostrar que la autoridad en primera persona, en la que se expresan los fenómenos de la conciencia, es una cuestión epistemológica: “doy por supuesto que si se puede explicar la autoridad de la primera persona en el habla habremos hecho mucho, si no es que todo, de lo que necesitamos para caracterizar una teoría de los hechos epistemológicos” (Davidson, 2003, 25). Pero la cuestión es diferente: no se trata de si alguien se equivoca o no con respecto a una experiencia determinada, por ejemplo, creer que tiene sueño y que en realidad esté deprimido o fatigado por falta de alimento. La perspectiva de la primera persona es un asunto de carácter ontológico más que epistémico; cuando abordamos la cuestión desde una perspectiva epistemológica lo que buscamos es saber cómo lo que cree o siente alguien es verdadero para nosotros y no tanto para el portador de esa creencia o emoción. Es decir, la perspectiva de la primera persona es algo que se caracteriza por lo que Sydney Shoemaker ha llamado “inmunidad al error debido a identificación equivocada” (1968, 557-558). Los datos en primera persona son incorregibles no en un sentido epistémico sino ontológico, pues no tiene caso preguntarse en primera persona si es verdad que siento dolor o veo un objeto azul. Y no es así por el simple hecho de que se trata de algo que no puede ser sometido a una revisión intersubjetiva. Aquí radica el problema: si X no puede ser observado desde la perspectiva de la tercera persona, entonces X no es real. ¿Podemos aceptar esta tesis? Si lo hacemos asumimos la perspectiva de la primera persona como un sinsentido. Es, como afirma Nagel, dejarnos cegar por la objetividad.

Esta forma de ceguera objetiva se nota más en la filosofía de la mente, donde se sostiene con amplitud, del fisicalismo al funcionalismo, una u otra teoría externa de lo mental. Lo que motiva estas visiones es la suposición de que lo que existe realmente debe entenderse de cierta manera, de que la realidad es objetiva en un sentido restringido. Para muchos filósofos el caso paradigmático de realidad es el mundo descrito por la física, ciencia en la que hemos alcanzado la mayor separación de una perspectiva específicamente humana sobre el mundo. Sin embargo, justo por tal razón, la física se halla destinada a dejar sin describir el carácter irreductiblemente subjetivo de los procesos mentales conscientes, sin importar cuál pueda ser su relación íntima con el operar físico del cerebro (Nagel, 1996, 17).

Para Nagel “la subjetividad de la conciencia es un aspecto irreductible de la realidad –sin el cual no sería posible hacer investigaciones en física ni ninguna otra cosa– y debe

ocupar en cualquier visión del mundo que sea creíble un lugar tan fundamental como la materia, la energía, el espacio, el tiempo y los números” (Nagel, 1996, 17). Los presupuestos científicos tienen sentido para un sujeto, las descripciones cuantitativas dependen de un sujeto que las aprehenda, desarrolle, y sitúe en parámetros lógico-causales, y todo esto es posible por abstracciones cualitativas, representaciones ontológicamente subjetivas, y por supuesto epistémicamente objetivas. No tiene sentido hablar de ninguna ciencia objetiva si concebimos los fenómenos de la conciencia como epistémicamente subjetivos, pues es justamente sobre éstos en que se fundamentan los presupuestos objetivos de la ciencia, puesto que se expresan y desarrollan en un sujeto que los experimenta, aprehenda, abstraiga y describa en términos cuantitativos. La ciencia es epistémicamente objetiva aunque sea posible por los fenómenos de la conciencia ontológicamente subjetivos. No tiene sentido cuestionar la naturaleza epistémicamente objetiva de los fenómenos de la conciencia por ser ontológicamente subjetivos; en este caso la misma ciencia que los cuestiona socava sus mismos fundamentos en el cuestionamiento de la subjetividad, que son los mismos fenómenos de la conciencia, ontológicamente subjetivos pero epistémicamente objetivos.

Según Searle, son cuatro los aspectos de los fenómenos mentales por los que la ciencia los relega de sus investigaciones, y “son tan embarazosos que han llevado a muchos pensadores en filosofía, psicología e inteligencia artificial, a decir cosas extrañas e implausibles sobre la mente” (Searle, 2001, 20): conciencia, intencionalidad, subjetividad y causación mental. Del mismo modo que Nagel, Searle cree que gran parte de los problemas en torno a la naturaleza de la mente se derivan de la hegemonía que ejerce la visión científica basada en la física de que sólo es real aquello que es objetivo. Los cuatro aspectos que definen lo mental difícilmente encajan con esta visión del mundo; pero aun así son posibles por la constitución física y biológica del ser humano. Aquí radica lo absurdo de la cuestión: ¿por qué se niega la subjetividad si es tan real como cualquier otro fenómeno natural? Todos tenemos estados subjetivos: sensaciones, deseos, creencias, temores, expectativas, analizamos, abstraemos, aprehendemos la lógica-causal, deliberamos, comprendemos teorías científicas, etcétera. Porque no son observables desde una perspectiva de la tercera persona ¿no son reales? Esta es una postura reduccionista que se deja “cegar por la objetividad”, y rechaza algo tan evidente como que la subjetividad existe. Para Husserl la evidencia de la conciencia se muestra a través de la

reducción fenomenológica por medio de la cual se accede al ámbito de la subjetividad pura; con ello Husserl quería expresar que la conciencia de sí es la condición de posibilidad de la captación del sentido del mundo en general; pero el acceso a este tipo de conciencia es posible sólo si logramos desconectarnos de la actitud natural, es decir, captar los contenidos de la conciencia como parte de una estructura de la experiencia subjetivamente orientada (cf. García Ruíz, 2014). Según la interpretación de Schaeffer sobre la fenomenología de Husserl, ésta forma parte del ideal cognitivo antinaturalista, e involucra un dualismo de cualidades. Este ideal que tiene sus raíces en la tendencia occidental a ontologizar, concibe el pensamiento en oposición a la naturaleza y constituye la concepción gnoseocéntrica del ser humano como ideal trascendental, parte de la Tesis de la excepción humana que ubica al hombre al margen de la naturaleza en un orden superior. Schaeffer considera que la fenomenología de Husserl es la caracterización más lograda de la Tesis de la excepción humana (cf. Schaeffer, 2009, 22-42). Es quizá la aserción “espíritu” que refiere Husserl al pronunciarse acerca de los fenómenos de la conciencia que conduce la interpretación de Schaeffer hacia una categorización dualista, o bien, su defensa de la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona en la estela cartesiana, como modo de posibilidad de acceso a la realidad objetiva.

De las consideraciones hechas hasta aquí se desprende el límite de la posible *naturalización*: el espíritu puede ser concebido como dependiente de la naturaleza y él mismo puede ser naturalizado, pero solamente hasta cierto grado. Una determinación unívoca del espíritu mediante meras dependencias *naturales*, una reducción a algo así como la naturaleza física, a algo análogo en cuanto a la entera especie de determinación, con la meta de la determinación científico-natural unívoca, es impensable. Los sujetos no pueden disolverse en ser naturaleza, ya que entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza (Husserl, 1997, 346).

Sin embargo, asumiendo una interpretación integral de la fenomenología de Husserl, lejos de ubicarla en un paradigma dualista, la muestra como una actitud conveniente para tratar los fenómenos de la conciencia, en oposición a la actitud natural que la ciencia adopta, absolutizando el conocimiento de todo fenómeno, incluso de aquellos fenómenos cuya naturaleza es ontológicamente subjetiva e irreductible.

No hay para Husserl un mundo de las esencias *opuesto* al de los hechos, o un mundo espiritual opuesto al mundo natural. No existe en la fenomenología trascendental

cabida para ningún tipo de dualismo en sentido cartesiano (sustancia pensante/sustancia física) o kantiano (mundo fenoménico/mundo inteligible). Husserl insistió en que se trata de actitudes que podemos tener ante el mundo, nosotros mismos y los demás (García Ruiz, 2014, 9).

Según esto, solo hay un mundo, y debe ser investigado bajo distintas perspectivas o actitudes, según convenga. En cuanto a los fenómenos de la conciencia, por ser ontológicamente subjetivos e irreductibles, Husserl exige ejecutar la *epojé* fenomenológica como cambio radical de actitud para acceder al ámbito de una filosofía trascendental (cf. García Ruiz, 2014, 10). La ciencia implica una visión prejuiciosa y dogmática por imponer los parámetros científicos a la esencia de las cosas, parámetros que para Schaeffer son los necesarios. Aquéllas posturas que se pronuncian a favor de una metodología fenomenológica para abordar los fenómenos de la conciencia enfatizan la desvinculación de la ciencia de los problemas sobre el sentido o sin sentido de la existencia humana. Y es del sentido que provee la conciencia del que no se puede dar referente en términos científicos. A diferencia del *cogito* cartesiano, el sujeto que ejecuta la *epojé* fenomenológica no elimina la realidad y la crea en la actividad de su *cogito*, sólo le ofrece sentido. Únicamente a través de la subjetividad, la realidad adquiere significado, pero aún sin la subjetividad la realidad existe. Si se naturalizara la subjetividad se perdería el sentido y significado de todo cuanto existe, porque la subjetividad es el sentido impuesto a la naturaleza; por eso la subjetividad no puede ser naturalizada. Aunque, es necesario enfatizar que se trata de un efecto de los procesos neurofisiológicos del cerebro.

Para Searle, los fenómenos conscientes deben ser reconocidos como objeto de estudio de la ciencia, como cualquier otro fenómeno natural. Pero, ¿cómo es posible estudiar un fenómeno de índole ontológicamente subjetiva como si fuera de naturaleza ontológicamente objetiva? Y, ¿cómo se puede investigar la interacción entre los fenómenos de la conciencia y los procesos neurobiológicos –los primeros ontológicamente subjetivos, y los segundos ontológicamente objetivos–. Searle propone, que para tal efecto, debemos abandonar la terminología dualista que permea los métodos de investigación de los fenómenos conscientes. Al analizarlos se delimitan como fenómenos opuestos a los fenómenos “materiales”.

He sostenido que, una vez que abandonamos las categorías dualistas tradicionales, no hay misterio alguno en cómo la conciencia puede funcionar causalmente. Es,

simplemente, una característica de nivel superior o sistémica con función causal. Es más, mi descripción no postula ningún tipo de sobredeterminación causal. No hay dos conjuntos de causas, la conciencia y las neuronas; hay sólo un conjunto, descrito en diferentes niveles. La conciencia, repito, no es más que el estado en que se halla el sistema de neuronas, de la misma manera que la solidez no es más que el estado en que se encuentra el sistema de moléculas (Searle, 2004, 70-71).

La exclusión mutua, fenómenos ontológicamente subjetivos-fenómenos ontológicamente objetivos, es mejor conocida como dualismo de las sustancias mente-cuerpo, o mentes inmatrimales-objetos materiales, respectivamente; o dualismo de cualidades que admite dos tipos de cualidades metafísicamente contrapuestas en las entidades: cualidades físicas-cualidades mentales. La terminología dualista es empleada en las posturas materialistas, que al asimilar los estados conscientes como entidades inmatrimales ajenas a la investigación científica por no tratarse de entidades observables y medibles, los ponen en cuestionamiento, los eliminan o reducen a mecanismos neuronales, químicos, conductuales, etcétera; es decir, ofrecen solo las causas físicas que los producen, o sus expresiones *ilusorias*, pero no reconocen legítimamente su existencia.

He dicho que la solución filosófica del viejo problema mente-cuerpo consiste en señalar que todos nuestros estados conscientes son características de nivel superior, o sistémicas, del cerebro, causadas al mismo tiempo por microprocesos de nivel inferior que tienen lugar también en el cerebro. En el nivel sistémico tenemos conciencia, intencionalidad, decisiones e intenciones. En el nivel microscópico tenemos neuronas, sinapsis y neurotransmisores. Las características propias del nivel sistémico son efecto del comportamiento de los elementos del nivel microscópico, y se realizan en el sistema compuesto por los elementos de nivel microscópico (Searle, 2004, 58-59).

Para Searle, las categorías dualistas, implícitas en las posturas dualistas y materialistas, son obsoletas y es necesario deshacerse de ellas para abordar los problemas de la conciencia. Al eliminar la terminología dualista, la consecuencia obvia es la eliminación de dualismos y materialismos. La ciencia no puede abordar los fenómenos de la conciencia como de naturaleza ontológicamente subjetiva, en oposición a los fenómenos ontológicamente objetivos, pues los métodos de investigación que usa no sirven para abordar los primeros. Los métodos de reducción de la ciencia, son diversos. Searle distingue dos tipos: los eliminativos y los no eliminativos. Los primeros reducen los fenómenos y procesos a una ilusión, y así los eliminan al separar sus partes constitutivas, y entonces negar su existencia. Y los no eliminativos redefinen el fenómeno en términos

de su fundamento causal, es decir, hacen equivalente el fenómeno con sus causas. Según esto, es imposible una reducción de la conciencia porque su naturaleza es precisamente ilusoria. "No podemos llevar a cabo una reducción eliminativa de la conciencia porque el modelo de reducción eliminativa es mostrar que el fenómeno reducido no es más que una ilusión. Pero en lo tocante a la conciencia, la existencia de la "ilusión" es la propia realidad" (Searle, 2001, 59). Y tampoco podemos reducirla de modo no eliminativo, porque explicar sus causas físico-neurobiológicas es eliminar la misma subjetividad. La eliminación que pretende Searle sobre la terminología dualista para tratar los fenómenos de la conciencia consiste en no abordarlos como si fueran de naturaleza ontológicamente opuesta (fenómenos físicos-fenómenos mentales, u ontológicamente objetivos-ontológicamente subjetivos), sino como fenómenos que se manifiestan en distintos niveles; en un nivel microfísico cuando se trata de los procesos neurofisiológicos del cerebro, y en un nivel sistémico cuando el nivel microfísico produce los fenómenos de la conciencia. Y así, ambos son fenómenos epistémicamente objetivos, cognoscibles por la ciencia. Según Searle, la conciencia debe tratarse en lo subsecuente en los siguientes términos:

1. La conciencia consiste en estados y procesos internos, cualitativos y subjetivos. Tiene, pues, una ontología en primera persona.
2. Como tiene una ontología en primera persona, la conciencia no puede reducirse a fenómenos en tercera persona tal como es típico de otros fenómenos naturales, como el calor, la fluidez o la solidez.
3. La conciencia es, por encima de todo, un fenómeno biológico. Los procesos conscientes son procesos biológicos.
4. Los procesos conscientes son causados por procesos neuronales cerebrales de nivel inferior.
5. La conciencia consiste en procesos de nivel superior que se realizan en la estructura del cerebro (Searle, 2001, 56).

¿Será muy pretencioso resolver la compleja naturaleza de los fenómenos mentales y su interacción con los procesos neurofisiológicos del cerebro tan sólo con un cambio terminológico? Hacer esto, en efecto, nos salva de caer en dualismos de todo tipo, y nos permite acceder a los fenómenos de la conciencia sin suprimir su naturaleza, que en términos de Searle, sería una naturaleza sistémica, es decir, un fenómeno que se produce por el funcionamiento del sistema neuronal en su conjunto. La relación del nivel microfísico del cerebro y del nivel sistémico es obvia: fenómenos físicos activan

fenómenos cualitativos, y fenómenos cualitativos activan fenómenos físicos. Ambos fenómenos deben ser investigados como cualquier otro fenómeno natural, y en su estrecha relación. Es innegable que los fenómenos de la conciencia son posibles por los mecanismos neurofisiológicos del cerebro; y, es innegable que estos mecanismos del cerebro producen estados cualitativos, pues esa es su función biológica. Es necesario tratar los fenómenos cualitativos en su dependiente relación con los fenómenos biológicos, y viceversa. Si hay un menoscabo en las funciones cerebrales esto se reflejará a nivel sistémico, en los fenómenos de la conciencia. Y, si los fenómenos de la conciencia son erráticos es necesario analizar las funciones neurofisiológicas del cerebro para determinar, aunque sea vagamente, su relación.

Bajo esta directriz, consideremos que la conciencia tiene lugar sólo a través de un sistema nervioso altamente especializado, y esto es evidente gracias a los avances neurocientíficos realizados (cf. Hofstadter, 2008). Los avances en neuroanatomía han demostrado que las lesiones en el área de Broca y de Wernicke provocan afasia o deterioro en el lenguaje. La lesión en las cortezas de la cara lateral del lóbulo frontal desbarata la capacidad de controlar la atención, de realizar cálculos y de cambiar adecuadamente de un estímulo a otro. Y la región prefrontal ventromediana es crítica para la toma de decisiones, ya que las lesiones en ésta área ocasionan un menoscabo en la respuesta emocional que se manifiesta en el deterioro de la capacidad para tomar decisiones, desde las necesarias para la supervivencia, como para la proyección de un plan de vida a futuro (cf. Damasio, 1996, 34-46). Es claro que el funcionamiento óptimo de los fenómenos a nivel microfísico –en términos de Searle– permite la conservación de las capacidades de la conciencia a nivel sistémico. Y, para conocer más sobre el nivel sistémico del mecanismo neuronal, la ciencia investiga las anomalías del nivel microfísico y así determina el grado de deterioro a nivel sistémico. Un ejemplo importante de esto es la investigación sobre la relación de dos fenómenos a nivel sistémico, lenguaje y conciencia, respecto a la pérdida o deterioro del primero –a causa de un daño en el nivel microfísico del cerebro–, ya que por mucho tiempo se ha asociado el lenguaje a la conciencia como su modo de posibilidad. Damasio señala que el “yo neural” no requiere de ningún tipo de lenguaje; se trata de un “documento narrativo no verbal” que, a pesar de ello, permite un “yo”. Esta tesis ha aventajado, fácticamente, la tesis de la neurobiología contemporánea que defiende la subordinación de la conciencia al lenguaje,

y lo ha hecho invirtiendo la panorámica: la conciencia es primero, luego el lenguaje. Aquí, los cuestionamientos que lo instaron a subvertir la vieja tesis: “¿Es plausible pensar que individuos sin sensación de *self*, otredad y entornos, pudieran crear expresiones lingüísticas? ¿Habría prevalecido el lenguaje en la evolución si no hubiera existido antes la conciencia nuclear?” (Damasio, 2000, 126). Su experiencia, con pacientes con deficiencias lingüísticas en diversos grados, ha negado estas cuestiones:

En cada instancia que conozco, los pacientes con impedimentos del lenguaje siguen despiertos y atentos y son capaces de comportarse intencionalmente. Más importante, son muy capaces de señalar que están experimentando un objeto particular o detectando la comicidad o tragedia de una situación, o de imaginar un desenlace que el observador anticipa. La señalización puede tomar forma de lenguaje rudimentario, gesto de la mano, movimiento corporal o expresión facial, pero está allí, y pronto. Además, la emoción aparece en abundancia en forma de emociones de fondo, primarias y secundarias, copiosamente conectadas con los sucesos en curso, sin duda motivadas por éstos, comparables de manera reconocible con lo que sería nuestra emoción en situaciones análogas (Damasio, 2000, 127).

Estas investigaciones apuntan hacia la posibilidad de pensar sin hacerlo a través del lenguaje. Esto, al parecer es factible en la distinción de dos tipos de conciencia que Damasio identificó como conciencia nuclear (*self*), y conciencia ampliada. La conciencia nuclear precede a la conciencia ampliada, y excluye todo dato autobiográfico que implica la facultad de memoria extensa, la cual es necesaria para el lenguaje. El *self* nuclear solo necesita una memoria a muy corto plazo –en el aquí y el ahora–, y envuelve sensaciones y emociones.

Es razonable distinguir modalidades de conciencia –por lo menos un abismo natural separa el tipo simple y funcional de la índole compleja y ampliada– y también es razonable distinguir grados o cotas en la conciencia ampliada. Los resultados de la enfermedad neurológica convalidan la distinción entre conciencia nuclear y conciencia ampliada. La modalidad fundacional de conciencia – a nuclear– se interrumpe en los mutismos acinéticos, ataques de ausencia, y automatismos epilépticos, estados vegetativos persistentes, coma, dormir profundo (sin sueños) y anestesia general. En armonía con la naturaleza fundacional de la conciencia nuclear, cuando ésta falla también aborta la conciencia ampliada. Por otra parte, cuando se avería la conciencia ampliada –como atestiguan pacientes con perturbaciones profundas de la memoria autobiográfica–, la conciencia nuclear permanece intacta (Damasio, 2000, 139-140).

La conciencia ampliada, implica un *self* autobiográfico, porque ostenta una mayor dotación de memoria y de competencias racionales, disposiciones que envuelven la capacidad de planear a un futuro relativo —horas, días, semanas, meses, años—. “Construir un sí mismo autobiográfico exige mecanismos de coordinación muy sofisticados, algo de lo que la construcción del sí mismo central puede, en general, prescindir” (Damasio, 2010, 322). Estos mecanismos, “son organizadores espontáneos de un proceso” (Damasio, 2010, 324). La planeación a futuro —un futuro muy cercano—, que implica estos dispositivos de coordinación en la construcción del *self* autobiográfico ha sido exhibida en animales superiores no humanos, hecho que indica la presencia de una facultad de comunicación muy compleja, aunque pre-lingüística.

El trabajo de Hans Kummer con mandriles y de Marc Hauser con chimpancés sugiere que mi descripción de conciencia ampliada se encuentra en géneros no humanos. El fatigoso trabajo de terreno de Kummer y los ingeniosos experimentos de laboratorio de Hauser revelan conductas que requerirían las operaciones cognoscitivas que he descrito más arriba. Un ejemplo es el sofisticado y parsimonioso proceso decisorio de una tropa de mandriles dedicada a buscar el lugar para beber un día determinado. Numerosos factores influyen en la decisión: presunta existencia de agua en el bebedero, riesgo de presencia de predadores, distancia, y así. La evidencia sugiere que esos factores se atienden y conectan con las necesidades homeostáticas de los individuos (Damasio, 2000, 223).

Estos animales claramente manifiestan un exiguo *self* autobiográfico, porque el poder comunicarse mediante sonidos y señas, y el hacer acopio de ciertos datos del medio ambiente para así establecer las necesidades, dificultades y carencias que los llevan a la resolución de una problemática, requieren la posesión de memoria a corto plazo sobre las referencias ambientales, la creencia de que hay una cierta situación desventajosa, y el deseo de corregirla; y ya se implica, por supuesto, un *self* autobiográfico, seguido de un *self* nuclear que comporta el considerarse con una cierta identidad, como miembros de un grupo, partícipes de un ecosistema, con necesidades particulares. La memoria, creencias y deseos envuelven categorías de espacio y tiempo, cantidad, cualidad, identidad y relaciones de correspondencia; esto es evidente en su advertencia de las consecuencias que implica el seguir un rumbo de acción determinado. “Es frecuente decir que la causalidad está estrechamente conectada con la noción de manipulación; y esto es correcto, pero la manipulación está necesitada de análisis. Manipular cosas es

precisamente explotar la relación por-medio-de" (Searle, 1992, 138). La manipulación implica una experiencia previa del sujeto con el medio, de forma regular, por ensayo y error, para alcanzar un fin. La aprehensión de la causalidad se faculta en la experiencia con el medio.

Una vez que un niño ha adquirido la capacidad de incluir la relación causal por-medio-de como parte del contenido de su intención en la acción ha adquirido la capacidad de descubrir, y no meramente proyectar, las relaciones causales en un mundo natural que es ampliamente independiente de él mismo; de hecho ya ha descubierto instancias de la relación causal en el mundo (Searle, 1992, 139).

Los mandriles, en su búsqueda de agua, y en las consideraciones y datos que implica dicha búsqueda, tienen una clara aprehensión de la causa y el efecto. Si bien se implican constantes lógicas en la fórmula causal, si X entonces Y (si pasa esto, o si se hace esto, entonces sucederá lo otro), que los mandriles manifiestan, estas variantes son limitadas por la mínima recopilación de datos de su medio, en relación con la ilimitada recopilación que los humanos pueden alcanzar del suyo propio por la memoria ampliada en un alto nivel. Además, la fórmula lógica prelingüística para gestionar los elementos de su medio ambiente de los mandriles no tiene mayores alcances; aunque es innegable que aprehenden la causalidad. "Es una consecuencia de esta explicación el que un ser incapaz de acción o percepción no podría tener nuestra experiencia de causalidad" (Searle, 1992, 142). Los deseos de los mandriles, por encontrar agua, implican sensaciones y emociones, y el saber cómo pueden ser satisfechos mediante proyecciones aproximadas, muy constreñidas, indica una cierta capacidad para hacer planes a un futuro muy próximo, capacidad que ciertos humanos no tienen.

El poseer cierto grado de racionalidad deliberativa, y la capacidad de aplazar la gratificación, podría acercar a estos primates al muy discutible *status* de persona, que es exclusivo, según Frankfurt, de aquellos individuos que tienen deseos, motivaciones, y pueden hacer elecciones, suprimiendo sus deseos inmediatos o instintivos, también llamados por Frankfurt "deseos de primer orden", aplazando la gratificación, para alcanzar "deseos de segundo orden". Los animales pueden tener "deseos de segundo orden", pero sólo en las personas, su voluntad trasciende a las "voliciones de segundo orden", que representan el grado más alto de voluntad. Estas voliciones van más allá de un simple plan para lograr algo, porque envuelven esos pequeños planes propios de los "deseos de

segundo orden", dentro de un plan global de vida, auto-dirigido que es la voluntad que se quiere tener –propio del *self* autobiográfico de la conciencia ampliada–. Los mandriles se ubicarían, según este planteamiento, en una categoría de individuos llamada por Harry Frankfurt como los "agentes inconscientes". Los "agentes inconscientes" que aún no se pueden definir como personas, poseen "deseos de segundo orden", pero carecen de "voliciones de segundo orden". Estos agentes que pueden ser humanos o animales, desean y son capaces de realizar deliberaciones acerca de cómo cumplir sus deseos, lo que implica racionalidad en diversos grados, pero no les importa ser inducidos por uno u otro deseo. Este tipo de agente "hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. No sólo sigue cualquier proceder que se vea más fuertemente inclinado a seguir, sino que no le importa cuál de sus inclinaciones es la más fuerte" (Frankfurt, 2006, 33). La tropa de mandriles, podría tomar una resolución u otra que sea más factible. Quizá, tanto el *sentido común* como la personalidad del mandril dominante determinen sin cuestionamiento el rumbo de acción de estos primates, que no tienen un plan de vida a futuro, sólo un plan para suplir una necesidad inmediata; suprimen sus deseos instintivos, para darle cabida a deseos de segundo orden.

Las investigaciones de Damasio de pacientes con disfunciones lingüísticas y perturbaciones profundas de su memoria autobiográfica, implicada en la conciencia ampliada, pero con una clara preservación de su *self* nuclear, apuntan a la posibilidad de pensamiento sin lenguaje; y, en relación a esto, los animales sin lenguaje podrían manifestar pensamiento.

No se discute que en muchas especies animales se utilizan códigos de señales para comunicarse unos con otros [...] ¿Qué tipo de pensamientos *pueden* tener criaturas a las que no les es posible expresar o comunicar sus pensamientos en un lenguaje público, en el caso de que esas criaturas tengan pensamientos? Muchos animales que al parecer carecen de lenguaje, como los perros y los monos, son claramente capaces de realizar conductas inteligentes. Pero, ¿carecen realmente de lenguaje, o de cualquier modo de comunicación que sea similar al lenguaje en algún aspecto relevante? ¿Y qué es lo que la inteligencia que se atribuye a su conducta implica respecto a su capacidad de pensar? (Lowe, 2000, 158).

El pensamiento sin lenguaje refiere un modo de comunicación pre-lingüístico —pre-sintáctico— que implica las capacidades que manifiestan los mandriles arriba mencionados, y toman parte, aunque en grado mínimo, de la conciencia ampliada. El nivel

evaluativo de estos animales, aunque simple, es un nivel de razonamiento lógico, discriminativo y proyectivo, que implica la aprehensión causal.

Para Ernst Tugendhat la autoconciencia tiene que ver con una especie de conocimiento, estrictamente: un conocimiento proposicional. "Estos fenómenos como conciencia, conciencia de algo, autoconciencia, yo, etcétera, se nos dan de una manera precisamente lingüística" (Tugendhat, 1993, 16). Según esto, los fenómenos de la conciencia deben poder articularse en proposiciones para dar lugar a una conciencia de sí mismo; la autoconciencia sería así una capacidad que se ha adquirido a través del dominio de la semántica de los pronombres personales. Héctor-Neri Castañeda ha desarrollado una propuesta en torno a los pronombres personales y su función en la constitución del yo. Muchos de los problemas de la filosofía de la mente, la epistemología y la metafísica, se definen por medio de las palabras que utilizamos para expresar nuestra relación con nosotros mismos, los otros y el mundo. "Esto", "aquello", "yo", "tú", "él", "ella", "mío", etcétera, conforman el arsenal semántico a través del cual significamos nuestra existencia. Son los llamados "indicadores" (Castañeda, 1999, 61-62). Los pronombres personales, especialmente "yo" (*I*), tienen una función fundamental en la medida que a través de ellos logramos articular en pensamientos y proposiciones lo que experimentamos a un nivel estrictamente sensible. Ya Frege se había referido a esta cuestión cuando escribió que "las representaciones no pueden ser vistas, ni tocadas, ni olidas, ni gustadas, ni oídas" (Frege, 1998, 209), y por ello requerimos del lenguaje para poder expresarlas. Para Castañeda los pronombres e indicadores forman parte constitutiva de nuestra comprensión del mundo en tanto que llevan las representaciones al ámbito de la significación. "El pronombre de la primera persona posee lo que llamo una prioridad ontológica sobre los demás nombres, descripciones contingentes de objetos y todos los demás indicadores" (Castañeda, 1999, 89). Así, los pronombres personales expresan la lógica de la autoconciencia, especialmente el de la primera persona del singular, al punto que Castañeda lo eleva a la condición de "trascendental" al proponer que este pronombre, en la medida que no puede ser sustituido por ningún otro indicador en su función, se compromete con "realismo trascendental mínimo" en el que la perspectiva de la primera persona logra articular en una unidad de sentido las diversas experiencias; no por nada Castañeda recurre en este argumento constantemente a Kant, pues comparte con él la tesis de que autoconciencia ofrece la síntesis de la diversidad de la experiencia (cf. Castañeda, 1999, 213-214). Por ello sostuvo

de manera categórica que “el sí mismo (*self*) es el origen geométrico del mundo” (Castañeda, 1999, 96). Castañeda está asumiendo, desde una postura inspirada en Descartes, Kant y Frege, que la subjetividad —entendida como primera persona— es un aspecto constitutivo de nuestra experiencia del mundo sólo posible por la reflexividad de la conciencia y que los pronombres y demás indicadores logran expresar en tanto que nuestra experiencia es siempre experiencia consciente, es decir, subjetivamente orientada.

La facultad lingüística, es el estadio más complejo de desarrollo de la conciencia ampliada, y sólo la manifiestan los humanos. “El lenguaje es el principal colaborador en el alto nivel de consciencia que empleamos en este mismo momento, nivel que denomino consciencia ampliada” (Damasio, 2000, 126). Los actos intencionales prelingüísticos son anteriores a los actos de habla. De acuerdo con Searle, el lenguaje es una extensión de las formas biológicamente básicas, prelingüísticas de intencionalidad. “Cada estado intencional consta de un contenido representativo en un cierto modo psicológico” (Searle, 1992, 26). El “yo neural”, como un “documento narrativo no verbal” es accesible a algunos animales superiores. Contrario a Tugendhat y a Castañeda, las investigaciones de Damasio indican que, “la narración puede conseguirse sin lenguaje, empleando las herramientas representacionales elementales de los sistemas sensorial y motor en el espacio y en el tiempo. No veo ninguna razón por la que los animales sin lenguaje no puedan efectuar dichas narraciones” (Damasio, 1996, 224). Un documento narrativo sin lenguaje supondría una elemental historia autobiográfica, ciertos antecedentes sobre la realidad, los otros y la relación con los mismos, tener una autoconciencia, aunque prelingüística. Tal vez sea parte de nuestros múltiples prejuicios filosóficos aceptar que ciertos animales puedan tener la capacidad de desarrollar un yo portador de sus experiencias subjetivas, una conciencia de sí mismos en relación con otros miembros de su especie, que se comunicaría sin recurrir a la capacidad de utilizar un sistema de símbolos. “Los seres humanos disponen de capacidades narrativas de segundo orden, proporcionadas por el lenguaje, que pueden engendrar narraciones verbales a partir de narraciones que no lo son” (Damasio, 1996, 224).

Si aceptamos que las narraciones no verbales producen conciencia de sí, tendríamos que atribuir a los animales algún grado de autoconciencia. Algunos filósofos contemporáneos defienden que sí es posible tener autoconciencia sin lenguaje. Bermúdez afirma que los niños pequeños y ciertos animales poseen un tipo especial de

autoconciencia –“no conceptual”– que no requiere la posesión de lenguaje. Según Bermúdez, la autoconciencia se ha definido tradicionalmente como la capacidad de tener pensamientos en primera persona, lo que supone el dominio adecuado de los pronombres personales. Lo que él llama la “paradoja de la autoconciencia” consiste en reconocer que esta tesis refleja un círculo vicioso. Para dominar correctamente los pronombres personales debo ser autoconsciente pero, a su vez, poseer autoconciencia implica la competencia en el uso de los pronombres personales. Se trata de un círculo vicioso que no lleva a ningún lado. Bermúdez propone una conciencia “no conceptual” que rompe con este círculo. “Hay modos no conceptuales de representación del mundo que se encuentran a disposición de aquellas criaturas que no poseen los conceptos necesarios para especificar cómo se está representado el mundo” (Bermúdez, 1998, 43).

La tesis de Bermúdez, en la estela de las investigaciones de Damasio, nos invita a revisar la relación *necesaria* entre conciencia de sí y lenguaje. Y, al parecer es viable plantear la autoconciencia sin lenguaje. Pensemos en los bebés o en los animales sociales. En el caso de los bebés, de qué modo empiezan a imponer significados a las entidades, en el proceso de construcción del lenguaje, si no es porque ya han asumido que se distinguen de ellas, porque ya se han percatado de que tienen un lugar socio-afectivo respecto a los otros; es decir, porque ya tienen conciencia de sí mismos. Los animales sociales prelingüísticos requieren autoconciencia para lograr sus formas de comunicación prelingüística, y para saber el lugar social que ocupan en su grupo.

Como hemos visto, las posturas que defienden *egos* sustancialistas, trascendentalistas o *nouménicos* para dar cuenta de los fenómenos cualitativos son poco serias por no tener fundamentos lógicos y acogerse a doctrinas dogmáticas; por el contrario, las posturas naturalistas que han intentado dilucidar los fenómenos de la conciencia caen por lo general en aquello que comúnmente se conoce como la falacia naturalista, que describe las propiedades no naturales en términos naturales, haciendo una eliminación reductiva a estos últimos (cf. Churchland, 2012, 204-205). Es, sin embargo, notable el hecho de que entre los neurocientíficos contemporáneos ya se reconozca la existencia de los fenómenos cualitativos y se comprenda la importancia de no reducirlos a términos naturalistas, al modo de la falacia naturalista, para intentar dilucidarlos. La ciencia está tomando su lugar en esta problemática al describir la fisiología cerebral únicamente como un rasgo necesario para lograr a nivel sistémico los

fenómenos de la conciencia como procesos cualitativos en primera persona, epistémicamente objetivos, y de este modo está aportando mucho más que si redujera los mismos fenómenos a descripciones en la jerga científica, eliminándolos en su reducción a tales descripciones.

Con ello intento que se reconozca que la mente, inherente para mí a la actividad de los tejidos cerebrales, merece su propia descripción debido a la naturaleza privada de su experiencia, y porque esa experiencia privada es precisamente el fenómeno que deseamos explicar [...] Con el hecho de mantener niveles de descripción distintos, no estaba en absoluto sugiriendo que existan sustancias distintas, una mental y otra biológica. No soy partidario del dualismo de sustancias como Descartes era, o trató de hacernos creer que lo era cuando afirmó que el cuerpo tenía una extensión física y, en cambio, la mente no, y que los dos consistían en sustancias diferentes. Simplemente me permití un dualismo de "punto de vista" y estudiar de qué modo las cosas aparecen en su superficie experiencial" (Damasio, 2010, 111-112).

Es indudable la importancia de las investigaciones contemporáneas en neurofisiología y en biología evolutiva para dar cuenta de los fenómenos de la conciencia al menos en el aspecto causal, pues los estados mentales son el resultado causal de procesos neuronales ubicados en el cerebro.

Los fenómenos de la conciencia, como vimos, son de tres tipos: conciencia, conciencia de sí, y fenómenos cualitativos en general (sensaciones, emociones, abstracciones, deliberaciones, etcétera). La conciencia se refiere a la conciencia nuclear o al "yo neural", "un documento narrativo no verbal" en términos de Damasio; el yo es el portador de las experiencias subjetivas y coincide con la idea de subjetividad presocial, pre-sintáctica y en general pre-lingüística. ¿Qué es y dónde se encuentra? No es una entidad sustancial o misteriosa que no ocupa espacio en la materia por ser inmaterial. Ocupa el cerebro indudablemente pues no está en las orejas o en las rodillas.

La conciencia está presente, literalmente, en todas aquellas porciones del cerebro en las que la actividad neuronal produce y realiza la conciencia. Es importante recalcar este punto, porque va a contrapelo de nuestra herencia cartesiana, que dice que la conciencia no puede tener una ubicación espacial: la conciencia está localizada en ciertas partes del cerebro y funciona causalmente, en función de esas localizaciones (Searle, 2004, 65).

Los fenómenos cualitativos se dan para la conciencia que los experimenta. El acceso a ellos depende sólo de la primera persona. Todos los fenómenos de la conciencia tienen

una función evolutiva; por ejemplo, las emociones son acciones y disposiciones que preparan al organismo para emitir conductas de aproximación o evitación (cf. Ostrosky-Solís & Vélez García, 2008, 116). La deliberación, en la representación, nos proyecta una gama ilimitada de posibilidades de acción como medio de predicción, evitación y construcción de estrategias para una mejor adaptación al medio. La conciencia nuclear es la mente que siente toda experiencia subjetiva. Y el *self* autobiográfico, lingüístico-social, es característico de los humanos, y excepcionalmente de ciertos animales sociales de un modo muy limitado.

La *ipseidad* como la unidad de vida consciente que dota de sentido al mundo en tanto totalidad de experiencias orientadas subjetivamente remite a la cuestión ¿quién soy? y en esa autorreflexión nos ofrece un estatuto de *persona* en tanto entidad normativa, pues somos en el entramado intersubjetivo de la normatividad social, somos en relación a los otros y con los otros dentro de una sociedad lingüística, que impone significados.

Por si faltara poco, este mundo de razones y motivos no es un mundo “de segunda” en relación con el científico, sino todo lo contrario: el lenguaje en que se intercambian razones es indispensable para que exista el lenguaje referido a la observación. Cuando los neurocientíficos quieren tratar sobre fenómenos observables tienen que hacerlo desde el trasfondo de un mundo vital compartido intersubjetivamente, desde la intersubjetividad de una comprensión posible del mundo interior: sin la intersubjetividad del acto de comprender no hay tampoco objetividad del saber (Cortina, 2012, 196).

Nuestra identidad no se reduce a la memoria, como Locke señalaba, pues es mucho más compleja. La *ipseidad* pues, señala una autoconciencia dotada de lenguaje, puesto que el sentido del mundo proveído por la misma es inherente a su significado, y éste es lingüístico; los animales no son capaces de imponer símbolos ni significados a las entidades, y no son capaces de darle sentido a sus acciones. La autoconciencia con lenguaje señala aquél sujeto de Habermas que actúa guiado bajo razones, es decir, su comportamiento es significativo en el plano de la interacción socio-lingüística.

4. El sujeto deontológico en la normatividad socio-lingüística y las pretensiones de universalidad de la moral

Ante la imposibilidad de sostener una postura sobre la identidad personal fundamentada en *egos* sustancialistas, *nouménicos* o atomistas, el Hegel del periodo de Jena, poniendo distancia al iusnaturalismo de la modernidad, detranscendentalizó la conciencia dejando atrás los presupuestos pre-sociales y a-históricos de la constitución de la persona. De la identidad *personal* como figura moral puede ofrecerse una explicación más plausible en una teoría de la normatividad social, puesto que se constituye en la misma. El sujeto social es una figura presentada previamente por Fichte, quien aunque atinó a situarla en contextos mundanos en la dialéctica del reconocimiento, no logró deshacerse de los viejos presupuestos que defendían la autoconstitución de la identidad como rasgo de la libertad. “El problema de la autoconciencia de la libertad [*self-consciousness of freedom*] es el punto de partida de Fichte para explicar la intersubjetividad” (Williams, 1992, 54). La intersubjetividad para Fichte es posible por un sujeto pre-social, y por eso libre.

Fichte parte en todas sus construcciones, tanto en la *Doctrina de la ciencia*, como en su *Sittenlehre*, del círculo de toda filosofía de la conciencia: de que en el proceso de cerciorarse conscientemente de sí mismo, el sujeto cognoscente, al convertirse a sí mismo inevitablemente en objeto, se yerra a sí mismo en tanto fuente previa, absolutamente subjetiva de operaciones de conciencia, que precede a toda objetualización. El yo, en su actividad tiene su fuente en sí misma, ha de convertirse en objeto (Habermas, 1990, 199).

La dialéctica sujeto-objeto usada por Fichte para determinar la naturaleza de la autoconciencia, fue recuperada por Hegel. Fichte la uso para establecer la autoconstitución de la identidad personal a través del reflejo a sí misma. La conciencia para Fichte sale de sí misma como sujeto, se mira como objeto y regresa hacia sí misma como sujeto en un continuo ejercicio autorreflexivo en la autoconstitución de la identidad. Para Hegel la autoconciencia es un proceso que se articula mediante la relación con los otros, y en esto radica su eticidad. La dialéctica para Hegel pone por objeto al otro a través del cual la conciencia se constituye en sujeto. La dialéctica sujeto-objeto es el modo de posibilidad de la constitución de la identidad personal para Hegel; la reducción

del uno al otro, del sujeto al objeto o del objeto al sujeto reproduce las posturas reduccionistas de la identidad pre-social que Hegel rechaza. Sin una concepción dialéctica de la subjetividad se mantienen las contradicciones propias del modelo kantiano sobre los dualismos sujeto formal-sujeto empírico, mundo fenoménico-mundo inteligible, determinación-libertad (cf. Hegel, 2001, 79). Ahora: "el *yo* es *nosotros* y el *nosotros* el *yo*" (Hegel, 1966, 113). Yo soy el reflejo del otro, o yo me reconozco en el otro. Este reflejo, o este reconocimiento, es producto de mi misma negación: me niego, salgo de mí, me enajeno poniendo mi vista en el otro. Esta negación vuelve a mí, y me afirma, y así me percató de mi propia conciencia, de mi existencia histórica, pues mi existencia es el reflejo de lo otro y de los otros, que son en un tiempo, en un lugar, en una cultura, en un contexto histórico. La identidad es una conciencia individual que se reconoce en la conciencia colectiva. "Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro" (Hegel, 1966, 108). La actividad dialéctica es el proceso continuo que nos afirma en la negación y nos niega en la afirmación como determinaciones históricas. La alteridad de la que parte la constitución de la conciencia en autoconciencia de Hegel, se aleja por completo de la subjetividad constituida en la soledad de la autorreflexión y sumergida en los presupuestos de Descartes, Kant, Leibniz, Schelling y Fichte. La figura del otro es la condición de posibilidad del orden ético-político que se establece desde la negatividad. La libertad para Hegel es posible por la negatividad en el proceso dialéctico. La autoconciencia es libre, pero no en el sentido de la libertad de los dualismos. La libertad es posible únicamente si es atribuida a otros. En el proceso dialéctico de la autoconciencia a través del reconocimiento, mi identidad se reconoce a través del otro, pero ese otro tiene que ser libre porque si no lo es no me puedo afirmar a través de él, ya que no puedo reconocerme a través de alguien inferior. Solo entre iguales, entre seres libres es posible la dinámica del reconocimiento. A través del reconocimiento es que se pueden abordar los conflictos que surgen de las relaciones situadas en el *ethos* de una comunidad (cf. Hegel, 1979, 27-58).

El problema del reconocimiento expresa la exigencia de abandonar el ámbito de la eticidad natural (la familia) hacia la sociedad civil para alcanzar el Estado, que es donde las relaciones intersubjetivas ya no se encuentran regidas por los principios de la amistad representada por el amor y la familia como primera esfera de reconocimiento. Se trata de

un proceso en el cual la subjetividad alcanza el estatus de *persona* y posteriormente el de *ciudadano*. Pero antes de alcanzar ese estatus, Hegel muestra que la subjetividad se enfrenta al mundo considerado como lugar donde se satisfacen las necesidades propias de la existencia material a través del trabajo, y la transformación de lo natural en lo propio (cf. Habermas, 1984, 11-53). La subjetividad es concebida como un agente que por medio de su trabajo busca superar la negatividad, su no ser reconocido, negando lo otro de sí (la naturaleza) para afirmarse a sí misma. “Lo negativo consiste así en el no-reconocimiento de la propiedad, en la supresión de ella” (Hegel, 1992, 132). En este proceso de apropiarse de lo natural por medio del trabajo se introduce la figura del otro en el horizonte de la transformación de lo natural como posesión y afirmación de la identidad del yo; la naturaleza es lo otro que debe ser negado para que la subjetividad se afirme.

Son pues tres estadios en los que la autoconciencia alcanza el estatus de *persona* y después – en el Estado – el de *ciudadano*: El primer estadio es la familia que conforma la expresión básica del reconocimiento pues se da desde el suelo fundamental de la eticidad natural donde la dominación todavía no aparece como una dinámica presente en las relaciones intersubjetivas expresadas por el derecho. El amor expresa la vida ética en su carácter inmediato e íntimo (cf. Williams, 1992, 86). “Lo otro es, pues, para mí, es decir, se sabe en mí. Es sólo ser-para-otro, es decir: está fuera de sí. Este conocer es el *amor*” (Hegel, 2008, 172). El segundo estadio es el derecho, instancia de la razón práctica. El derecho se alcanza en la sociedad civil. Es el modo en que los individuos se representan unos a otros como voluntades que aspiran a una interacción enfocada en la instauración y la ampliación de pretensiones normativas. En la búsqueda de la apropiación del objeto por medio del trabajo, los individuos se enfrentan unos a otros en una lucha por satisfacer sus necesidades; pero no sólo logran así superar su negatividad por medio de la posesión del objeto que les provee del reconocimiento buscado, sino que en esta búsqueda el otro aparece ya revistiendo un sentido ético.

El derecho es la *referencia* a otro de la persona en su conducta, el elemento general de su ser libre, o la determinación, limitación de su libertad vacía. No es cosa que yo me invente esta referencia o limitación, para luego aducirla, sólo el objeto mismo genera derecho, es decir la referencia *que reconoce*. En el acto de reconocer el sí mismo deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el sí mismo alcanza la dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata (Hegel, 2008, 176).

La posesión del objeto se desea para alcanzar el reconocimiento del otro. No es que se necesite el objeto en sí mismo, se necesita saberse en el otro a través del objeto. El sujeto de derecho tiene una existencia mediada por la posesión del objeto que le añade un valor, un respeto, un estatus moral y lo torna en una figura jurídica. El no poder acceder al objeto deriva en exclusión. La exclusión puede derivar en delito en la medida en que la apropiación del objeto se realiza sin tomar en cuenta el hecho de su ser-para-otro por medio del trabajo. El delito es un modo ilegítimo de obtener el objeto, ya que no se trabaja por él. El reconocimiento que provee ese objeto obtenido ilegítimamente queda maculado en delito. La limitación de apropiación se establece por la aceptación de la propiedad a través del *contrato*. Con el *contrato* la subjetividad *enajena* su voluntad a la de los demás. Apropiarme de lo que no es mío es así un delito, pues con ello violento la voluntad del otro. "Ahora intuyo, mi estado de reconocimiento como existencia y mi voluntad es este valer ante los otros" (Hegel, 2008, 186). Por ello afirma: "mi voluntad sólo *existe* reconocida [...] Por tanto la persona, el puro ser-para-sí, no es respetada como voluntad singular cuando se separa de la voluntad común, sino sólo como voluntad común: me veo obligado a ser persona" (Hegel, 2008, 188).

La relación que se establece entre los individuos en el ámbito de la eticidad natural y del derecho, implican una forma de reconocimiento social pero no político. El reconocimiento político se alcanza en el tercer estadio, cuando se alcanza el estatus de *ciudadano*, en el Estado. "La acumulación de la posesión" (Hegel, 1992, 191), introduce la desigualdad en la posesión de la cosa, desigualdad expresada en la riqueza de unos y en la pobreza de otros. "Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, en resentimiento y odio" (Hegel, 2008, 198). En su *Sistema de la eticidad* afirma Hegel: "esta desigualdad necesaria [...] produce una relación de dominación (Hegel, 1992, 191). La lucha por el reconocimiento tiene como fin la supresión de esta relación de dominación; se encamina a establecer un vínculo intersubjetivo normativamente definido en el cual la dominación se limite y no se constituya en una dinámica en la que se atente contra las necesidades, tanto en un orden material como simbólico: la estima, la confianza, el respeto de los otros (cf. Bordieu, 1997). En la relación de dominación que se produce por las relaciones conflictivas que surgen de la lucha por la apropiación, "el lugar absoluto del pueblo, la ética, ha desaparecido, y el pueblo se encuentra disociado" (Hegel, 1992, 192).

Únicamente con la introducción del sistema del derecho como expresión objetiva de la lucha por el reconocimiento, la incisión que produce la desigualdad económica puede volver a su integridad ética al orden social.

La relación dialéctica se da entre la parte (el individuo) y el todo (la comunidad). La reconciliación entre el momento de la particularidad propio de la eticidad natural, y el de la generalidad expresada por el derecho, lleva a la supresión de ambos en la universalidad del Estado como sustancia del pueblo. Se debe enfatizar que es el Hegel del periodo de Jena el que se alejó de los presupuestos trascendentalistas de la identidad, y con esa postura nos quedamos aquí, no abordando la lucha por el reconocimiento como parte del proceso del absoluto que recae nuevamente en una trascendentalización del sujeto, justamente de lo que se busca prescindir en una teoría moral. Lo relevante aquí, es pues, el sujeto moral histórico cuya identidad se constituye en la relación con los otros. La verdad de la autoconciencia es saberse en el otro. La identidad personal es una identidad moral intersubjetiva.

Mi identidad es de algún modo lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de este término. Mi identidad es "lo que yo soy". Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad. Pero "identificarme" de este modo es situarme en un campo social. Mi documento de identidad proporciona mi nombre, y acaso mi origen, o mi número de seguridad social. Eso me sitúa en una familia, en una región [...] Mi identidad me sitúa en el paisaje moral; entre todas las posiciones posibles, me otorga una. Me coloca en un lugar, antes que en un no lugar espantoso e invivible (Taylor, 1996, 11).

De las llamadas "actualizaciones" (Ricoeur, 2006, 237-276) o posturas de la posmodernidad de la teoría del reconocimiento de Hegel, la de Axel Honneth es la que abordaré aquí.

Siguiendo a Hegel en sus escritos de Jena y a G.H. Mead, el autor entiende que "la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco" (Honneth, 1997, 114) en el que los sujetos se conciben a sí mismos a partir de la perspectiva normativa de aquellos con quienes interactúan (Gorriti, 2015, 31).

Honneth recupera los tres estadios del proceso del reconocimiento de Hegel –eticidad natural, sociedad civil y Estado–, y a cada uno impone ciertas categorías que representan formas concretas de reconocimiento y su antítesis correspondiente expresada en formas de menosprecio o no reconocimiento, generando en el sujeto cierta identidad que

condicionará su capacidad de actuar en el ámbito intersubjetivo, según sus experiencias en cada estadio.

El hecho de que en general los sujetos sean vulnerables en sus relaciones entre sí, se deriva de las circunstancias de que sólo están en condiciones de construir y probar una autorreferencia (*Selbstbeziehung*) positiva con ayuda de las reacciones aprobatorias o afirmativas de otros sujetos. Sin la referencia a estas condiciones intersubjetivas, no se explica por qué una persona en general es perjudicada cuando mediante determinadas acciones, expresiones o circunstancias se destruye un aspecto específico de su comprensión misma (Honneth, 1996, 10).

Si la interacción social es negativa se producen “heridas morales”. La injusticia se define como aquello que “destruye el presupuesto constitutivo de la capacidad de actuar” (Honneth, 1996, 5).

Las respuestas que Hegel encontró a estas complejas preguntas durante la elaboración de su primer bosquejo de sistema (Hegel, *System der Sittlichkeit, Real Philosophie*) constituyen el núcleo de su modelo de una ‘lucha por el reconocimiento’. En éste se afirma que el desarrollo ético se efectúa a lo largo de una progresión de tres modelos de reconocimiento, cada vez más exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad (Honneth, 1996, 8).

El estadio de la eticidad natural que concierne a las interacciones dentro de la familia corresponde al ámbito de la dedicación emocional cuya dimensión de personalidad refiere un individuo necesitado. El individuo necesita del afecto de los otros. Este estadio involucra ciertos modos de reconocimiento: relaciones primarias (amor y amistad); y, de no reconocimiento: maltrato, violación a la integridad física. La autorrelación práctica, o relación práctica del sujeto consigo mismo se expresa en la autoconfianza. Sus experiencias en la obtención de modos positivos de reconocimiento, o negativos en el no reconocimiento determinarán el grado de confianza que tendrá en sí mismo y que reflejará en su identidad. El estadio del derecho en la esfera de la sociedad civil corresponde a la atención cognitiva, y su dimensión de personalidad es la de un individuo responsable y moral, portador de derechos y obligaciones. Sus modos de reconocimiento refieren las relaciones de derecho. Y las formas de menosprecio contrarias al derecho son la desposesión de derechos y la exclusión social. La autorrelación práctica se expresa en el autorespeto. El estadio en el que se alcanza el estatus de *ciudadano* es el Estado,

corresponde a la valoración social. Su dimensión de personalidad atañe a las cualidades y capacidades. El individuo es valorado por ellas mediante la solidaridad como modo de reconocimiento. Las formas de menosprecio contrarias a la solidaridad son la indignidad e injuria. La autorrelación práctica señala la autoestima.

La identidad personal y la capacidad de actuar en interacción con otros sujetos, están determinadas por el grado de reconocimiento y menosprecio en las distintas esferas.

Para llegar a una autorrelación lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimientos tales como la vergüenza o la cólera. Por ello la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social (Honneth, 1997, 165-167).

Honneth considera que el reconocimiento es una instancia positiva para el logro de una identidad lograda sin perjuicio. Esta instancia traspasa al plano social. El reconocimiento, para Honneth, como lo fue para Hegel, es siempre un modo positivo de una identidad lograda, sin menoscabo; y, conforma interacciones sociales óptimas. Para Honneth, la búsqueda de un reconocimiento no conseguido, expresado en diversas formas de menosprecio, es motivo para el desarrollo moral positivo en las sociedades, en tanto que busca interacciones recíprocas. La injusticia, expresada en las “heridas morales” representa una especie de mecanismo para promover un reconocimiento más amplio que llegue a todas las esferas normativas, pues el individuo y los grupos sociales buscan reivindicar su identidad herida reestableciéndola en su integridad psíquica a través de la adquisición de los modos de reconocimiento necesarios y correspondientes en su antítesis a los modos de no reconocimiento infringidos. Los individuos y grupos sociales esperan ser reconocidos de cierto modo por los otros, porque suponen un acuerdo tácito, y el no conseguir sus expectativas normativas que envuelven ese acuerdo les produce “heridas morales”.

Quien se ve perjudicado en esta última situación la vive como una lesión en su “ideal de ego” —es decir, el modelo de persona a la que el sujeto aspira a ser en términos normativos— y, sumado al sentimiento de indignación, muchas veces puede verse paralizado por la vergüenza social que este conflicto trae aparejado. El autor dirá en este caso que “el sujeto que resulta humillado por una sensación de falta del propio

valor debido a que los sujetos con los que se interrelaciona violan normas morales cuyo cumplimiento ha permitido considerarle como la persona que él, de acuerdo con sus ideales del yo, desea ser [...] A causa de la experiencia de un desprecio de sus pretensiones como un Yo, sencillamente ya no es capaz de seguir actuando (Abril, 2011, 18).

Por el lado del infractor se genera el sentimiento de culpa al menoscabar la identidad del agraviado mediante el no reconocimiento expresado en las diversas formas de menosprecio. La vergüenza (del agraviado), y la culpa (del infractor) son dos modos de vergüenza social que tienen la función de reestablecer las interacciones recíprocas.

Es interesante mencionar aquí que para Honneth la vergüenza social en cualquiera de estas dos formas cumple una función cognitiva o epistemológica. Sirve como "índice" o "indicador" de las causas o patologías sociales que las propician y que en definitiva constituyen situaciones de desprecio y exclusión. En este sentido, la presencia extendida de estos sentimientos da cuenta de formas de desarrollo social "desacertado" y de factores estructurales que están a la base de las prácticas de menosprecio. Asimismo, los sentimientos negativos tienen un "potencial cognitivo" en el sujeto en la medida en que consisten en una expresión de sufrimiento que apunta a una situación externa en la que se niega reconocimiento. Es decir, que permite que "se patentice también cognitivamente al sujeto afectado por la injusticia que se le infligió". Llegado a este punto se puede explicitar lo que sea, quizá, la tesis más fuerte que Honneth propone respecto a esta temática. Para él los sentimientos negativos operan no sólo como índices cognitivos, sino, principalmente, como impulsos motivacionales de la lucha y la resistencia social (Abril, 2011, 18-19).

Los modos de no reconocimiento legitiman las situaciones de injusticia, lo que da pie a la búsqueda de la reivindicación moral del individuo y/o de la sociedad siempre y cuando no se vea paralizada su capacidad de actuar a consecuencia de los mismos agravios morales. El reconocimiento para Honneth tiene una función reparadora, y en esto radica el carácter *inocente* que defiende de la actividad reconociente.

La crítica de Althusser sobre el carácter positivo del reconocimiento que Honneth defiende como reivindicativo y crítico en tanto que da paso a un desarrollo socio-moral al poner en tela de juicio las situaciones de injusticia e intentar subsanarlas, consiste en que tales formas de reconocimiento anheladas y perseguidas por los agraviados, son en realidad formas de dominación que reproducen un orden social en el que prevalece la desigualdad (cf. Althusser, 1988). Según esto, estamos manipulados para desear y buscar el reconocimiento de los otros mediante los aparatos institucionales a los que accedemos, desde la familia, la escuela, la iglesia, y toda otra institución que nos instruye para desear

y adquirir comportamientos, formas de vida, estereotipos, gustos y habilidades que satisfagan nuestra necesidad de ser reconocidos mediante su adquisición, puesto que en ellos se representa una identidad ideal que es necesario alcanzar para estar adaptados socialmente. Estos modos de reconocimiento buscados son en realidad ideologías impuestas para la conveniencia de unos pocos privilegiados. La idea de que la constitución del sujeto o subjetivación (*assujétissement*) se da en la sumisión es defendida por Althusser (cf. Gorriti, 2015, 32-33). A través del llamado —*interpelación*— de los aparatos institucionales, Althusser considera que el individuo se subordina en la *sujeción* a la ideología expresada en las reglas que estos aparatos imponen. Así, la *ideología* se acepta voluntaria y sumisamente.

Su teoría de la interpelación relata el modo en que el sujeto se constituye en una subordinación fundacional al poder que, se podría decir, lo llama a la existencia. No hay, para el filósofo francés, individuo que no haya sido interpelado como sujeto por la ideología, que no se haya conformado como tal en el gesto de volverse a su llamado. Es decir, el individuo es siempre-ya sujeto. Sin embargo, esa interpelación no debe pensarse como un acto único e inicial que automáticamente constituye al sujeto: se trata, más bien, como señala el autor, de la reiteración ininterrumpida de ciertos rituales sociales regulados por los aparatos ideológicos del Estado. Son éstos los que imponen las evidencias que los sujetos encarnan en sus actuaciones y repiten constantemente, a modo de garantizar la reproducción de las relaciones sociales existentes (Gorriti, 2015, 39).

Honneth no acepta este modo negativo de reconocimiento, ya que la enajenación ideológica no ofrece una construcción de la identidad integral, pues es una forma de menosprecio calculado, y en la sumisión no puede haber una actitud crítica hacia las situaciones de injusticia que promuevan una mejora socio-moral; esto, no significa que Honneth no admita la existencia de modos de manipulación ideológica para reproducir el orden social dominante, los cuales serían ilegítimos por no tratarse de formas de reconocimiento reparadoras de una identidad perjudicada.

Como señala Honneth, no es muy difícil analizar retrospectivamente formas históricas de este reconocimiento espurio: algunos de los ejemplos que da son la exaltación de las virtudes del buen esclavo con el fin de sostener el modelo de la esclavitud; el elogio de la figura de la buena madre ama de casa para mantener la división del trabajo que relega a las mujeres al trabajo doméstico; y la glorificación del heroísmo a modo de conseguir hombres que se alistaran para ir a la guerra (Gorriti, 2015, 34).

Pero, ¿cómo saber cuáles son formas legítimas de reconocimiento y cuáles son ideológicas? Para Althusser toda forma de reconocimiento es ideológica. Pero Honneth no deja en claro cuáles formas de reconocimiento son legítimas y cuáles no. Honneth confía en el progreso socio-moral fundamentado en la dinámica del reconocimiento como modo crítico del desequilibrio en la interacción arbitraria. En tanto que la sociedad evolucione llevará el reconocimiento a mayores instancias intersubjetivas ampliando el nivel normativo de las relaciones de reconocimiento al revalorar cualidades antes ignoradas. La confianza en el progreso socio-moral de Honneth resta importancia a las ideologías como factores de rezago socio-moral. Finalmente la sociedad progresará en la dinámica de la lucha por el reconocimiento, y las distintas formas de reconocimiento, si fueran consideradas como ideologías, pueden en último caso no serlo, no servir a la dominación, ya que pueden ser parte del progreso socio-moral a largo plazo al afianzar eventualmente identidades sin menoscabo (cf. Honneth, 2006). Esta postura implica una confianza en la razón al modo *ilustrado*.

Apel fue uno de los primeros en advertir el peligro de decisionismo que implicaba el reconocimiento expreso por parte de Lorenzen de un "acto de fe en la razón" mediante el que se aceptaban los principios que justificaban las normas morales y que no podían, a su vez, ser justificados. Y añadía que tal resto decisionista era innecesario, ya que tanto Lorenzen como Schwemmer habían mostrado que al participar en la praxis dialógica de la comunicación era posible "entender" el principio moral mismo a través de la reconstrucción colectiva de la razón práctica. Por tanto, el "acto de fe en la razón" sólo cabe entenderlo como una "ratificación voluntaria" de tal aceptación, pero que, como tal, carece de todo resto de irracionalidad. Ello es más llamativo en Schwemmer, quien se proponía justamente un replanteamiento más reflexivo del proceso reconstructivo exento de toda arbitrariedad (Rubio Carracedo, 1988, 120-121).

La fe en la razón como guía fiable y definitiva del desarrollo moral ya había sido evidenciada por Apel –en una crítica al constructivismo de la Escuela de Erlangen– como un riesgo de incurrir en juicios arbitrarios en la moralidad. Esta postura se asume en la idea de que los valores ya están ahí para ser descubiertos eventualmente, si se participa de cierta disposición comunicativa, y aún en la variedad de contraposiciones intersubjetivas, ciertas formas de razonamiento prevalecen y pueden universalizarse, según esto.

Judith Butler, del mismo modo que Althusser, cuestiona el potencial crítico de la categoría hegeliana del reconocimiento que Honneth defiende. La formación del sujeto,

para Butler, es posible justamente por la subordinación al poder en la *ideología* que se expresa en los aparatos institucionales. El sujeto se funda en el poder, constituye su identidad en la asimilación de la normatividad social, y la conserva en su continua asunción. El sujeto se alimenta de la normatividad social para reproducir su existencia inmanentemente socio-lingüística, es por eso que le resulta inminente adherirse a la *ideología*, puesto que esta le promete identidad. La adhesión a las prácticas normativas no sólo conforma la identidad del sujeto en la sujeción a las mismas, también define los parámetros de referencia de los modos de reconocimiento y de las cualidades a reconocer. La existencia humana es una existencia social que necesita ser reconocida, ese reconocimiento se expresa en actitudes y modos de ser adecuados a las prácticas normativas insertas en un contexto socio-cultural e histórico. Si el sujeto es llamado a la existencia, o interpelado a través de los aparatos institucionales que rigen su comportamiento, modos convencionales de reconocer y sobre todo sus deseos, ¿qué actitud crítica hacia el orden social desigual puede gestarse en una identidad fundada y reproducida en un ámbito en el que la enajenación ideológica constituye su horizonte normativo? Butler intenta rescatar el carácter crítico del sujeto mediante la estética del yo como una desujeción ontológica. Señala pues que cada individuo responde de distinto modo a la imposición ideológica; y aquéllos modos en los que el sujeto en sus actitudes y formas de ser en general reflejan una disconformidad con el orden social por no cuadrarse del todo a sus términos, son una expresión crítica que puede ser reivindicativa de la identidad y del mismo orden social y que bien puede lograr nuevas formas de reconocimiento.

De manera que, en lugar de obligarle a actuar de cierta manera, participa en la formación de un tipo de acción que se da dentro de sus términos; incita un tipo de respuesta contingente que bien puede hacer evidentes los límites mismos de ese régimen de poder. Una respuesta de este tipo, que interroga el ordenamiento en el que emerge, plantea una forma de crítica que “no se dirige meramente a una práctica social dada o a un horizonte de inteligibilidad determinado dentro del cual aparecen las prácticas y las instituciones”; también supone que el sujeto mismo queda en entredicho para sí, que su propia base ontológica es desnaturalizada (Gorriti, 2015, 41-42).

Todos estamos sujetos a las prácticas normativas de la sociedad, en un contexto y en un momento histórico, pero la asunción individual de la *ideología* de los aparatos

institucionales del Estado y los modos de reconocimiento que delimita, tiene una recepción propia en cada individuo. Aunque el individuo en su identidad social, marque los límites de su asimilación a la normatividad, como apunta Butler, y no sea posible ceñirse estrictamente a los modelos de ser impuestos institucionalmente (cf. Gorriti, 2015, 44-45), pues el sometimiento a las prácticas normativas no es absoluto, ese rango de desujeción no garantiza una forma crítica de identidad, pues el sujeto desujeto puede simplemente estar inconforme por no ser capaz de adherirse a los estándares normativos, y no porque desee que la sociedad se adapte a su desujeción. Aunque sin duda el sujeto desea para sí una forma de reconocimiento ideológica.

Según Butler es en la divergencia a las prácticas normativas, como una especie de insubordinación rectora, en que se accede al sentido crítico; al poner en peligro su naturaleza ontológicamente social, el sujeto establece las condiciones de aceptación y de rechazo de la normatividad. La desnaturalización ontológica que señala Butler indica el rechazo a la reducción del sujeto a una constitución únicamente contextuada y moldeada tal cual en los términos normativos. Esto supone que hay algo más en la constitución personal sumado a su conformación intersubjetiva. El grado de desadaptación social es el grado de desujeción, de diagnosis social, de actividad crítica y de libertad en la independencia de las instituciones impuestas, según esto. Ese grado que excede a las instituciones es lo que sobrepone al sujeto a las causas de la determinación ideológica, como Kant sobrepone al sujeto trascendental a las causas de la determinación natural. En el entendido de que toda desnaturalización de la moral apela a presupuestos dualistas que reducen al individuo y su libertad a un ámbito inmaterial o trascendental, considero que la postura de Butler yerra al suponer que la actitud crítica se desvincula de la *ideología*, es decir, que de la actividad crítica emerge una identidad al margen de las instancias institucionales que la definen y en sus términos normativos; esta postura es sospechosamente dualista. Es imposible no asumirse en la normatividad ideológica aunque sea para su rechazo, porque toda forma de expresión es ideológica puesto que se constituye en la Institución.

La Institución nace de la facultad humana de atribuir funciones de estatus a toda entidad posible. La función está inscrita en una valoración teleológica, y por ende significativa. La actividad de atribuir funciones de estatus ha hecho posible la implementación del lenguaje como institución y se origina en la forma lógica de la

Declaración: "X se considera como Y en (el contexto) C" (Searle, 2001, 113), la Declaración es el modo de posibilidad de la creación institucional. Cuando un agente hace una Declaración, "está intentando causar algo que sea el caso representándolo como siendo el caso" (Searle, 1992, 180). El componente normativo implícito en la función de *status* es justamente la valoración funcional "X se considera como Y en (el contexto) C". Ese "X se considera como Y en (el contexto) C" ya expresa una valoración, pues es un "X vale Y en (la situación) C". "La pista según la cual hay un componente normativo en la idea de *función* es que, una vez que hemos descrito alguna cosa en términos de función podemos introducir un vocabulario normativo" (Searle, 2014, 91). La normatividad es el aspecto valorativo, y tiene su modo de posibilidad en el aparato biológico de las emociones como un mecanismo homeostático de regulación de los organismos complejos cuyo rango abarca del placer al displacer. No solo añadimos funciones de estatus a las entidades, también añadimos un valor emotivo, una emoción, pues el significado no sólo significa, también se siente en la relación con experiencias previas y con el sentir comunitario. La comunicación humana es simbólica y no hay manera de comunicarnos prescindiendo de los términos que la normatividad social impone en la Institución lingüística. Las formas de rechazo hacia la normatividad social son no reconocidas en el reconocimiento ideológico, porque toda forma de reconocimiento es ideológica, y toda forma de no reconocimiento también lo es. Pero esta ideología no es impuesta por un *Señor*. No hay una mente maestra que mueva los hilos para que las relaciones de dominación se perpetúen. Los más privilegiados son presa también de la misma *ideología* tanto como los menos privilegiados. Se requiere la intencionalidad colectiva para perpetuar la Institución.

La asignación colectiva de funciones de estatus y sobre todo su reconocimiento y aceptación continuados a lo largo de prolongados períodos de tiempo puede crear y mantener una realidad de gobiernos, dinero, estados-nación, idiomas, posesión de propiedad privada, universidades, partidos políticos y mil instituciones semejantes que pueden considerarse tan objetivas epistémicamente como la geología y una parte tan permanente de nuestro paisaje como las formaciones rocosas. Sin embargo, con la denegación de la aceptación colectiva, tales instituciones pueden derrumbarse súbitamente, como atestigua el sorprendente derrumbamiento del imperio soviético en cuestión de meses a partir del *annus mirabilis* de 1989 (Searle, 2001, 120).

Las prácticas de reconocimiento son aprendizajes sociales, al igual que las cualidades reconocidas. En esto coinciden Honneth y Butler. La distinción es que para Honneth los

valores ya están ahí para ser descubiertos y reconocidos eventualmente, conforme se despliegue el progreso socio-moral en la ampliación de las instancias normativas; esto sugiere una posición que tácitamente se adhiere a un objetivismo de los valores. Para Butler, los valores están siendo conformados en la dinámica intersubjetiva; es por la necesidad de ser reconocido que el sujeto intenta adherirse a los estándares valorativos del momento y del contexto socio-cultural en que se encuentra inserto y que corresponden a la *ideología* que reproduce las relaciones de dominación, “porque prefiere ser en el sometimiento, que no ser en absoluto” (Gorriti, 2015, 41). Puesto que la *ideología* está sujeta al cambio, los valores normativos que provee también lo están. La estructura de una sociedad se constituye por normas que dependen del contexto.

Al fin y al cabo las normas no son sino “las expectativas de comportamiento generalizadas en la dimensión temporal, en lo social y en la de contenido”, que componen la estructura básica de la sociedad, y la supervivencia de esa sociedad reclama el cumplimiento generalizado de las normas (Cortina, 2012, 117).

Para Honneth, aun habiendo valores objetivos en espera de ser descubiertos y reconocidos en la ampliación normativa de un eventual *progreso* socio-moral, estos valores serán develados, asumidos y reconocidos en la forma en que el ámbito intersubjetivo del contexto socio-cultural e histórico lo patentice. Estas posiciones *posmodernas* se encuentran constreñidas en un relativismo moral que hace inconmensurable e igualmente legítima toda práctica normativa de las sociedades, por lo que no ofrecen los criterios suficientes para lograr una ética fundamentada en presupuestos universales. Para estas posturas, la realidad, y toda valoración sobre ella no puede ser conocida en su objetividad e independencia, pues es siempre subjetiva, dependiente de los sujetos históricos y contextualizados. Esto representa una dificultad que sólo puede zanjarse considerando que los criterios valorativos que la intersubjetividad provee no agotan los términos de una moral con pretensiones de universalidad, pretensiones que por otro lado se deben establecer para evitar juicios morales arbitrarios contrapuestos en toda su magnitud a todo propósito de justicia y entendimiento multicultural.

De acuerdo con las posturas relativistas, Alasdair McIntyre defiende la inconmensurabilidad de los presupuestos morales en las distintas culturas ya que cada uno emplea algún concepto normativo o evaluativo completamente diferente de los

demás, y no hay posibilidad de deslegitimarlo (cf. McIntyre, 1987). Por otro lado, Mackie señala que la moral descansa sobre imperativos hipotéticos no universalizables, y la coincidencia valorativa entre individuos y comunidades que comparten prácticas normativas similares también motiva “demandas sociales” acordes, lo cual nos lleva a creer que los juicios morales tienen un carácter prescriptivo que pueden señalarse como categóricos. Según esto, la pretensión de objetividad en teoría moral descansa en una *teoría del error* sin sustento ontológico.

Mackie rechaza el modo en que el objetivismo soluciona la pregunta respecto de qué es lo bueno moralmente. Sostiene que el objetivismo fracasa cuando cree que puede dar respuesta a la pregunta abierta diciendo que existiría algo así como el “punto de vista del universo”, el cual abarcaría el universo de las condiciones o requisitos relevantes, de modo que lo bueno desde tal punto de vista sería lo bueno universalmente. Mackie niega que pueda haber un punto de vista inclusivo de todos los puntos de vista y concluye en que “la afirmación aparentemente reconfortante de que un mal menor es un bien universal lleva a la menos reconfortante reflexión de que el bien universal sería, sin embargo, un mal menor” (Álvarez, 2002, 54).

Las posturas relativistas conducen a un peligroso escepticismo sobre la moralidad que no tiene ningún anclaje normativo pues sus fundamentos se alejan de las pretensiones de universalidad, pretensiones tales que hacen de los juicios morales, juicios morales. El problema es hallar las condiciones prácticas de objetividad que le hagan justicia a la teoría ética aun atendiendo a las determinaciones intersubjetivas y a sus modos de reconocimiento. La objetividad en el relativismo moral, según Harman, puede salvarse apelando a la normatividad compartida dentro de un sistema moral convencional, o perímetro moral, en un contexto, tiempo y espacio determinado, pues según esto, los juicios morales no tienen vigencia. Fuera de esos límites no es posible la objetividad (cf. Álvarez, 2002, 76). Según esto, no deberíamos intentar juzgar las prácticas de lapidación y violencia en general hacia las mujeres en los países Orientales, o el uso y explotación de niños para trabajar en diversos países, pues es algo que simplemente no podemos entender porque partimos de presupuestos normativos diferentes, *subjetivos*, aunque igual de legítimos y *respetables* que la pena de muerte en Norteamérica, o que el uso de marihuana en Portugal. Y, de acuerdo con esto, los derechos humanos simplemente no tienen fundamento pues no se puede universalizar ningún postulado moral, ni en defensa de la vida.

Afirmar en el siglo XXI que la ética debe ser universal es una obviedad. Hacer de *enfant terrible* a estas alturas de la historia pretendiendo defender el relativismo no deja de ser una postura de salón, por muy extendida que esté, que se esfuma en cuanto se habla en serio, porque la cultura de los derechos humanos universales ha calado demasiado hondo como para que estemos dispuestos a apearnos de ella. Nadie se atreve a declarar en serio que haya seres humanos sin derecho a la vida, a la libertad y a la dignidad, aunque se discuta acaloradamente sobre qué es un ser humano y cuándo empieza a serlo, y aunque exista un abismo entre las declaraciones y las realizaciones. Nadie está dispuesto a reconocer en serio que tal vez él y los suyos carecen de derechos. El relativismo es insostenible en la práctica y en la teoría (Cortina, 2012, 54).

Las posturas relativistas de la moral sólo pueden universalizar la inconmensurabilidad y legitimidad de toda práctica normativa, es decir, sólo son capaces de universalizar la arbitrariedad. Pero la arbitrariedad no sólo de comunidades que comparten prácticas normativas, también la arbitrariedad de los juicios morales de cada individuo. Fishkin propone una paradoja a la que se enfrentan los subjetivistas de la moralidad:

Para referirse al problema —metaético— al que se enfrenta el relativista moral, James Fishkin habla del *dilema del subjetivista*, que debe elegir entre admitir que sus juicios de valor tienen la pretensión arbitraria de ser impuestos a otros, o admitir el dudoso carácter moral de unos juicios de valor sin pretensión prescriptiva universal. Tal dilema puede expresarse también en la siguiente paradoja: si el subjetivista lleva hasta las últimas consecuencias la afirmación de que los juicios morales son equivalentes a las preferencias subjetivas de cada individuo, entonces debe renunciar a la pretensión de imponer sus pautas morales —preferencias— a otros; pero si renuncia a juzgar a los demás conforme a sus pautas morales —preferencias—, entonces dichas pautas pierden las condiciones de prescriptividad y universalidad y dejan de ser pautas morales (Álvarez, 2002, 70).

Sin embargo, si el relativismo es *inmoral*, y si es que hay presupuestos universales en la moral como pretenden las posturas objetivistas ¿por qué no son evidentes? La objetividad que se pretende como fundamento deontológico es una objetividad alejada de los presupuestos descriptivos que se ciñen a una explicación naturalista. Esta objetividad perseguida es una objetividad normativa, más que ontológica.

Thomas Nagel, realista moral en busca de la objetividad, señala los malentendidos más frecuentes del realismo cuando intenta darle sustento objetivo a la moral, pues la objetividad que se busca debe ser pertinente para tal efecto, y estos malentendidos representan las inconsistencias que es necesario evitar:

a) el prejuicio ontologista ejemplificado por Mackie: si los valores son reales, han de ser ontológicos. Pero decir que cierto valor o razón es real o existe es sólo una pretensión normativa, no ontológica; b) el prejuicio naturalista, que plantea la justificación moral como una tarea de "descubrimiento" de un orden objetivo y preexistente, esto es, como una pesquisa "desde fuera", cuando es obvio que se trata de una pesquisa "desde dentro"; y c) el prejuicio empirista y descriptivista: si se atiende a las variaciones culturales, a la presión social y a las influencias psicológicas, toda objetividad moral es mera apariencia. Pero este prejuicio tan generalizado es una simple petición de principio en favor del escepticismo, que decide de antemano la imposibilidad de toda objetividad moral. Su única fuerza es la de ponernos en guardia ante el error de adoptar un realismo ingenuo o un objetivismo rotundo (Rubio Carracedo, 1988, 113).

Rubio Carracedo plantea la necesidad de alcanzar el tipo de objetividad apropiado en una ética normativa. Señala dos actitudes típicas en el razonamiento moral: cuando se apela a razones deontológicas, y cuando se apela a razones teleológicas. Las razones deontológicas refieren razones neutrales, imparciales, respecto del agente, se identifican con una ética de convicción. Las razones teleológicas, se identifican con una ética de responsabilidad, su cometido es guiar al fin correcto y dan un peso determinante a factores personales, por lo que apelan a fines individuales sin prescindir de las restricciones que imponen las razones deontológicas (cf. Rubio Carracedo, 1988, 113-114). La adherencia a una u otra postura no hace posible dar fundamento a una teoría moral. Las razones deontológicas rebasan los límites de la esfera de la normatividad social, por lo que no se ajustan a las necesidades intersubjetivas concretas, su naturaleza es ideal, inalcanzable, no práctica. Las razones teleológicas, por otro lado, responden a situaciones concretas que no alcanzan la universalidad, son de naturaleza subjetiva y relativa y no ofrecen una fundamentación última sostenible de sus presupuestos; atienden a razones deontológicas, pero sujetas, y por ende manipulables a la interpretación en las distintas situaciones particulares. Entre razones deontológicas y teleológicas, hay rangos con expectativas de objetividad moral acordes, según Fishkin, quien ha implementado una escala de siete modalidades en la que se advierten las pretensiones de validez moral sobre las que se *sostienen*, con el fin de socavar las posiciones morales que se adhieren al relativismo, es decir, rechaza las razones teleológicas de la moral, pero sin asumirse a las formas más rígidas de objetivismo moral o razones deontológicas. En esta escala, las

posiciones de arriba implican las expectativas de objetividad moral de las posiciones subsecuentes, exceptuando la posición última, que no implica ninguna:

1. Pretensión de que los propios juicios son "*absolutos*", esto es, de que su inviolabilidad es racionalmente incuestionable. (*Absolutismo*. Por ejemplo la teoría kantiana de la moral). Expectativa de objetividad moral: con base racionalmente incuestionable.
2. Pretensión de que los propios juicios son *inviolables*, esto es, de que sería siempre objetivamente malo violarlos. (*Rigorismo*. Por ejemplo, utilitarismo y la teoría rawlsiana de la justicia). Expectativa de objetividad moral: basada en principios que no admitan excepción.
3. Pretensión de que los propios juicios son "*objetivamente válidos*", esto es, de que se aplican consistentemente a todos, en sentido reversible para los casos similares (Alteridad). ("*Objetivismo mínimo*". Admite excepciones. Por ejemplo, intuicionismo). Expectativa de objetividad moral: que proporcione respuesta a todo problema moral.
4. Pretensión de que los propios juicios son "*universalizables*", esto es, se aplican consistentemente a los casos similares. ("*Universalismo subjetivo*"). Expectativa de objetividad moral: que se apoye en razones completamente neutrales.
5. Pretensión de que los propios juicios se aplican "*interpersonalmente*", esto es, en los límites del propio grupo (no son universalizables). (*Relativista*. Las valoraciones dependen del grupo de referencia o de pertenencia, por ejemplo la normatividad compartida de Harman). Expectativa de objetividad moral: que sea consistente con decisiones morales verdaderamente tomadas en conciencia.
6. Pretensión de que los propios juicios se aplican exclusivamente a uno mismo. ("*Personalismo*" o "*Moralidad privada*". Por ejemplo, la postura de McIntyre al criticar la tesis de la universalidad). Expectativa de objetividad moral: que determine la obligación moral con estricta imparcialidad.
7. Pretensión de que los propios juicios son subjetivos, variables, inconsistentes. No hay expectativa de objetividad moral. Se identifica con el escepticismo moral. (cf. Rubio Carracedo, 1988).

Fishkin rechaza las dos primeras pretensiones de validez moral que representan las pretensiones de objetividad más rigurosa y que por la misma rigurosidad son inaccesibles a una aplicación contextuada que se encuentre a disposición de las necesidades intersubjetivas concretas (supliendo no la mayor parte –como en el utilitarismo–, sino todas y cada una de las necesidades intersubjetivas), ya que las sobrepasa en la universalización de sus presupuestos morales y no aterriza a lo específico. Por el contrario, las posturas subjetivistas o del escepticismo moral (o relativistas), cuyas

expectativas de objetividad moral se identifican con una imparcialidad moral estricta, son insuficientes para ofrecer soluciones prácticas a problemas morales porque, como señala Rubio Carracedo, fallan en la “predictibilidad”, es decir, no resisten los contraejemplos, no son funcionales para cualquier caso o para casos problemáticos¹. De las seis expectativas de objetividad moral, la tercera es la más factible según Fishkin porque aunque involucre las expectativas de objetividad subsecuentes y en ellas se implique un subjetivismo moral puede tener un grado mínimo de objetividad que salva del relativismo y escepticismo a la moralidad. Rubio señala que la posición de Fishkin aporta un enfoque descriptivo que corresponde a una posición teórica de la moral, y no normativa como se requiere para conformar una ética práctica.

Pero lo que es indudable es que cada día se comparte más la necesidad de alejarse de los planteamientos cientificistas en la ética para apelar a procedimientos constructivo-dialógicos, mucho más adecuados para la justificación crítica de las propuestas normativas y conducentes, por ende, a una objetividad constructa y socialmente compartida. Como apunta el mismo Habermas, “la racionalidad de la norma” puede comprobarse de modo “inmediato” de acuerdo con “los problemas de justificación, que han de solucionarse discursivamente”, y de modo “mediato” por medio de “los presupuestos institucionales dados para las pretensiones de validez y para una comprobación argumentativa” (Rubio Carracedo, 1988, 118).

Rubio Carracedo defiende una ética de corte constructivo-dialógico desde un enfoque normativo como parte de una “rehabilitación de la razón práctica”, una actualización de la filosofía trascendental de Kant, muy alejada de la ética descriptiva de Fishkin que no se adscribe a ninguno de los estadios de objetividad moral que éste propone. Contrasta su postura con la dialéctica de la escuela de Erlangen, el equilibrio reflexivo de Rawls y la reconstrucción lógico evolutiva en Habermas. De acuerdo con Lorenzen, fundador de la escuela de Erlangen, la razón teórica se sustenta sobre una base normativa. Solo mediante la razón práctica tenemos acceso a la razón teórica, por lo que la razón es práctica-normativa antes de ser teórica. La razón práctica es lo que dota de sentido y justifica los fines de las ciencias sociales. La justificación de los juicios sobre normas en la *construcción*

¹ El subjetivista exige la formulación de un sistema moral que actúe al modo de un “panel de jueces morales perfectos”, capaces de resolver todo tipo de casos que les fueren presentados. Por el contrario, los procedimientos de decisión presentados no sólo difieren entre sí sino que su lógica decisoria lleva a soluciones chocantes y, sobre todo, se han mostrado muy vulnerables a los contraejemplos. En definitiva, no pueden satisfacer las expectativas de objetividad moral que exigen ausencia de excepciones y ausencia de casos de indeterminación (cf. Rubio Carracedo, 1988, 116).

normativa, abandona los presupuestos lógico-formales. El análisis normativo se realiza mediante la deliberación dialógica alejada de un objetivo epistemológico propio de las cuestiones teóricas que también se persiguen mediante la deliberación. La universalización de las normas de acción es posible mediante el compromiso con un lenguaje no deformado. La dialéctica hegeliana, es introducida por Lorenzen para abordar la razón teórica mediante la razón normativa, pero ya en la asunción de un imperativo hipotético proyectado como imperativo categórico al modo kantiano. Esta asunción del imperativo normativo universalizado que precede a la construcción discursiva-intersubjetiva del mismo constituye una crítica de Habermas hacia la Escuela de Erlangen, puesto que la imposición normativa resulta justamente del reconocimiento discursivo, siendo posterior a la misma. Habermas pretende recuperar el sentido lógico-formal para alcanzar la objetividad moral y del que carecía la Escuela de Erlangen. El "saber intuitivo" que Habermas defiende como parámetro de comunicación define las pautas por las que el discurso intersubjetivo se conduce; Habermas considera que la facultad de llegar a un consenso es intuitiva, y en este sentido universal, es decir, que tenemos a nuestra disposición un modo racional de llegar a un entendimiento mutuo y acordar conforme a éste. "Lo esencial para Habermas es un discurso práctico capaz de reinterpretar las convenciones, corregir los autoengaños y de incluir el enjuiciamiento de los propios intereses en el proceso de la formación discursiva de la voluntad" (Rubio Carracedo, 1988,121).

El constructivismo de Rawls se fundamenta sobre los presupuestos básicos de la democracia liberal occidental que concibe al hombre moral como un ser racional, libre e igual. Es sobre estos presupuestos que intenta hacer valer esa democracia *justa* a través de una concepción política, práctica-normativa de la persona, y no metafísica. "La objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que todos podamos aceptar" (Rubio Carracedo, 1988, 122). Esta objetividad es consensual e imparcial, es decir, no atiende intereses y preferencias individuales. La deliberación intersubjetiva es el medio a través del cual se formulan los juicios de valor. El "velo de la ignorancia", que parte del presupuesto de la libertad como una de las posiciones originarias permite la imparcialidad propia de su teoría de la justicia que se funda en una pretensión de universalidad al modo kantiano. La postura de Rawls, se ha concebido como una postura cuasi-realista, cuyo fundamento último reside en el

modelo proyectivista circunscrito en presupuestos relativistas. “Por otro lado, si se admite que el ideal de persona presupuesto por el constructivismo no funciona como valor objetivo sino que es producto de “creencias” asentadas en la comunidad, entonces la construcción de los principios de justicia se basaría en presupuestos relativistas” (Álvarez, 2002, 99).

Como sabemos, la concepción de persona que una teoría moral sostiene es lo que la define. Bayón interpreta la concepción de persona de Rawls como un constructo dependiente de las determinaciones socio-normativas, interpretación que corresponde a una categorización relativista que acoge un escepticismo moral al obstaculizar la objetividad epistémica en la inconmensurabilidad de la diversidad de posturas valorativas. Una crítica contrapuesta, pero igual de incisiva, es la de Sandel, quien objeta la concepción de persona de Rawls desde su adopción del fundamento kantiano de la racionalidad desvinculada.² Álvarez señala que el concepto de persona de Rawls es débil e insuficiente para constituir una teoría moral sólida (cf. Álvarez, 2002, 100-101). La crítica sobre la identidad que sustenta una teoría relativista de la moral, que supuestamente acoge Rawls, requiere presupuestos morales sustantivos, un anclaje formal con contenidos universalizables; y la crítica de Sandel, circunscrita en el comunitarismo, sobre la identidad descontextuada heredada de la concepción atomista de persona, que supuestamente adopta Rawls, ignora las particularidades normativas de cada sociedad en un tiempo y espacio determinado reproduciendo las posturas morales de la identidad ahistórica, pre-social y atomista, las cuales rechazan la intersubjetividad como presupuesto básico de una identidad moral. Habermas también critica la concepción atomista de la identidad personal de la teoría de Rawls, señalando que no supera el trascendentalismo kantiano y que por lo mismo adolece de las mismas críticas que el Hegel de Jena hace a las posturas circunscritas en el yo puntual. Según Rubio Carracedo, el constructivismo kantiano de Rawls intenta rectificar este enfoque, puesto que suplanta

² “Las personas en la posición original rawlsiana son concebidas como agentes capaces de llegar a conclusiones basadas exclusivamente en razones prudenciales ponderadas en condiciones de imparcialidad o, lo que es lo mismo, son capaces de generar principios de validez universal en una situación neutral desde la cual evaluar posibles situaciones contextualmente diversas. Es precisamente ese atributo de agentes ‘descontextualizados’ o desvinculados, sin ataduras —*unencumbered*—, el que les permite pensar en principios válidos universalmente, cualquiera sea la situación en que se encuentren las personas”. Álvarez, 2002, 100.

al yo *noumenal*, puntual, por uno colectivo y cuyas decisiones atienden la intersubjetividad normativa y contextualizada. Esta rectificación refleja una crítica injusta a la postura de Rawls sobre la identidad que a partir de los ochentas dejó claro el giro constructivista que eliminó la posición trascendentalista del yo desvinculado de Kant para dar lugar a un yo colectivo e histórico (cf. Rubio Carracedo, 1988, 124-125).

La ambigüedad de la relación entre lo verdadero y lo razonable en la teoría de Rawls es también otro punto problemático que Habermas señala, quien se adhiere a un principio lógico basado en la intuición para evitar relativismos. Habermas indica que lo "razonable" requiere ser válido o verdadero, y Rawls evita esta relación porque pretende ahorrarse el explicar la cuestión de por qué las visiones del mundo no necesitan ser verdaderas para ser razonables, ya que tendría que negar esto (puesto que asumir que las visiones del mundo pueden ser razonables, pero falsas o inválidas, refiere una contradicción; ya que si son falsas debe ser porque son irracionales, esto supone que sólo hay un punto de vista verdadero y racional, y sería una enorme dificultad determinar cuál es). Por otro lado, la noción de persona libre e igual como estando en la situación originaria para establecer acuerdos normativos requiere fundamentarse en razones que sean universales, según los objetivistas racionalistas, y si no las hay no puede tener fundamento esa concepción de persona. La prescriptividad de lo razonable en Rawls se fundamenta en la creencia de ser razonable, y es de ahí de donde parte su postura sin atender los aspectos intersubjetivos y concretos anteriores que tiene consigo la normatividad social y que le dan sustento a la misma creencia de ser razonable. El principio de imparcialidad no reivindica el utilitarismo clásico como una teoría de la justicia descriptiva, como Rawls pretende porque su funcionalidad –y prescriptividad– dependería, según Rawls, de que los principios de justicia fueran implementados por individuos que encarnen "altruistas perfectos", esto es, como espectadores imparciales y solidarios (cf. Scheffler, 2005, 5). Así, el principio moral de imparcialidad se antepone a la razón utilitaria y sirve como modo de satisfacción universalmente validada por todas las partes para darle sustento a cualquier principio de justicia. Sin embargo, un "altruista perfecto" sin duda preferiría la justicia como equidad –que implicara a todas y cada una de las partes en igualdad de circunstancias– a la maximización de la utilidad impersonal del utilitarismo. Entonces, un "altruista perfecto" ya no podría involucrarse en la racionalidad del utilitarismo clásico. En resumen, el utilitarismo clásico, sólo puede

funcionar como una ética universalizable, si las partes fueran imparciales, “altruistas perfectos”, pero si lo fueran ya no se adherirían a una racionalidad utilitarista, lo harían a una postura fundamentada en la justicia como equidad. Entonces, el utilitarismo clásico es una postura sustentada en presupuestos hipotéticos no universalizables. A favor de Rawls, Nino señala el hecho de que su teoría no pretenda una indagación sobre la ontología moral, y se desarrolla con base en la adopción de principios hipotéticos, lo cual evita tener que fundamentar el carácter moral de los presupuestos iniciales permitiendo la compatibilidad entre constructivismo y realismo moral. El asumir presupuestos hipotéticos como fundamento de una teoría moral acoge un enfoque relativista poco factible, pues, como hemos visto, una teoría moral debe tener pretensiones de universalidad, y una moral relativa entraña juicios arbitrarios que *legítiman* cualquier premisa normativa, pues, como señala Álvarez respecto de la teoría de la justicia de Rawls, “cabría la pregunta de por qué se toman para esa situación hipotética unos presupuestos y no otros. Por qué, por ejemplo, se parte de un ideal de persona y no de otro” (Álvarez, 2002, 102). Álvarez señala que los presupuestos de libertad e igualdad son funcionales a esta teoría para establecer una situación de imparcialidad en tanto desprovista de todo interés individual (cf. Álvarez, 2002, 102), pero esta situación de imparcialidad no deja de ser una situación hipotética, cuyos presupuestos son también hipotéticos, muy alejada de la universalidad que requiere una teoría moral firme.

Los intentos de universalizar los principios morales definiendo un concepto de persona sólido que los sustente han sido arduos y muchas veces infructuosos. Sus presupuestos teóricos, aunque indudablemente con anclaje normativo – porque se originan en el entramado intersubjetivo –, generan morales descriptivas que reducen la realidad a términos naturalistas, o, doctrinas prescriptivas irreales o en todo caso insuficientes para atender las necesidades concretas del ámbito práctico, o bien morales normativas relativas sin anclaje formal o con anclaje formal endeble. Un principio moral, universal, a prueba de toda contingencia normativa, como factor de entendimiento mutuo en consensos generalizados, es lo que se ha pretendido *descubrir*, multidisciplinariamente, por aquéllos descriptivistas morales; y, por otro lado, una moral normativa que rijan los principios de justicia como ideales de las sociedades más evolucionadas, es lo que se ha pretendido *inventar*. Esta disociación entre las pretensiones varias de *descubrimiento* y de *invención* de principios morales no ha dado resultados definitivos en un marco práctico.

La posición que se afirma sobre la creencia de que los principios morales se *descubran* atiende a un enfoque naturalista implícito en nuestro comportamiento fenotípico, o al *objetivismo* moral que defiende que “la moral ya está ahí para ser descubierta”, y cualquier presupuesto normativo está *justificado*, pues el progreso moral es sólo cuestión de tiempo. Las posiciones que defienden la *invención* de la moral, nos evidencia como individuos incompetentes para esa colosal tarea; y, fundamentar el contractualismo en una ética de la conveniencia no lo legitima.

Con todo, fundamentar la moral sobre presupuestos universales es un imperativo. En el entendido de que somos, antes que individuos normativamente sujetos, seres biológicos, y el comprender nuestra fisiología podría ofrecer luz a la cuestión de nuestro comportamiento moral, las neurociencias y la biología evolutiva contemporáneas se han hecho presentes con la intención de ofrecer esos fundamentos universales.

Pero, según algunos neurocientíficos, son justamente las neurociencias las que nos darán las bases para ese universalismo, porque nos permiten adentrarnos en las bases cerebrales de la conducta humana, sea económica, religiosa, estética, filosófica, política o moral. El razonamiento que aducen es el siguiente: si podemos descubrir en el cerebro algunos códigos acuñados por la evolución, que puedan explicar nuestro modo moral de conocer y obrar, entonces —según estos autores— esos códigos permitirán fundamentar un tipo de ética que será común a todos los seres humanos, precisamente por estar inscrita en el cerebro, órgano común de todos los seres humanos. A su juicio, por fin se vería entonces realizado el sueño de encontrar esa ética universal, pero el camino no sería el de la filosofía ni el de la religión, sino el de la ciencia. Una pretensión que, como el Guadiana, aflora a la superficie del saber de tiempo en tiempo y vuelve a ocultarse hasta que aparece un nuevo mesías científico (Cortina, 2012, 55).

Efectivamente la ciencia tiene mucho que aportar, pero sólo para definir hasta cierto punto la relación que existe entre nuestra neurofisiología y nuestra historia evolutiva con nuestro comportamiento moral y las relaciones intersubjetivas inscritas en la normatividad social que de éste se derivan. La ciencia, pues, debe tener bien definida su labor al aportar los fundamentos biológicos relacionados con nuestro comportamiento, sin reducir la moral a sus términos, es decir, sin caer en la falacia naturalista cuyo reduccionismo materialista elimina cualquier fenómeno cualitativo; es decir, ya no es factible el intento de pasar del “es” cerebral al “debe” moral. La ciencia debe dar los fundamentos biológicos del comportamiento moral sin descartar el hecho de que éste rige

la normatividad social. El comportamiento humano es una cuestión de enorme complejidad que comporta diversos aspectos a distintos niveles: historia evolutiva, neurofisiología, lenguaje, emociones sociales y morales, identidad *socio-moral*, relaciones intersubjetivas, normatividad social, mecanismos biológicos que subyacen a la preservación de la identidad personal, etcétera. Un enfoque multidisciplinar aportará fundamentos más sólidos a la teoría moral, porque somos entidades biológicas con identidad *socio-moral* que posibilita una identidad *personal* constituida en el entramado intersubjetivo de la institución lingüística, y reproducida en el mismo mediante el reconocimiento de los otros de formas específicamente moldeadas por la normatividad social.

5. Contra el relativismo

El conocimiento de la realidad se fundamenta en ciertos presupuestos que por lo general no son cuestionados, también llamados por John Searle “posiciones prerreflexivas” o “posiciones iniciales”: existe un mundo real que es independiente del sujeto que lo percibe. Tenemos acceso perceptivo directo a ese mundo a través de nuestros sentidos. El lenguaje refiere objetos reales del mundo. Nuestras proposiciones son típicamente verdaderas o falsas dependiendo de si se corresponden, o no, a los hechos del mundo. La causación es una relación real entre objetos y acontecimientos del mundo, una relación por la que un fenómeno, la causa, causa otro, el efecto (cf. Searle, 2001, 20-21). Los desafíos al realismo cuestionan estos presupuestos, y sobre esos cuestionamientos afirman su postura. Searle menciona los siguientes: 1) El antirrealismo contemporáneo tiene su expresión comúnmente en el perspectivismo, tendencia que defiende que el conocimiento de la realidad parte siempre desde un ángulo.

El argumento adopta formas diversas pero el hilo común a todas ellas es que no tenemos acceso a, ni forma de representarnos, ni mucho menos de hacernos cargo del mundo real excepto desde un determinado punto de vista, desde un determinado conjunto de presuposiciones, bajo un cierto aspecto, desde una postura determinada. Si no existe un acceso inmediato a la realidad, se argumenta, entonces realmente no tiene objeto hablar de la realidad; es más, no existe realidad alguna independiente de las posturas, aspectos o puntos de vista (Searle, 2001, 29).

Lo que implica este argumento es la incapacidad de conocer la realidad si no es a través de una perspectiva. “Obsérvese aquí que nunca hay fenómenos que sean hechos, sino *fenómenos bajo una descripción particular*. Los hechos son entidades lingüísticas con sentido que seleccionan de la corriente de sucesos lo que ocurrió o lo que existe” (Searle, 2001, 30). Se debe mentar el fenómeno para que, por arte de magia, cobre existencia. Esta afirmación se fundamenta, según Searle, en una falacia. “Es una falacia de uso-mención suponer que la naturaleza lingüística y conceptual de la *identificación* de un hecho requiere que el *hecho identificado* tenga él mismo una naturaleza lingüística” (Searle, 2001, 31). La descripción de los hechos es independiente a la realidad de los mismos. La descripción es la referencia al hecho, no el hecho mismo. Esta postura implica la

reducción de la realidad al sujeto que la percibe y/o describe, es decir, no hay realidad independiente. Searle señala en contra de esto:

Me limitaré a afirmar de manera rotunda que lo que típicamente se comunica en los actos de habla son estados intencionales, y puesto que los estados intencionales representan el mundo, típicamente lo que se comunica mediante los estados intencionales es información *sobre el mundo*. Si yo le comunico a usted mi creencia de que está lloviendo, típicamente el objetivo no es contarle sobre mí o sobre mis creencias, sino sobre el clima. Pero no hay ninguna forma en que yo pueda decirle intencionalmente alguna cosa sobre el clima, excepto mediante la utilización de mis representaciones mentales del clima, mis estados intencionales dirigidos al clima, así como mis creencias (Searle, 2014, 106).

Podemos dar por sentado que al emitir una expresión significativa comunicamos información. Esa información parte de nuestras experiencias en interacción con el mundo. El lenguaje refiere objetos reales del mundo, es decir, objetos independientes del sujeto que los percibe. Y, si refiere objetos irreales del mundo, o subjetivos, es del mismo mundo real del que toma referencia para referir tales objetos irreales, por lo que implícitamente refiere objetos reales en la negación de los mismos. No es correcto reducir la realidad a sus descripciones lingüísticas, o hacer de ellas la realidad, aunque solo a través de nuestras representaciones mentales, percepciones, creencias e intenciones es que podemos dar cuenta de ella. Las descripciones de los hechos pueden ser inconmensurables desde distintos paradigmas de conocimiento, desde distintos contextos socio-culturales, pero la realidad es una misma, es de lo que se pretende dar cuenta con las descripciones.

2) De la inconmensurabilidad de las descripciones, entendida como inconmensurabilidad de la realidad, para el antirrealista, en tanto reducida a sus incontables descripciones, parte la relatividad conceptual, otro desafío al realismo externo. Según esto, hay diversas realidades, según puedan ser descritas, y todas ellas tienen la misma legitimidad. El relativismo no entiende la realidad como una sola que puede ser descrita desde distintos parámetros de racionalidad en relación a la preeminencia que cada cultura atribuye a distintos ámbitos, pero con una estructura interna lógicamente definida; sino como la existencia de distintas realidades.

3) El siguiente desafío al realismo se sustenta en una interpretación errónea de los paradigmas científicos de Kuhn. Este autor señala que la ciencia no se desarrolla mediante el conocimiento acumulado, sino a través de la sustitución de un paradigma científico, por otro, ya que el primero ya no resulta funcional

para explicar algún fenómeno, lo cual representa una revolución científica. Los antirrealistas interpretan esta postura, no como la explicación de una realidad independientemente existente, descrita mediante paradigmas más funcionales de interpretación, según convenga, sino como la creación continua de nuevas realidades supeditadas a los nuevos paradigmas científicos; de este modo descalifican toda indagación científica como parámetro confiable para el desarrollo del conocimiento, de hecho, para este tipo de antirrealistas no hay desarrollo en el conocimiento. 4) El cuarto desafío al realismo es llamado por Searle “la subdeterminación de la teoría por la evidencia”, y deriva, igual que el desafío anterior, de una interpretación errónea de los presupuestos de Kuhn sobre los paradigmas científicos. Cuando dos teorías están subdeterminadas por la evidencia, es decir, cuando es posible referirse a ellas con toda la evidencia disponible, haciendo los ajustes adecuados, entonces, la sustitución de un paradigma descriptivo de la realidad, por otro, no implica la falsedad del primero en favor de la verdad del segundo. “No descubrimos una verdad absoluta; antes bien, adoptamos una forma distinta de hablar a efectos esencialmente prácticos” (Searle, 2014, 33). Ejemplo: el paso de la teoría geocéntrica ptolemaica, a la teoría heliocéntrica copernicana. No se desechó una realidad por otra, solo se cambió la terminología, por la conveniencia de encontrar mayor claridad y simplicidad científica.

El desafío al realismo más radical es el escepticismo: el cuestionamiento de la posibilidad del conocimiento de la realidad. “Los argumentos escépticos en filosofía siempre tienen la misma forma: podemos tener la mejor evidencia posible sobre algún ámbito y aun así estar radicalmente equivocados” (Searle, 2001, 35). La expresión más famosa del escepticismo es Descartes, quien solo atribuyó absoluta certeza al *cogito*.

Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esta suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando (Descartes, 1939, 61).

Para Descartes, el conocimiento de la realidad no se da a través de los sentidos, sino a través del pensamiento (cf. Descartes, 1977, 30). La metafísica del yo apunta a la afirmación de la prioridad tanto epistémica como ontológica de la estructura de la

autoconsciencia con respecto a toda otra verdad. “La investigación de la naturaleza del *ego*, como de la existencia del *ego*, se presenta como una investigación indubitable [...] El sujeto en tanto que cosa pensante será la ‘cosa cierta e indubitable’ sobre la que se podrá fundar la certitud de la ciencia” (Scribano, 1999, 50-51). Esta postura pretende dar cuenta de la realidad a través del sujeto pensante, y reduce esta realidad al mismo, de modo que no es posible ofrecer una descripción *objetiva* de la realidad, ya que toda descripción es *subjetiva*.

El antirrealista objeta la fiabilidad de la evidencia, pues ésta parte de la perspectiva del individuo que la experimenta, siendo distinta en cada individuo y en cada caso. Si la evidencia de la realidad es dudosa, también la realidad lo es. Esta interpretación del antirrealista se fundamenta en la sinonimia errónea que concibe entre realidad y evidencia. Asimismo, el antirrealista confunde la descripción de un hecho con base en la evidencia, con el hecho mismo, es decir, para el antirrealista la descripción es el hecho; de modo que no hay hechos o realidad, sin un sujeto que la perciba y/o la describa. Si la realidad es la evidencia, y la evidencia la realidad, la descripción de la misma, siendo evidencia descrita, es también la realidad. “La teoría de la verdad como correspondencia” dice que: *Un enunciado es verdadero sí y sólo sí se corresponde con los hechos*. En conflicto con esto, Strawson afirma que: “una vez hemos identificado un hecho, ya hemos identificado un enunciado verdadero” (Searle, 1995, 211). “Concretamente, esta teoría filosófica hace la falsa afirmación de que los hechos son entidades no lingüísticas y que la verdad nombra una relación de correspondencia entre lo lingüístico y lo no lingüístico” (Searle, 1995, 211).

Strawson, en su afán por eliminar la “teoría de la verdad como correspondencia”, hace del hecho un enunciado verdadero, es decir, para Strawson los hechos son entidades lingüísticas. Searle, en oposición a la postura de Strawson, defiende que hecho y enunciado verdadero son entidades independientes, en una relación de correspondencia, pues el que efectivamente exista una incongruencia causal entre hecho y enunciado verdadero¹, no prueba que ambas entidades sean una y la misma, es decir, que el hecho

¹ La incongruencia causal entre hecho y enunciado verdadero, que apunta Strawson, se hace evidente en este ejemplo que ofrece Searle:

“Nuestro modelo de un enunciado relacional genuino sería algo así como
Seattle está al norte de Portland.

sea una entidad lingüística. Searle introduce el criterio de “descomillación”, variante de la teoría de la verdad como correspondencia, de la cual afirma que es trivial y tautológicamente verdadera. “Si es verdad que el gato está en el felpudo, tiene que haber algo en virtud de lo cual sea verdad, algo que lo haga verdad. El criterio de descomillación sólo nos dice *en cada caso* qué es ese algo. Lo que hace que sea verdad que el gato está en el felpudo es precisamente que el gato está en el felpudo. Y así en cualquier enunciado verdadero” (Searle, 1995, 214). Si el determinar un hecho implica realizar un enunciado verdadero, de esto no se sigue que los hechos tengan una naturaleza lingüística; son de hecho no lingüísticos. Y, esto justamente los distingue de las afirmaciones sobre los mismos. Los enunciados determinan para su satisfacción una condición de verdad como requisito, y esta señala el hecho requerido.

La realidad, o los hechos, son independientes de la descripción de los mismos, y de su evidencia. La descripción o la evidencia, es la referencia al hecho, no el hecho mismo. Es necesario distinguir la evidencia de la realidad, de la realidad independiente de su evidencia. La evidencia debe entenderse como la aprehensión llana e inmediata de la realidad, es decir, la realidad expuesta ante un espectador consciente tal cual es, pero una realidad independiente del sujeto que la percibe. La realidad es de donde se toma el referente. La descripción de la realidad es el recurso lingüístico por el cual se proyecta la realidad a través de un sujeto que la percibe. De dónde obtenemos los datos para negar la realidad, si no es de la misma realidad.

No creo que tenga ningún sentido pedir una justificación de la concepción de que existe un modo en el que las cosas están en el mundo independientemente de nuestras representaciones, porque cualquier intento de justificación presupone lo que intenta justificar. Cualquier intento de hacer averiguaciones sobre el mundo real presupone que existe un modo en el que son las cosas (Searle, 2001, 39).

Para averiguar si esa relación se da, tendríamos que empezar por localizar Seattle, luego localizar Portland, y ver a continuación si realmente están en relación, según la cual el primero está al norte del segundo. Pero no podemos hacer lo propio con la supuesta relación de correspondencia entre enunciados y hechos, porque para poder localizar el hecho tenemos que tener ya a nuestra disposición el enunciado verdadero correspondiente” (Searle, 1995, 210). Esta incongruencia causal que Strawson muestra no es inocua, porque efectivamente, al hacer una afirmación, se tendría que corroborar su verdad corroborando que la afirmación corresponde al hecho, pero la afirmación tiene que ser verdadera de antemano para poder hacer la correspondencia, pero no puede ser verdadera hasta que no se corresponda con el hecho, y así, de modo circular, se implica una tautología. Es por eso que Strawson elimina esa correspondencia haciendo de los hechos entidades lingüísticas. Searle añade que la confusión de Strawson se debe al mal uso de las palabras, ya que se tiende a pensar que las afirmaciones implican algún tipo de isomorfismo con los hechos, de modo que las afirmaciones al tomar la forma del mundo, se funden en él, se vuelven él (cf. Searle, 1995, 207-219).

Este modo en que son las cosas tiene condiciones de verdad, porque puede que se juzguen verdaderas o falsas. La evidencia puede no proyectar la realidad tal cual es, de modo que ya no sería evidencia. Asimismo, la descripción puede no ser certera. La intencionalidad de la percepción visual, señala Searle, posee un contenido proposicional, es decir, requiere la existencia de un estado completo de cosas si ha de ser satisfecho. Debe tener la dirección de ajuste mente-a-mundo, o descripción-a-realidad. Se identifica y se describe característicamente en términos de su contenido Intencional, de ahí su autorreferencialidad. La experiencia visual debe ser causada por el estado de cosas percibido, y en este sentido tiene una dirección de causación mundo-a-mente, o realidad-a-descripción (cf. Searle, 1992, 58-63). La descripción de la realidad, para que sea certera debe ajustarse a la misma realidad. La distinción analítica de Searle entre creencia y experiencia visual ilustra este punto.

En ambos casos, creencia y experiencia visual, podríamos estar equivocados sobre qué estados de cosas existen realmente en el mundo. Quizás estoy sufriendo una alucinación y quizás no esté lloviendo realmente. Pero obsérvese que en cada caso, lo que cuenta como un error, sea una alucinación o una creencia falsa, está ya determinada por el estado o por el evento Intencional en cuestión. En el caso de la creencia, aunque esté de hecho equivocado, yo sé lo que debe ser el caso para no estar equivocado y decir eso es simplemente decir que el contenido Intencional de la creencia determina sus condiciones de satisfacción, determina bajo qué condiciones la creencia es verdadera o falsa. Pues bien, exactamente de modo análogo quiero decir que en el caso de la experiencia visual aunque esté sufriendo una alucinación, yo sé lo que debe ser el caso para que la experiencia no sea una alucinación y decir eso es simplemente decir que el contenido intencional de la experiencia visual determina sus condiciones de satisfacción; determina lo que debe ser el caso para que la experiencia no sea una alucinación en exactamente el mismo sentido en que el contenido de la creencia determina sus condiciones de satisfacción (Searle, 1992, 53).

Sin embargo, el saber qué debe ser el caso para que una creencia o una experiencia visual, sea verídica, sin ser una alucinación, no es suficiente para determinar “qué debe ser el caso”. Si bien sabemos que para que la creencia o experiencia visual sea verdadera debe ajustarse a la realidad tal cual es, si esa es nuestra intención, no sabemos con total certeza cómo debe ser ese ajuste. ¿Cómo sabemos que la mente o descripción, se está ajustando efectivamente a la realidad, y no se está cayendo en una interpretación errónea de la misma? Si hay un mínimo margen de error en el ajuste de la mente a la realidad, ese

mínimo margen de error la yerra por completo. El saber que la experiencia visual o la creencia deben ajustarse a la misma realidad para que sean verídicas implica una relación causal en la que el objeto, o realidad, causa la experiencia visual o la creencia, y esta postura tiene un obstáculo que la debilita, pues se inscribe en las llamadas "teorías causales de la percepción" que implican el siguiente principio: (P) "Un sujeto S percibe un objeto O si y sólo si S tiene una experiencia perceptual cuyo contenido se ajusta adecuadamente a la situación de O y está causado de modo apropiado por la situación de O" (Lowe, 2000, 128). La teoría causal implica que, si es una percepción o creencia real la que se experimenta, el objeto es el causante, y si es una alucinación, es el sujeto el causante de esa percepción, y no un objeto externo. Así, la experiencia perceptual es el elemento común en ambos casos, pero su causa es lo que difiere.

Pues bien, si el partidario de la teoría causal por fuerza ha de decir que todas nuestras experiencias perceptuales a las que suponemos verídicas *podrían*, lógicamente hablando, ser alucinatorias, parece que por fuerza ha de admitir la posibilidad lógica de un escepticismo global acerca de la percepción, esto es, la posibilidad de que realmente nunca percibamos objetos "externos" y de que, en realidad, no existan tales objetos, ya que la teoría causal parece implicar que podríamos tener todas las experiencias perceptuales que de hecho tenemos aun en ausencia total de un "mundo externo" (Lowe, 2000, 131-132).

Hay aquí una mediación entre el objeto percibido y el sujeto perceptor: la experiencia perceptual. Esto señala al partidario de esta postura como un "realista directo" ya que puede sostener que los únicos objetos de la percepción son objetos externos. Sin embargo, no siempre la percepción tiene su origen en los objetos externos, hecho que origina el problema de las "cadenas causales desviadas". Searle elimina las "cadenas causales desviadas" a través de ejemplos contraintuitivos. Veamos uno que atañe exclusivamente al tema de la percepción:

Supongamos que un hombre mira una mesa, y supongamos que desconoce que no ve realmente la mesa. Pero supongamos que la mesa despide un cierto olor, y este olor le causa tener una alucinación visual que es cualitativamente indistinguible de la experiencia visual que habría tenido si hubiese visto realmente la mesa. En tal caso, la mesa causa la experiencia visual, y las condiciones de satisfacción presentadas en la experiencia visual son de hecho satisfechas, a saber: hay realmente una mesa ahí, pero al mismo tiempo el hombre no ve la mesa (Searle, 1992, 146).

Este es un ejemplo del modo en que su teoría causal de la percepción podría encontrar conflicto a la hora de determinar la vía de la experiencia perceptiva. La manera en que Searle resuelve esto es mediante el mismo ejemplo modificado:

Esto se clarifica si alteramos el ejemplo para que manifieste una regularidad planificable. Supongamos que la "alucinación" que el hombre tiene de la mesa no es un evento ocasional, sino supongamos que puede obtener consistentemente el mismo tipo de experiencias visuales de mesas, sillas, montañas, arcoíris, etcétera, a partir de las terminaciones de sus nervios olfativos que nosotros obtenemos de nuestros aparatos visuales. Entonces en tales casos simplemente diríamos que el hombre vio todo lo que vio pero no lo vio del modo normal. El problema en el ejemplo original, dicho brevemente, es la carencia de consistencia planificable (Searle, 1992, 147).

Lo que determinó la experiencia perceptual en este ejemplo, fue un hecho contingente, inesperado, accidental; y, esa irregularidad produce el problema de las "cadenas causales desviadas", según Searle, problema que se elimina si se descarta ese elemento contingente, haciéndolo parte de los parámetros de causalidad esperados del agente. Esto no es factible porque si el elemento esperado es la percepción visual de un objeto independiente del sujeto, percepción causada por ese objeto externo, el hecho de que un elemento inesperado para percibirlo, como el olfato, tacto, o gusto provoquen la misma percepción visual supone la posibilidad de que un trastorno neuro-psíquico cause también la misma percepción visual, en cuyo caso podría ser una alucinación. Si el elemento contingente se vuelve un elemento esperado, dejando de ser contingente por ende, como Searle sugiere, cualquier otro elemento causante de la percepción visual también puede serlo, incluyendo una alucinación. Searle sostiene que las condiciones de satisfacción para el conocimiento de la realidad se cumplen siempre y cuando lo que se "alucine" corresponda efectivamente al objeto percibido, el cual a su vez cause la percepción visual aunque no del modo esperado. No importa el modo en que se percibe la realidad, lo que importa es que el objeto realmente sea el mismo que se percibe por el medio que sea, y no se le sacrifique en fidelidad. Esta solución no se salva del relativismo porque la realidad está sujeta a la percepción particular de cada individuo, al sujeto que la percibe que incluye su modo particular de percibirla, y su modo particular de percibirla puede ser distinto en cada caso y en cada individuo, y la fidelidad de la realidad depende del sujeto perceptor y de su modo particular de percibirla, por lo que no hay manera de saber si se respeta esa fidelidad o si implica mínimas o considerables distorsiones. De esto resulta un relativismo

perceptual que se trasladará al lenguaje cuando se defina lo que constituye una descripción *verdadera* de la realidad palabra-a-mundo o descripción-a-realidad, que reproduce la misma estructura de dirección de ajuste mente-a-mundo que subyace a la percepción *verdadera* de objetos.

La teoría rival, la teoría disyuntiva de la percepción, rechaza que una alucinación sea una experiencia perceptiva, pues es sólo la apariencia de que algo se percibe cuando de hecho no se hace. Esto presupone la comprensión previa de lo que es *percibir* algo y abraza la idea de que la percepción es un concepto primitivo y no-analizable. Un punto a favor de esta teoría, señala Lowe, sería que respeta nuestra intención de sentido común de que, cuando uno está realmente percibiendo un objeto (y no es, por tanto víctima de una alucinación), uno está en “contacto directo” con el objeto, sin la mediación de la experiencia perceptual (cf. 2000, 121-143). Sin embargo, este punto a favor no determina su suficiencia pues se pone en cuestionamiento a través de la consideración de ciertos experimentos mentales como el que ofrece Lowe al respecto:

Supongamos que Juan tiene la experiencia visual de ver una manzana verde colocada sobre una mesa que está ante él y supongamos que, de hecho, una manzana verde tal *está* situada sobre una mesa que se halle ante él. ¿Deberíamos decir por ello que Juan *ve* esa manzana? No necesariamente, pues podría suceder que la experiencia visual de Juan fuera una alucinación provocada por una droga, o por un neurocientífico que haya activado electrodos implantados en el córtex visual de Juan, en cuyo caso sería una pura coincidencia que su experiencia “se ajustara” a la escena que tiene ante él. Este tipo de caso se describe usualmente como un caso de “alucinación verídica”. Lo que tales casos sugieren es que es parte del concepto mismo de percepción de objetos que haya algún tipo de relación causal entre las experiencias perceptuales de una persona y los objetos que, en virtud de tener tales experiencias, se puede decir que esa persona percibe (Lowe, 2000, 128).

Lo que socava esta postura es que presumiblemente la percepción no es un concepto primitivo y no analizable, pues, al parecer se pueden producir percepciones en contextos contraintuitivos. Otra desventaja de esta postura es la falta de mediaciones entre el sujeto que percibe y el objeto percibido, hecho que la conduce al “externismo”. “[Ésta] teoría que mantiene que nuestras mentes ‘se extienden’ al entorno físico, al menos en el sentido de que nuestros estados mentales pueden depender para su propia existencia e identidad de las cosas que contiene el entorno” (Lowe, 2000, 135).

El modelo analítico del lenguaje de Searle, tiene la misma estructura causal que su teoría de la percepción mente-a-mundo. Así, partiendo de la percepción de la realidad abordaremos la descripción de la realidad. "Tanto los actos de habla como los estados intencionales tienen contenidos proposicionales, condiciones de satisfacción y direcciones de ajuste" (Searle, 2014, 99). Debemos distinguir entre la intención de proferir una emisión simplemente, y la intención de proferir una emisión con significado. En el primer caso, la emisión es sólo física, es un acto de habla expresivo simple no representativo, es sólo una expresión sin significado, no evaluable en términos de verdad o falsedad. Cuando se emite una expresión con significado se imponen intencionalmente condiciones de satisfacción sobre condiciones de satisfacción. Hay una doble intención: proferir la emisión correctamente (coherente y convenientemente), y significar algo con ella. El contenido semántico, de la emisión con significado, refiere y representa un estado de cosas, siendo evaluable bajo condiciones de verdad. Los casos simples de comunicación intencional prelingüística, como los gritos de advertencia de los animales, encierran un contenido proposicional completo, aún a falta de sintaxis interna, porque se manifiesta la intención de reproducir el contenido proposicional, o representación mental, en la mente de los otros individuos (cf. Searle, 2014, 93-117). "La noción de condiciones de satisfacción se aplica generalmente tanto a los actos de habla como a los estados Intencionales en los casos donde hay una dirección de ajuste" (Searle, 1992, 25). La *dirección de ajuste, palabra-a-mundo, y mundo-a-palabra*, es un esquema considerado como un primitivo no analizable, y sirve para determinar las condiciones de verdad de los estados intencionales y de los diferentes tipos de actos de habla: asertivos, directivos, compromisorios, expresivos y declaraciones. Al proferir una emisión con significado, la intención del hablante define las condiciones de satisfacción de su emisión, y por ende sus condiciones de verdad. "Lo que es de crucial importancia ver aquí es que para cada acto que tiene una dirección de ajuste *el acto de habla se satisfará si y sólo si el estado psicológico expresado se satisface, y las condiciones de satisfacción del acto de habla y el estado psicológico expresado son idénticas*". (Searle, 1992, 26). "Así, diremos que un enunciado es satisfecho si y sólo si es verdadero, una orden es satisfecha sí y solo sí es obedecida, una promesa es satisfecha si y sólo si se mantiene, etcétera" (Searle, 1992, 25). La intención refiere el tipo de acto de habla del hablante, y sus condiciones de satisfacción dependen del ajuste correcto palabra-a-mundo, o mundo-a-palabra, según el tipo de acto de habla. Las descripciones,

que se colocan en la categoría de actos de habla asertivos, logran representar efectivamente cómo son las cosas en el mundo si cumplen con las condiciones de satisfacción que hacen de la descripción una descripción certera de la realidad, y según esto, resulta ser verdadera, o falsa en caso de no cumplir con las condiciones de satisfacción que la harían verdadera. El recurso descriptivo se inscribe en el esquema dirección de ajuste palabra-a-mundo. Imaginemos que la palabra se encuentra en una posición por sobre el mundo (realidad); la palabra se ubica arriba, y el mundo o realidad abajo. Cuando se ofrece una descripción verdadera del mundo, la palabra adquiere una dirección de ajuste descendente, porque desciende para coincidir con el mundo, para acoplarse a él. Si resulta falsa, solo se necesita revisarla, y reajustarla a la realidad. El esquema inverso corresponde a los estados conativo-volitivos, como los deseos, intenciones, órdenes y promesas, cuya dirección de ajuste es ascendente, *dirección de ajuste mundo-a-palabra*, y muestra cómo el mundo o realidad asciende a la palabra para acoplarse; la palabra *intenta* modificar al mundo para que éste se le adapte.

Los miembros de la clase aseverativa de los actos de habla –enunciados, descripciones, aseveraciones, etcétera– se supone que deben, de algún modo, encajar con un mundo que existe independientemente; y en la medida en que lo hacen o no decimos que son verdaderos o falsos. Pero los miembros de la clase directiva de los actos de habla –órdenes, mandatos, ruegos, etcétera– y los miembros de la clase comisiva –promesas, juramentos, compromisos, etcétera– no se supone que deban encajar con una realidad que existe independientemente, sino que más bien se supone que deben producir cambios en el mundo de manera que el mundo encaje con el contenido proposicional del acto de habla; y, en la medida en que lo hacen o no, no decimos que son verdaderos o falsos sino cosas tales como que son obedecidos o desobedecidos, satisfechos, cumplidos, mantenidos o rotos. Señalo esta distinción diciendo que la clase aseverativa tiene la dirección de ajuste palabra-a-mundo y las clases comisiva y directiva tienen la dirección de ajuste mundo-a-palabra. Si el enunciado no es verdadero, es el enunciado el que falla, no el mundo; si la orden es desobedecida o la promesa rota no es la orden o la promesa lo que falla, sino el mundo en la persona del que desobedece la orden o rompe la promesa. Intuitivamente podríamos decir que la idea de dirección de ajuste es la de responsabilidad de ajustar. Si el enunciado es falso, la culpa es del enunciado (dirección de ajuste palabra-a-mundo). Si la promesa se rompe, la culpa es del que promete (dirección de ajuste mundo-a-palabra) (Searle, 1992, 25).

Un tipo de acto de habla de gran complejidad evolutiva es la Declaración. La Declaración supera cualquier expresión significativa, porque permite la construcción institucional de toda sociedad humana. La Declaración nace en la imposición de función de status, que

tiene sus orígenes en la imposición de función de uso, o uso de herramientas. Es la atribución de funciones de status a todo tipo de entidades. La función de status requiere intencionalidad colectiva, tanto para su creación inicial como para que continúe existiendo, y es atribuida no en virtud de la estructura física de la entidad, o por lo menos no exclusivamente en virtud de su estructura física, sino en virtud de la imposición y el reconocimiento colectivo de su status. Ese status es el reemplazo de características físicas por características simbólicas. La creación institucional nace de la imposición de función de status, y su formulación lógica es: "X se considera como Y en (el contexto) C" (Searle, 2001, 113). X, Y y C se repiten indefinidamente, se superponen una sobre otra, se vuelven una y la otra, etcétera, es decir, se puede acumular función de status sobre función de status hasta formar un enorme ensamblaje metafísico que estructura la normatividad social siempre presente en el escenario de la intersubjetividad. Cuando un agente hace una Declaración

Está intentando causar algo que sea el caso representándolo como siendo el caso. Con mayor precisión, está intentando causar un cambio en el mundo de modo que un contenido proposicional logre la dirección de ajuste mundo-a-mente, representando al mundo como habiendo sido cambiado de ese modo, esto es, expresando el mismo contenido proposicional con la dirección de ajuste mente-a-mundo. La persona en cuestión no realiza dos actos de habla con dos direcciones de ajuste independientes, sino uno con doble dirección de ajuste, puesto que si tiene éxito habrá cambiado el mundo al representarlo como si hubiese cambiado de ese modo; así satisface ambas direcciones de ajuste con un sólo acto de habla (Searle, 1992, 180).

La Declaración es consensual, cumple con sus condiciones de satisfacción en la medida en que tiene aceptación colectiva. Su dirección de ajuste es ambivalente, descripción-a-realidad y realidad-a-descripción. Sus pretensiones de verdad son satisfechas si expresan, convenientemente, el significado de la entidad a definir, una entidad creada al ser declarada, y cuyo status tiene vigencia en determinado contexto socio-cultural.

En el entendido de que todo acto de habla significativo hace referencia a la realidad, el único acto de habla que pretende dar cuenta de la misma al margen del sujeto que la describe, y de ello dependen sus condiciones de satisfacción, es la descripción, inscrita en los actos de habla aseverativos con dirección de ajuste palabra-a-mundo o descripción-a-realidad. La descripción pretende dar cuenta de la realidad de modo objetivo, sin mediaciones subjetivas e/o institucionales, y por lo mismo se presume ideal

para el entendimiento y consenso multicultural. Llamémosle a este acto de habla "descripción *objetiva* de la realidad". El problema es su factibilidad como veremos enseguida.

Una descripción *objetiva* de la realidad necesariamente tiene que ser ahistórica, porque el carácter histórico implica el velo socio-cultural, contextual, personal que opaca la realidad *objetiva* por remitir a la asunción de instituciones propias de la forma del acto de habla de la Declaración; la referencia originaria no implica contextos, enfoques y elementos subjetivos ¿Es posible esta estructura? ¿Es posible una descripción *objetiva* de la realidad desprovista de todo elemento institucional y subjetivo? ¿Hasta qué punto se la puede despojar del velo institucional sin desvanecerla por completo para que sea accesible a todo individuo con facultades lingüísticas? En términos generales ¿Es posible la estructura palabra-a-mundo de la descripción *objetiva* de la realidad? Encuentro que no.

Las razones son las siguientes: No es cierto que sepamos qué debe ser el caso para que una descripción de la realidad sea correcta. Cómo saber cuál es el *adecuado* ajuste de la descripción a la realidad, para que la primera cumpla con sus condiciones de verdad. Sé que la verdad es la justa adecuación de la descripción a la realidad, pero no sé en qué consiste la realidad si no apelo al Trasfondo para describirla. El Trasfondo es un enorme aparato metafísico pre-intencional porque cualquier estado subjetivo lo presupone, por ejemplo, para cumplir con las condiciones de satisfacción de un estado intencional, como ofrecer una descripción *objetiva* de la realidad, debo tener numerosas capacidades que no forman parte de ese estado intencional, y que corresponden a ese Trasfondo de saber-hacer. "El *trasfondo* consiste en todas aquellas habilidades, capacidades, disposiciones, formas de hacer las cosas y saberes prácticos generales que nos permiten llevar a cabo nuestras intenciones y aplicar de forma general nuestros estados intencionales" (Searle, 2014, 55). Sin embargo, si apelamos a ese Trasfondo para ofrecer una descripción de la realidad que se pretenda *objetiva*, el error supone el uso de elementos no asequibles universalmente, porque no todos los humanos con facultades lingüísticas los han asumido, o los han asumido del mismo modo. Ese saber-hacer es cultural, proveído por el entorno, y el entorno es el contexto y las facultades individuales, subjetivas, por lo que el Trasfondo no constituye un parámetro que determine una descripción *objetiva* de la realidad. Todo lo contrario, apunta a la reproducción de las posturas relativistas que en

nada contribuyen a la dilucidación de la realidad, una y la misma realidad, que en su carácter práctico tiene implicaciones en la comunicación y consensos intersubjetivos.

El esquema descripción-a-realidad que implica el presupuesto “nuestras proposiciones son típicamente verdaderas o falsas dependiendo de si se corresponden, o no, a los hechos del mundo,” como una posición prerreflexiva fundamental del realismo ontológico, parece de especial complejidad como criterio para dar cuenta de la realidad de modo objetivo, aunque presumiblemente es un primitivo no analizable.

En el análisis de aseverativos, directivos, comisivos y declaraciones he usado la noción de dirección de ajuste como un primitivo no analizado. Creo que esto es justificable porque la dirección de ajuste no es reductible a ninguna otra. A pesar de ello, las diferentes direcciones de ajuste tienen diferentes consecuencias respecto de la causación. En el caso de los aseverativos (exceptuando los casos de autorreferencia), se supone que los aseverativos encajan con una realidad que existe *independientemente*, así un aseverativo no se satisfaría si causase el estado de cosas que representa. Pero en el caso de los comisivos, directivos y declaraciones, la emisión, si es satisfecha, funcionará causalmente de varios modos en la producción del estado de cosas que representa (Searle, 1992, 181).

No cuestiono la irreductibilidad de la noción de dirección de ajuste. La relación de correspondencia como primitivo no analizable es parte de la aprehensión de la causalidad a través de la relación con los objetos de la naturaleza y con los otros. La descripción como el estado intencional que pretende ajustar la palabra-a-mundo es la referencia a un estado de cosas de la naturaleza con el fin de provocar en el receptor del mensaje cierta actitud. Por esto, es propia sólo de los animales sociales con facultades pre-lingüísticas y lingüísticas. Lo mismo sucede con las promesas, declaraciones, órdenes, ruegos, aseveraciones, etcétera. Estos actos de habla se comprenden en el entramado intersubjetivo, son primitivos no analizables en tanto que tienen una dirección de ajuste, pero se definen en el modo de interactuar con los otros. El significado se adecúa a la intencionalidad de los tipos de actos de habla, al esquema descripción-a-realidad o realidad-a-descripción. Para que el significado *signifique*, las condiciones de satisfacción deben cumplirse según el tipo de acto de habla de acuerdo al esquema que le corresponde: descripción-a-realidad o realidad-a-descripción. Sabemos, con toda seguridad, qué debe ser el caso para que cada acto de habla cumpla con sus condiciones de satisfacción y con ello *signifique* lo que se supone que debe significar. Y, nuevamente, podemos asumir como un presupuesto universal la relación de correspondencia propia de la dirección de ajuste

de los actos de habla, podemos saber qué es lo verdadero, falso, o qué debe ser el caso para que un acto de habla directivo o conmisivo produzca cambios en el mundo con el fin de que encaje con su contenido proposicional, pero no sabemos si hay una efectiva correspondencia entre la realidad y la descripción, o, entre la descripción y la realidad, no sabemos cómo debe ser esa correspondencia, de qué modo único, y en este sentido, no sabemos qué debe ser el caso para que el primitivo no analizable descripción-a-realidad sea efectivo; sólo sabemos que deben corresponder perfectamente según sea el tipo de acto de habla para que cumplan con sus condiciones de satisfacción. La dirección de ajuste en el acto de habla descriptivo rescata al lenguaje de cualquier forma de relativismo teóricamente, pero no prácticamente.

Cuestiono la *descripción objetiva* de la realidad como aquella estructura formal del lenguaje que puede rescatarnos del relativismo. Asimismo es cuestionable la factibilidad del proyecto de dar cuenta de la realidad tal cual mediante la descripción *objetiva* de la misma con el fin de promover un entendimiento universal. Si apelamos a una *descripción objetiva* de la realidad para eliminar todo excedente *subjetivo*, en ajuste estricto a la estructura básica asequible a todo ser humano con facultades lingüísticas, nos daremos cuenta de que la factibilidad de esta estructura es dudosa. La evidencia, sin velos culturales o contextuales que la opaquen, es la estructura más rudimentaria que se nos presenta de la realidad; ceñida al esquema formal del tipo de la descripción *objetiva* de la realidad, descripción-a-realidad, hipotéticamente, rescata la comunicación de cualquier forma de relativismo. No puede haber dos o más descripciones acertadas de la realidad, sólo una; no puede haber dos o más evidencias de un mismo hecho de la realidad desde un mismo horizonte que se presume el correcto. Pero sí que puede haber mil descripciones relativas de un mismo hecho, aunque en adhesión al esquema descripción-a-realidad propio de la descripción, éstas, a excepción de una –la única correcta y verdadera –, serían falsas. Tales descripciones, en su multiplicidad, deben ser *subjetivas*, ya que la *descripción objetiva* de la realidad exige ser una y la misma. Pero, ¿es posible este tipo de acto de habla, considerando que el individuo socializado aprende el lenguaje en la interacción con otros sujetos? Para describir la realidad, lingüísticamente, en el plano intersubjetivo, ineludiblemente se asumen las funciones de status propias de las instituciones del entorno socio-cultural y contextual donde se adquirió el lenguaje; y, aún más, tales instituciones se asumen de modo particular, por lo que es cuestionable una

descripción objetiva de la realidad eludiendo los velos institucionales y personales. “Los conceptos son resúmenes miniaturizados de complejos procesos sociales, de manera que comprender un concepto requiere especialmente estar en condiciones de participar de esas prácticas sociales” (Quintanilla, 2008, 119). Esto remite a la factibilidad de posturas relativistas de todo tipo. Cualquier descripción de la realidad, aunque se pretenda objetiva, sería más bien una interpretación *subjetiva* de la misma, porque hay un velo institucional y personal entre su descripción y la realidad, el cual debe sustraerse si lo que se pretende es dar cuenta de la realidad objetiva a través del primitivo no analizable descripción-a-realidad. Pero esta sustracción del velo institucional y personal no implica que descripción y realidad sean uno mismo, pues son entidades separadas, sólo que se correspondan perfectamente.

Sin embargo, reconociendo que la riqueza del lenguaje puede representar de un modo más preciso la realidad, y entre más recursos lingüísticos se utilicen para su descripción, más fiel podrá ser el retrato de la misma, y entre menos recursos lingüísticos utilizados, la descripción será más ambigua, al adornarla con elementos excedentes a su estructura fundamental, resulta subjetiva. Los adornos son arbitrarios, sujetos a prejuicios, interpretaciones, opiniones, suposiciones, creencias, paradigmas, perspectivas, recursos figurativos e institucionales, culturales, simbólicos, personales, juicios estéticos, morales, etcétera. Cuando la descripción no se ajusta a su estructura básica, asequible a todo individuo con capacidades lingüísticas, entonces no es una descripción objetiva de la realidad. Y, nuevamente, sabemos que esa estructura corresponde al preciso ajuste descripción-a-realidad, pero no sabemos en qué medida se cumple.

Sumado al desacierto de interponer velos institucionales en la descripción, concernientes al modo formal de la Declaración en el esquema de dirección de ajuste de Searle, otro modo de fallo al pretender dar cuenta de la realidad de modo objetivo, es cuando el fin se extravía. En estos casos, aunque el cometido sea dar cuenta de la realidad tal cual, el fin queda comprometido por intereses ocultos como: ofrecer las causas, o perspectivas de la realidad a describir, o la descripción que hace gala de un lenguaje exuberante; y, el fin de retratar la realidad para conocerla o hacerla cognoscible, tal cual es, es esquivado. La realidad a describir para ser objetiva no debe tomarse como un medio o como una referencia para explicar causas subyacentes del fenómeno a describir, o referirlo a otra descripción. La realidad para ser descrita objetivamente debe ser tomada

como fin en sí mismo; puesto que los fines ulteriores atañen a causas, proyecciones, y demás elementos que no son ellos mismos la descripción objetiva de la realidad, sino evasiones a la misma. Cuando intentamos ofrecer una descripción de la composición interna, o externa de un fenómeno de la realidad, tomando al mismo como referencia, lo usamos como medio, y no como fin. Un paradigma científico, que busca las causas, la composición, el funcionamiento en tanto utilidad, razón de ser, ventaja, eficacia, de ese objeto o fenómeno a describir, ofrece una descripción de la realidad en referencia a algo que no es ella misma; indaga en base a grados, desde cierto nivel estructural de la materia. Hacia el interior busca causas y constitución de la referencia, fenómeno o materia a describir, y hacia el exterior indaga efectos, ventajas, desventajas, fines. La situación global, la trascendencia de la investigación científica, el significado y el alcance subjetivo más allá de toda terminología utilitarista costo-beneficio, medio-fin ceñida a la ciencia, son aportes ofrecidos por las ciencias sociales, y humanidades, las cuales, tampoco proveen una descripción objetiva de la realidad, porque al igual que la ciencia se ajustan a una metodología, tradición, enfoque, etcétera, asequible solo a aquéllos individuos pertenecientes a un gremio. Es obligatorio asumir las categorías científicas, o las categorías metodológicas de las ciencias sociales y humanidades para tener acceso a la comprensión de la descripción que ofrecen, porque es una descripción focalizada hacia otro ámbito que no corresponde al fenómeno de la realidad que intenta describir. La ciencia no ofrece una descripción objetiva de la realidad. La ciencia ofrece una descripción mediada de la realidad. Asume la realidad (una y la misma realidad) velada por un paradigma sujeto a cambios por mor de una mayor eficacia. No es una descripción definitiva, sino en espera de una más conveniente, ceñida a las necesidades más inmediatas, ajustada a otros paradigmas mejor adaptados conforme las circunstancias lo exigen (cf. Kuhn, 1971), pero no sólo por ser sujeta al cambio es poco fiable para dar cuenta de la realidad.

El lenguaje científico no es universal; no es asequible a todo individuo con capacidades lingüísticas. Deben asumirse sus categorías, antecedentes y metodología, como se asumen las instituciones de cualquier otra cultura que se asimile para dar cuenta de la realidad en sus términos. La objetividad científica consiste en el presupuesto ilustrado de la confianza en la Razón para alcanzar la plenitud humana; la Razón es puesta en la naturaleza y en la técnica, y su neutralidad excluye todo interés egoísta que no sirva

para el desarrollo humano. Sin embargo, aunque esta neutralidad y objetividad científica se hubieran mantenido incólumes, sólo como ideales, después del uso de la bomba atómica, que reflejó expresamente la dependencia total de la ciencia de los asuntos político-económicos, sólo se pueden obtener de aquí causas y consecuencias de fenómenos a distintos niveles, no una descripción objetiva de la realidad, una y la misma. La ciencia es una construcción social parte de los objetos *transitivos* que atañen a la actividad humana.

Si los hombres dejaran de existir, el sonido continuaría viajando y los cuerpos caerían a la tierra de la misma manera aun cuando, *ex hypothesi*, no habría nadie que supiera de ello. Llamemos a éstos, mediante un neologismo técnico inevitable, los *objetos intransitivos del conocimiento*. Los objetos *transitivos* del conocimiento son las causas materiales aristotélicas. Ellos son los materiales básicos de la ciencia –los objetos artificiales configurados como ítems de conocimiento por la ciencia del día. Incluyen los hechos y teorías, ya establecidos previamente, paradigmas y modelos, métodos y técnicas de investigación disponibles para una escuela científica o para un trabajo particular (Bhaskar, 1993, 5).

La ciencia depende por completo de los objetos intransitivos del conocimiento. “Si podemos imaginar un mundo de objetos intransitivos sin ciencia, no podemos imaginar una ciencia sin objetos transitivos. Esto es, no podemos imaginar la producción de conocimiento sino a partir y por medio de materiales cognitiformes” (Bhaskar, 1993, 7). La ciencia se mantiene mediante hipótesis y consensos intersubjetivos, y es por esto sujeta al cambio, relativa en tanto no se establezca un nuevo paradigma de conocimiento.

Cuando pretendemos dar cuenta de la realidad mediante su evidencia, hacer una descripción *objetiva* de la realidad, mediante el esquema descripción-a-realidad, se exponen los hechos tal cual, se exhiben crudamente sin más, en su absoluta inmediatez. En este sentido, dar cuenta de la realidad *objetiva* es dar cuenta de lo percibido inmediatamente por los sentidos de acuerdo a categorías básicas, generales y universalmente entendidas, llegar al punto en que la descripción de la realidad no se mezcle con los contextos. La estructura ideal para dar cuenta de la realidad de modo objetivo, debe quedar expuesta, desnuda, sin que se involucren funciones de status, porque si se involucran, la descripción se torna *subjetiva*. Es así, como se pretende tener una aproximación a la delimitación de una estructura universal, aprehensible por todo ser humano con capacidades lingüísticas, despojada de todo entorno cultural que obnubila

una descripción objetiva de la realidad. Si es que existe la posibilidad de delimitar una descripción *objetiva* de la realidad, factible, este tipo de acto de habla, debe exhibir ciertos elementos universales, aprehensibles a través de los condicionamientos fenotípicos propios de aquéllos individuos con capacidades lingüísticas, por lo que constituiría un estándar universal de racionalidad. Esta estructura lingüística estaría desprovista de todo contexto, apelaría a categorías generales compartidas universalmente. El Trasfondo involucra un “Trasfondo profundo” que corresponde a nuestra estructura biológica y a cuestiones fisiológicas, genotípicas y fenotípicas, anteriores al sentido común, como la aprehensión del espacio, tiempo y de una realidad causal, factores compartidos con ciertos individuos con capacidades prelingüísticas. La realidad puede ser aprehendida por estos individuos, pero no puede ser descrita *objetivamente* por los mismos, aunque *a su favor* se encuentren privados de la facultad lingüística superior de la Declaración que opaca el conocimiento de la realidad por interponer elementos institucionales, contextuales y subjetivos. Aunque los animales sociales superiores, no humanos estén facultados para captar los estímulos perceptivos en la inmediatez de su desnuda evidencia, y representarlos en las mentes de otros individuos tal cual los perciben, sin la interposición del velo institucional de los contextos socio-culturales, su intencionalidad prelingüística adolece del mismo esquema descripción-a-realidad que implica sus condiciones de satisfacción y de verdad en la completa correspondencia de la descripción a la realidad, esquema que Searle señala no solo como estructura formal de los actos de habla, también de la intencionalidad prelingüística, por lo que sus condiciones de verdad resultan de la exacta adecuación entre la descripción y la realidad, lo que nos lleva nuevamente al problema de determinar cuál es esa exacta adecuación. Una limitación de los animales con facultades prelingüísticas, para dar cuenta de la realidad, es que no distinguen entre apariencias y realidad, reducen la evidencia a la realidad. “El *reconocimiento* de la diferencia entre la apariencia y la realidad es un descubrimiento humano. Sólo unas pocas especies –algunos primates, algunos cetáceos, tal vez incluso algunos pájaros– muestran signos de apreciar el fenómeno de la ‘falsa creencia’ (hacerlo mal)” (Dennett, 2004, 190). No es lo mismo fundamentar la realidad en la evidencia, que hacer de la realidad la evidencia, como aquéllos antirrealistas facultados lingüísticamente hacen. Los animales están atrapados en un mundo de apariencias y no se cuestionan. “Esta brecha entre la apariencia y la realidad es algo que sólo los seres humanos hemos

logrado salvar" (Dennett, 2004, 190). Esto remite ineludiblemente al relativismo porque la realidad aquí no es independiente del sujeto que la percibe (en el grado de complejidad evolutiva que se quiera). La descripción o la evidencia, es la referencia al hecho, no el hecho mismo.

La tentativa de ofrecer una solución a través del Trasfondo profundo para dar cuenta de la realidad, no es suficiente. La evidencia se nos puede presentar desde distintas perspectivas y grados, cada perspectiva se encarna en un sujeto que la percibe, y cada grado refiere el punto de intromisión a la realidad. Puede hablarse de inconmensurabilidad en la evidencia de tales perspectivas y *grados*, porque cada una de estas exhibe solo una parte de esa realidad expuesta y llana, respecto de su totalidad. Cada horizonte es la parte de un todo. La acotación de un horizonte se determinaría por la experiencia consciente. Las experiencias conscientes normalmente se nos dan del mismo modo en todo humano, señalando la prominencia del objeto y sus características, y haciendo del objeto sujeto, y de sus características el predicado. Aunque los lenguajes estructuren sus elementos en un orden distinto, está establecida una prominencia en la experiencia perceptiva que se proyecta en el contenido proposicional, y determina la misma coherencia lógica en todo lenguaje, por eso la diferencia sintáctica de los distintos lenguajes es irrelevante, porque exhiben la misma estructura lógica ulterior de cómo se nos presentan las experiencias conscientes. "En la percepción normal, como lo han mostrado los psicólogos de la Gestalt, la percepción es típicamente de un objeto con sus rasgos contra un trasfondo" (Searle, 2014, 105). Ese objeto, esos rasgos y ese trasfondo deben ser descritos en los mismos términos y bajo relaciones paralelas –sin importar el orden sintáctico característico de cada lenguaje–, por todo ser humano con capacidades lingüísticas, bajo el cobijo de una descripción *objetiva* de la realidad. Pero ¿es así? Considero que los estándares universales de racionalidad son mecanismos lógicos, subyacentes a las formas de razonamiento, no estructuras formales: analogizar con base en categorías generales implica un mecanismo dialéctico de inclusión y exclusión, y de continua valoración que asegura una proporción significativa del conocimiento de la realidad, una coherencia mínima suficiente, un punto de apoyo.

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, critica las posturas hermenéuticas de la posmodernidad circunscritas en la equivocidad relativista de la interpretación de los textos. Su discurso puede bien ceñirse a los intereses del

conocimiento y descripción *objetiva* de la realidad si tomamos la interpretación de los textos o intencionalidad del lector en equivalencia con la interpretación de la realidad; y, el texto, o la intencionalidad del autor como la realidad. Así, el antirrealismo, en concordancia con la equivocidad de las posturas posmodernistas, no permite un mínimo de inteligibilidad, porque proyecta una realidad inasequible, en tanto que presume su legitimidad en la inconmensurabilidad de sus parámetros relativos de interpretación, lo que conduce a la oscuridad y confusión.

Una interpretación equívoca es la desilusión o renuncia a alcanzar el sentido literal, quedándose en un sentido puramente alegórico, que es el contrario. Incluso no es una lectura metafórica, en un sentido exacto, sino más bien equivocista, irreductible, ambigua. Desecha la posibilidad de alcanzar una coherencia a veces indispensable, para entender algún sentido del texto. Renuncia, ciertamente, a toda referencialidad, dada la fragmentación de la referencia que conlleva. También renuncia a rescatar la intencionalidad del autor y se queda únicamente —o demasiado privilegiadamente— con la intencionalidad del lector (Beuchot, 2008, 494).

En ajuste a nuestra temática, la intencionalidad del autor que menciona Beuchot, puede entenderse como la realidad proyectada hacia alguien, o la misma realidad; y la intencionalidad del lector, como el sujeto que la juzga. La renuncia a alcanzar el sentido literal es la renuncia a alcanzar la dilucidación de la realidad, porque la equivocidad del antirrealismo absolutiza la mirada del sujeto que la juzga desde su arbitraria situación. La equivocidad es la significación completamente diferente de un término con respecto a sus significados (cf. Beuchot, 2008, 495). Esto es, la realidad para el antirrealismo, se aleja de la universalidad. Puede ser reducida a términos que no la definen en su totalidad, a términos particulares, aislados, parciales, limitados; porque la realidad, para el antirrealismo, es reductible a tales términos. Por ejemplo, la realidad para el antirrealismo es generalmente reducida a la evidencia, a las perspectivas y contextos que proyectan una realidad relativa. Lo opuesto, la univocidad de la interpretación, también es rechazada por Beuchot.

Una interpretación unívoca es la pretensión de alcanzar la literalidad del texto, su significado o sentido literal, entender la textualidad como literalidad, lo cual mata la contextualidad, el uso de los contextos, y el contexto es lo que se necesita en hermenéutica. Es la ilusión de encontrar o captar la coherencia interna plena del texto, el sentido sintáctico diáfano. Es la búsqueda del sentido literal o histórico, pero entendido como coherencia o consistencia completa (Beuchot, 2008, 493-494).

La univocidad proyectada desde el “realismo externo” que defiende la visión ilustrada, aunque pretenda aprehender una realidad diáfana, no lo logra, ya que ésta, ineludiblemente se enturbia por el prejuicio socio-cultural, contextual, personal, circunstancial, etcétera; y se amolda al paradigma de análisis según sea el caso, o según convenga. La univocidad es la significación idéntica de un término con respecto a sus significados. En consonancia con la visión ilustrada, una interpretación unívoca de la realidad, es la pretensión de hacer irreductible la realidad. El realismo externo defiende que la realidad no puede ponerse en términos distintos a la misma, o no puede describirse si no es mediante la misma. El realismo externo equivale a la descripción *objetiva* de la realidad, universal, ahistórica, irreductible. Esa irreductibilidad, vanamente, pretende imponerla la ciencia occidental, que hace de sus descripciones la realidad, irreductible a las mismas.

El recurso analógico que defiende Beuchot tiene una utilidad alternativa e intermedia a las posiciones contrapuestas realismo-antirrealismo, define una estructura mínima, pero suficiente para la posibilidad de una dilucidación proporcionada de la realidad que implique un entendimiento universal, puesto que envuelve la aprehensión compartida de la realidad.

Es una interpretación que se esfuerza por ponernos en relación con la realidad. Para hacerlo, es indispensable que tenga límites, que evite el relativismo desmesuradamente abierto. Esta posición de límites a la equivocidad es lo más propio de la analogía; por ello, poner límites a la interpretación relativista es lo propio de una hermenéutica analógica (Beuchot, 2008, 497).

La interpretación de la realidad en términos analógicos es la correspondencia mínima suficiente entre la realidad reductible del antirrealismo y la realidad irreductible del realismo externo. Es lo propio de ambas. Si comparamos entre una y otra posición, la analogía es lo que corresponde a ambas, la semejanza mínima entre ambas. Pero, ¿hay alguna semejanza mínima entre ambas posiciones, si son totalmente contrapuestas? ¿Cuál es esa estructura compartida? ¿Cómo dos opiniones contrapuestas pueden en algún punto coincidir?

Una interpretación analógica trata de evitar la obsesión de la univocidad y la desazón de la equivocidad. Es consciente de que no puede alcanzar (sintácticamente) el

sentido literal, pero sin hundirse en un sentido puramente alegórico, sino, aun privilegiando el sentido alegórico, tender idealmente —con conciencia de que es inalcanzable— al sentido literal (Beuchot, 2008, 494).

El hecho de que su postura aspire al sentido literal, privilegiando el sentido alegórico es la búsqueda de una coherencia interna lógica en la aprehensión de la realidad, pero al mismo tiempo, la inmunización de la subjetividad. Interpretar en la analogía “es interpretar un texto buscando la coherencia interna, una coherencia proporcional (sintaxis) entre sus elementos constitutivos. La analogía misma es orden, o el orden es analógico. Y la sintaxis es orden, coordinación. Pero la analogía no es un orden unívoco; tampoco es un desorden equívoco. Es un sentido analógico” (Beuchot, 2008, 492). La analogía es un recurso lingüístico que usa la comparación en la semejanza y la diferencia para encontrar una correspondencia mínima entre dos o más elementos. La analogía implica el concepto de límite, hasta qué punto hay correspondencia. La hermenéutica analógica pretende estructurar la interpretación con el esquema de la analogía, la cual es un modo de significar que se coloca entre la univocidad y la equivocidad” (Beuchot, 2008, 495).

La relación entre lo unívoco y lo equívoco para asirse a un punto firme, comprendido y comunicable universalmente es posible mediante el recurso comparativo de la analogía entre la realidad y el discurso intersubjetivo sobre la misma. Es decir, en la comparación entre la experiencia *subjetiva* directa con la realidad, y el diálogo intersubjetivo sobre la misma, porque la realidad es captada mediante las experiencias subjetivas. La parte mínima, cognoscible de la realidad queda acotada por la mayor cantidad de sujetos cognoscentes que la establezcan consensualmente, porque el conocimiento de la realidad es una construcción intersubjetiva, no necesariamente condenada al relativismo. Recordemos que es ingenuo pretender acceder al sentido literal, es decir, a la captación total, absoluta y *objetiva* de la realidad, aunque la intención de hacerlo es una finalidad circunscrita en el primitivo no analizable palabra-a-mundo o descripción-a-realidad. El no tener esta intención atiende a la aceptación del discurso relativo circunscrito en el escepticismo, la forma más radical de antirrealismo. La intención, aunque infecunda, es la expresión de la facultad de distinguir entre ambas instancias a comparar, la realidad y la descripción de la misma, y del primitivo no analizable que las relaciona: descripción-a-realidad. Pero, ¿es suficiente la intención de

dar cuenta de la realidad mediante el primitivo no analizable descripción-a-realidad para socavar el relativismo? El conocimiento de la realidad requiere de un sujeto cognoscente que la aprehenda, la describa y la interprete; no hay otro conocido por el momento que el ser humano porque distingue entre lo falso y lo real, y comprende que la correspondencia entre la descripción y la realidad es lo *verdadero*.

Únicamente somos capaces de interpretarla, y en esa interpretación accedemos a una mínima parte. La universalidad de la interpretación de la realidad da mayor fiabilidad a su acceso. En la interpretación común se puede dilucidar una mínima parte. El conocimiento de la realidad requiere de un sujeto cognoscente que la aprehenda, la describa y la interprete; no hay otro conocido por el momento que el ser humano porque distingue entre lo falso y lo real, y comprende que la correspondencia entre la descripción y la realidad es lo *verdadero* lógicamente. La intención de conocer la realidad no se reduce a la misma intención. En el ejercicio analógico se apela a categorías generales para alcanzar esa mínima coherencia que aseguraría una proporción mínima pero significativa del conocimiento de la realidad, ese horizonte limitado del conocimiento de la misma, el punto de apoyo que señala Beuchot. Estas categorías generales son aquellas características que todo humano comparte; estas características son las facultades que nos provee nuestro fenotipo. Está claro que nuestra constitución genotípica, fenotípica, y fisiológica nos da acceso a ciertas categorías, que podemos señalar como universales – entre ellas, la aprehensión de la relación de correspondencia de la dirección de ajuste descripción-a-realidad, nociones espacio-temporales y causales asequibles a través de las percepciones sensoriales en interacción con el mundo propias de nuestra constitución fenotípica nos dan acceso a datos comunes: texturas (rugoso, suave), temperatura (respecto a la temperatura normal del cuerpo humano), olores (fétido-bienoliente) y sabores (dulce-amargo), colores, sonidos. Relaciones antropométricas (tamaños, proporciones, disposiciones de colocación respecto a nuestra anatomía –arriba, abajo, grosor, anchura, altura, superficie–), nociones matemáticas, formas y figuras (círculos, líneas, rectángulos, triángulos), etcétera. Nombramos a todas estas nociones, de diferente manera, y les atribuimos significados culturales. Emociones y sentimientos, enmarcados en las relaciones primitivas recompensa-castigo, placer-displacer, también tienen un carácter universal. Todos sabemos más o menos cómo se siente estar alegre, triste, enojado, amar, odiar, etcétera, pero las experiencias que me proporcionan esos estados

anímicos son parecidas, distintas, más o menos distintas, u opuestas en mí, en relación con otras personas. Para mí puede ser placentero cocinar, pero para otra persona puede ser terrorífico, triste, o asqueroso. Lo mismo vale para todas las nociones universalmente aprehendidas. Sabemos qué es sentir placer y displacer, pero lo que me provoca tal o cual sensación puede ser diferente en mí y en otros. Los datos que nos proveen las percepciones sensoriales en interacción con el mundo: tamaños, proporciones, posiciones, formas, direcciones, sensaciones, etcétera, consisten en categorías muy generales. Grande-pequeño, mucho-poco, arriba-abajo, redondo-cuadrado, adelante-atrás, dolor-bienestar, etcétera, son nociones universales, sabemos qué tiene que ser el caso para que cumplan sus condiciones de satisfacción, pero son aprehendidas y comunicadas mediante el mecanismo de la analogía. Para comprender cada noción universal, debemos comprenderla en su opuesto, en su relación con. Así lo grande es grande en relación a lo pequeño, lo mucho en relación a lo poco, arriba en relación a abajo, útil en relación a nuestras necesidades, etcétera. Grande como las montañas, pequeño como los pájaros, mucho como las cucarachas, etcétera.

Los objetos del mundo ambiente por los que captamos las nociones universales en el mecanismo de la analogía son territorialmente distintos en cada cultura. El desarrollo conceptual de cada cultura, otorga significados distintos a los recursos naturales por su abundancia o por su escasez a nivel comunitario o nacional, da valor a necesidades distintas, básicas o sociales en relación con ventajas o desventajas a superar, o con los recursos no disponibles en el momento o en el territorio; y, categoriza sucesos aislados o extraordinarios implicándolos en una visión por lo general mistificada de la realidad, ontológica o procesual. Este desarrollo conceptual, en un proceso temporal, genera paulatinamente una narrativa propia de cada cultura, por su territorio, en la asimilación de diferentes funciones de status otorgadas a recursos naturales, personas y otras entidades. Es de aquí de donde parten las diferencias culturales, y en estas diferencias es que se puede hablar de inconmensurabilidad cultural, si es que se pretende valorar a las distintas culturas. Hay multiculturalidad en el modo característico en que los hechos se matizan debido a las circunstancias especiales de cada territorio en su escenario, pero el mecanismo analógico prevalece en toda diferencia territorial y conceptual, y las facultades propias de nuestro fenotipo. Cualquier descripción de la realidad implica velos institucionales y personales asequibles solo a aquéllos individuos que se encuentran

inmersos en la intersubjetividad de sus respectivos contextos, y de sus respectivas subjetividades; de modo que aunque las experiencias conscientes en interacción con el mundo sean similares al ser aprehendidas y proyectadas por todo sujeto con capacidades lingüísticas, su modo de ser cambia mínima, completa u opuestamente, en relación con las descripciones ofrecidas por otros sujetos. De la intersubjetividad como el modo de socialización humana y de la imposición de función de *status* a toda entidad posible, características resultantes de condicionamientos fenotípicos, se desencadenó a lo largo del tiempo un desarrollo en la conceptualización. Para dar una descripción de la realidad no podemos prescindir de un aparato conceptual significativo. Este aparato es relativo e inconmensurable. Es relativo porque su desarrollo refiere la cultura de la cual es parte, de manera que la distinción cultural implica entre otras cosas un marco conceptual característico que hace significativos distintos recursos en cuanto al territorio y su narrativa. “En nuestro intento de mejorar el control que tenemos sobre nuestras fuentes de alimento, nuestros territorios, nuestras familias, nuestros enemigos, descubrimos los beneficios de hablar con los demás, hacer preguntas, transmitir la tradición. Inventamos la cultura” (Dennett, 2004, 190-191). Las “prácticas culturales locales” suponen la valoración de los recursos naturales característicos de un territorio, que se tienen a la mano para su explotación y transformación –relacionados con su abundancia o su escasez–, una serie de prácticas morales, religiosas, o expresiones artísticas que en su conjunto atribuyen un significado y una teleología distintiva a cada cultura; y de igual modo sucesos aislados que determinaron su curso histórico, como descubrimientos, inventos, necesidades de la época, epidemias, catástrofes naturales, etcétera. Las formas de comunicación interculturales, sus instituciones y los modos de reconocimiento intersubjetivo, también difieren de cultura en cultura. Un ejemplo que apunta a la comparación de las formas de comunicación de dos culturas es el análisis de Santiago Castro-Gómez sobre la tesis sociológica del desarrollismo de Morandé Parker, en el que compara el *ethos* de la modernidad con el *ethos* latinoamericano.

La modernidad es un fenómeno que se genera en culturas librecas, donde no se requiere la presencia de un número plural de personas para entablar comunicación. Es el tipo de cultura monológica e individualista que se transmite por medio del texto escrito. Los países de América Latina pertenecen, en cambio, a aquellas culturas que se constituyen y se transmiten oralmente. La cultura oral, a diferencia de la escrita, surge de la experiencia del encuentro de una pluralidad de personas que comparten

los valores presentes en el mundo de la vida. No existe el sujeto privado que, en virtud de un pacto social, se convierte después en un sujeto público. Por el contrario, el espacio público es constitutivo de la cultura oral y no está definida por la presencia del Estado o de la organización económica, sino por la fiesta religiosa, que reúne a todos en torno a la memoria histórica y las tradiciones del pueblo (Castro-Gómez, 1996, 50).

Sobre la base de distintas formas de comunicación que refieren la individualidad del hombre moderno por un lado, y la tradición y rito del hombre latinoamericano que tiene influencia de la mescolanza del hombre indígena, blanco y negro, por el otro, existe una comprensión mutua al modo que apunta a la alteridad, posible, a través, del recurso analógico, que permanece pétreo frente a las turbulencias histórico-culturales, sociales, contextuales, subjetivas. De acuerdo con Searle, "Wittgenstein frecuentemente habla como si se pudiese inventar un nuevo juego de lenguaje a voluntad pero, si realmente se intenta, uno se encontrará con que sus nuevos juegos de lenguaje son expresiones de formas de Intencionalidad preexistentes. Y la taxonomía es fundamentalmente una reflexión de los diferentes modos en que las representaciones pueden tener direcciones de ajuste" (Searle, 1992, 182-183). Reiterando mi afirmación de arriba, la dirección de ajuste en los actos de habla, que ofrece Searle, rescata al lenguaje de cualquier forma de relativismo, teóricamente, pero no prácticamente, y la intención de dar cuenta de la realidad de modo objetivo mediante el esquema formal descripción-a-realidad es insuficiente porque no es capaz de determinar con exactitud el ajuste correcto de la descripción a la realidad, aunque muestre claramente, como un primitivo no analizable, en qué consiste dar una descripción objetiva de la realidad.

La analogía tiene una relevancia estructural en el desarrollo de todo lenguaje, desde sus primitivos orígenes, hasta el modo de posibilidad de su interminable reproducción, y de sus más complejas adquisiciones institucionales. Como vimos arriba, las experiencias conscientes, según los psicólogos de la Gestalt, se nos dan del siguiente modo: captamos el objeto con sus rasgos contra un trasfondo. Cada objeto, cada rasgo y cada trasfondo, de una misma experiencia consciente, en la configuración lingüística, adquiere una identidad, o discrecionalidad sintáctica, que es su reducción cualitativa, su modo de ser, su esencia. Tenemos infinidad de experiencias conscientes, por lo que aprehendemos infinidad de objetos, rasgos, y trasfondos, en su modo de ser, y los categorizamos lingüísticamente, para representarlos aún sin que se encuentren

físicamente presentes. Pero esto no queda así, las experiencias conscientes en los individuos con facultades lingüísticas, no son estáticas, sino analógicas. La experiencia consciente es un mecanismo que, al captar infinidad de objetos, rasgos y trasfondos, no cesa de compararlos entre sí, en busca de propiedades compartidas, de semejanzas en su modo de ser, para vincularlos en oraciones, y así generar una red ilimitada de escenarios posibles acotados en las mismas. La composicionalidad, un mecanismo sintáctico del lenguaje, consiste en la variabilidad del significado en una oración según se modifique el orden de sus elementos (objeto, rasgo, o trasfondo). El objeto es el sujeto, y el rasgo y/o trasfondo el predicado. Cuando la composicionalidad opera, el significado de la oración cambia cuando el objeto se vuelve trasfondo, o rasgo, cuando el rasgo se vuelve objeto o trasfondo, o, cuando el trasfondo se vuelve objeto o rasgo. La generatividad sintáctica es la facultad de generar infinidad de oraciones, y con ello, representar infinidad de posibilidades. Esto, también es posible gracias a la analogía, que no solo relaciona elementos individuales en su semejanza, y los desvincula en su diferencia, también hace relaciones con oraciones. La relevancia de la analogía no se limita al plano del fundamento estructural del lenguaje, es el modo de posibilidad de toda posible comprensión.

La imposibilidad de una comunicación plena va más allá del sinnúmero de contextos que se enfrentan entre sí encarnados en cada individuo lingüístico o entidad institucional que alza su voz. Cada individuo, actor en, y proyector de contextos, tiene a cuestas una disposición de incalculables variables biológicas y fisiológicas, que en interacción con su contexto-ambiente o contextos ajenos, constituye un espectador único, que por esta interacción, valora los recursos, a los otros, y a sí mismo de modo exclusivo. Sin embargo, el mecanismo que subyace a estas valoraciones es universal, es el primitivo mecanismo del placer-displacer que busca el equilibrio químico del organismo, la regulación homeostática de los animales más humildes hasta los más complejos. Antonio Damasio ha definido el valor en términos de la supervivencia y su estado cualitativo en la forma de bienestar que la química corporal suministra. (cf. Damasio, 2010, 85-94). "Para los organismos en su conjunto, por tanto, la función primitiva del valor es el estado fisiológico del tejido vivo dentro de un intervalo homeostático en el que pueda sobrevivir" (Damasio, 2010, 88). El mecanismo de la valoración inconsciente del estado corporal en los organismos, tiene una manifestación en el nivel socio-cultural tan complejo de las

relaciones humanas en el acto consciente de valorar o categorizar todo tipo de entidades, a otras personas y a uno mismo. Este mecanismo llevado al nivel más complejo de las capacidades lingüísticas se impone sobre la Institución humana, mediante la función de *status*, que se le otorga a las entidades naturales o creadas a través de la fórmula lingüística "X se considera como Y en (el contexto) C" (Searle, 2001, 113), es la forma lógica de la Declaración, modo de posibilidad de la creación institucional. Cuando un agente hace una Declaración, "*está intentando causar algo que sea el caso representándolo como siendo el caso*" (Searle, 1992, 180). La imposición de función de status es un acto de re-conocer e instituir, y a partir de este re-conocimiento valorar a través del mecanismo analógico de la comparación.

Si examinamos con más detenimiento a los seres humanos, descubriremos un fenómeno notable: éstos tienen la capacidad de imponer una función a los objetos que, a diferencia de los palos, las palancas, las cajas y el agua salada, no pueden desempeñar la función gracias a su estructura física, sino más bien gracias a una determinada forma de aceptación colectiva basada en un determinado estatuto de dichos objetos. Ese estatuto va acompañado de una función que sólo puede obtenerse en virtud de la aceptación colectiva del estatuto del objeto en cuestión, así como en virtud del hecho de que el estatuto comporte la función. El ejemplo más simple y evidente de lo que decimos es sin duda el dinero. No es ciertamente el hecho de su estructura física el que permite a esos trozos de papel (los billetes) cumplir su función, sino el hecho de que nosotros adoptemos un cierto conjunto de actitudes al respecto (Searle, 2005, 98-99).

La iteración de la fórmula "X se considera como Y en (el contexto) C" es ilimitada, de modo que se puede decir que el lenguaje es un constructo institucional. La función de *status* es consensual, pero ese consenso no garantiza su asunción unánime; cada individuo asume la Institución de modo único, otorgándole una valoración también única. Al menos de esta breve consideración, emergen las más grandes discrepancias y confrontaciones. La posibilidad de tener una comunicación intersubjetiva plena, mediante algún estándar universal de racionalidad presupuesto en el lenguaje es extremadamente difícil si reparamos en los ilimitados factores que la influyen y/o la determinan. Pero lo que prevalece, de lo que no podemos prescindir, y lo que no cambia de entre lo ilimitado de las perspectivas sobre un mismo fenómeno percibido y juzgado, es la analogía, recurso de la conciencia que posibilita el razonamiento deliberativo en el reconocimiento de categorías como: identidad e individuación (reconocer la identidad de objetos),

propiedades y relaciones (distinguir rasgos de los objetos y sus posiciones en relación a otros objetos en la comparación, discriminación, exclusión, negación-afirmación, implicación, asunción), tiempo y espacio (aprehensión de las nociones espacio-temporales), ser actor en la acción (facultad de distinguir entre ser actor en la acción, en oposición a que ocurran situaciones sin provocarlo), cantidad y cualidad (cf. Searle, 2014, 100-101). La analogía es un mismo mecanismo de razonamiento para todos los sujetos socio-lingüísticos en el que se implican perspectivas ilimitadas; es una constante con distintas variables.

6. Deontología en el lenguaje

Searle realiza una descripción de la ontología social fundamentada en el lenguaje como modo de posibilidad de la facultad deontológica.

Mi argumento de que la deontología en forma de compromiso es interna a la ejecución del acto de habla va contra la visión ampliamente sostenida en filosofía de que los requisitos deónticos son de alguna manera externos al tipo de acto de habla, la visión de que primero tenemos la realización del enunciado y luego una regla que nos exige realizar solo enunciados verdaderos; primero tenemos la realización de la promesa y luego tenemos una regla que nos obliga a cumplir las promesas. Esta visión del vínculo de los enunciados con la verdad la sostienen filósofos tan diversos como Bernard Williams, Paul Grice y David Lewis. Pero no es correcta. No se puede explicar qué es un enunciado, o una promesa, sin explicar que un enunciado compromete al enunciador con su verdad, y la promesa compromete al que la hace con su cumplimiento. En ambos casos, el compromiso es *interno* al tipo de acto de habla que está siendo ejecutado, donde por interno quiero decir que no podría ser el tipo de acto de habla que es, no podría ser esa mismísima clase de acto de habla si no incluyera ese compromiso (Searle, 2014, 120-121).

Nuestra ontología lingüístico-institucional es parte de lo que Searle define como Trasfondo. “El *trasfondo* consiste en todas aquellas habilidades, capacidades, disposiciones, formas de hacer las cosas y saberes prácticos generales que nos permiten llevar a cabo nuestras intenciones y aplicar de forma general nuestros estados intencionales” (Searle, 2014, 55). En el Trasfondo se involucra el trasfondo profundo, la construcción institucional y la cultura; comprende desde el agente inconsciente a la *persona* como un individuo con capacidades lingüísticas, las cuales son inmanentes a la facultad moral, según este enfoque. El trasfondo profundo corresponde a factores fenotípicos y a cuestiones fisiológicas anteriores al sentido común, como la aprehensión del espacio, tiempo y de una realidad causal. La totalidad del proceso institucional puede explicarse mediante tres estadios: intencionalidad colectiva, asignación de función y, normas constitutivas.

El Trasfondo profundo entraña los fundamentos biológicos que proveerán de los recursos necesarios para alcanzar formas de comunicación complejas: material genético, estructura fenotípica, factores neuroquímicos, neurobiológicos y neurofisiológicos, y los comportamientos correspondientes a estos factores. El material genético define el

fenotipo de cada organismo vivo (su constitución física), y por ende sus futuras necesidades fisiológicas, y el modo en que interactuará con el ambiente para suplir tales necesidades. El gregarismo en los humanos deriva de la intencionalidad colectiva y es parte del trasfondo profundo en que se expresa el fenotipo conductual; es también condición necesaria de la constitución del lenguaje que deriva en el proceso institucional. La existencia de una institución tiene lugar a través de su reconocimiento colectivo. Para que exista un reconocimiento colectivo debe ya manifestarse una forma de socialización pre-lingüística, un tipo de intencionalidad colectiva pre-institucional. La intencionalidad colectiva es un modo de reproducción de la existencia de algunos organismos vivos, la manera en que sobreviven en el medio a través de la organización social. Un hecho social es un hecho en el que dos o más agentes tienen intencionalidad colectiva. "Así, por ejemplo, los animales que cazan juntos, los pájaros que cooperan para construir un nido y presumiblemente los denominados insectos sociales, como hormigas y abejas, manifiestan intencionalidad colectiva y por tanto tienen hechos sociales" (Searle, 2001, 111). La intencionalidad colectiva previa a la creación institucional refiere ciertos modos de cooperación que atañen al tipo particular de socialización de algunas especies animales. La sociabilidad es aquí una expresión fenotípica como rasgo del comportamiento, definida por la información genética. La intencionalidad colectiva, en nuestra especie, posibilita el reconocimiento colectivo de funciones de estatus a toda entidad posible que resultan en la comunicación lingüística y en la construcción de la realidad institucional.

No es menester realizar razonamientos deliberativos, ni experimentar emociones, mucho menos sentimientos (emociones sociales), para ser partícipes de algún tipo de intencionalidad colectiva que no implique la institucionalización. Aunque los mecanismos de estímulo-respuesta, o en mayor complejidad evolutiva, placer-displacer, son necesarios para la supervivencia de cualquier ser vivo, se requieren sensaciones perceptuales mínimas para la vida colectiva. Existen varios tipos de relaciones sociales en las especies, incluso una misma especie puede cambiar su forma de relacionarse con el medio de modo social a modo solitario, o viceversa, en distintas etapas de su vida. Se ha supuesto en tono categórico que el comportamiento social es un fin evolutivo. Según esto, el comportamiento solitario representa la forma más primitiva de comportamiento, seguido del comportamiento comunal, subsocial, social y eusocial como el fenotipo más evolucionado de conducta social. Se ha enfatizado pues, la eusocialidad como la forma

óptima y más evolucionada de sociabilidad en el anhelo utópico de lograr un tipo de organización social tan coordinada y estratégica que se pueda equiparar a un súper organismo, descripción común que se ofrece de las sociedades de hormigas, termitas y algunas especies de abejas. Se ha afirmado que los motivos por los que las hormigas son una especie dominante en el planeta, apuntan a su cooperación extraordinariamente eficiente producto de una comunicación ajustada estrictamente a las señales químicas de las feromonas que dirigen sus acciones unívocamente, a su capacidad para adaptarse a cualquier hábitat y transformarlo según sus necesidades, a su capacidad de ajuste en sus relaciones con otros organismos, a su estricta división del trabajo, a su eficaz utilización de los recursos, y a sus competencias bélicas y de defensa estratégicamente orientadas. Estrictamente, la eusocialización se define por ser una “socialidad caracterizada por la presencia de adultos de más de una generación, entre los cuales existe la división del trabajo y algunos individuos son efectivamente estériles” (Wcislo y Danforth, 2007, 260). Por todo ello, la eusocialización se ha considerado en la cúspide de la evolución social. Pero, por otro lado, se ha puesto en duda que el comportamiento social constituya un fin evolutivo, y que la evolución social sea unidireccional. El punto de vista unidireccional sobre la evolución eusocial supone que la vida solitaria es ancestral, la eusocialidad es derivada y no hay reversiones hacia el comportamiento solitario. Contrariamente a esto, Packer planteó la hipótesis de que la eusocialidad es más bien un estado ancestral, sumadas varias otras investigaciones que apoyan esta teoría (cf. Wcislo y Danforth, 2007). De acuerdo con esto, y en consideración de todas aquéllas ventajas de la eusocialidad arriba mencionadas, adicionalmente, la eusocialidad no presenta conflictos intergrupales, y los que llegan a surgir son resueltos de inmediato, de modo que no desestabilizan ni mínimamente a la colonia. La ausencia de conflictos dentro de las eusociedades significa una obvia falta de desacuerdos, de emociones, y aún más, de emociones sociales o sentimientos. Todo individuo perteneciente a una colonia eusocial se ciñe estrictamente a su tarea, sin considerar exiguamente la posibilidad de no hacerlo. Sigue ciegamente las instrucciones predeterminadas que se establecen en su colonia, como las células del cuerpo cumplen ciegamente y en conjunto con su función ya dispuesta en su material genético. No hay conflictos porque no hay evaluaciones, deliberaciones, ni construcciones identitarias, y aún no se ha implementado la institucionalización.

Con frecuencia leemos, por ejemplo, que ciertas colonias de hormigas tienen esclavas, o que las colmenas de abejas tienen reinas. Creo que esas maneras de hablar son metáforas inofensivas, sobre todo en lo atinente a los llamados «insectos sociales», pero no hay que perder de vista que para que una comunidad tenga literalmente esclavos o reinas, los participantes deberían estar en posesión del aparato necesario para representar algo así como una reina o una esclava. El mero comportarse de cierto modo, estando el comportamiento construido en términos de meros movimientos corporales, no es suficiente para que una comunidad tenga una reina o tenga esclavas. Debería darse, además, cierto conjunto de actitudes, creencias, etcétera, por parte de los miembros de la comunidad y esto parecería requerir un sistema de representación como el lenguaje (Searle, 1995, 54).

Las sociedades de hormigas permanecen constantes, armoniosas, afianzadas, y los individuos que las conforman están adaptados a su rol. Al parecer esta *perfección* se debe a un estadio evolutivo previo a nuestro *imperfecto* estadio social institucionalizado. La eusocialidad como un estadio primitivo de socialización no permite desacuerdos intergrupales, ni arbitrariedades; no hay clases sociales. Las hormigas, igual que las células de los organismos pluricelulares, no se preguntan si su voluntad importa o puede ser cambiada, ya que si eso llegara a suceder su sistema entero colapsaría. En los organismos pluricelulares, basta una sola célula que cambie su comportamiento al verse comprometida por un error irreparable en su información genética al momento de reproducirse, para producir a partir de entonces millones de células defectuosas con la misma información genética malograda, que se rehusarán a morir al concluir con su ciclo de vida normal, y con la función para la que fueron creadas, generando lo que se conoce como cáncer, y la consecuente destrucción del sistema pluricelular si no se administra tratamiento oportuno. La forma de intencionalidad colectiva pre-institucionalizada opera dentro del mecanismo instintivo de estímulo-respuesta; no hay una asimilación reflexiva de la causalidad que se inscriba en un ejercicio evaluativo ni deliberativo. La intencionalidad colectiva post-institucionalizada, por su parte ya implica un estadio de desarrollo evolutivo más complejo pues hace posible la reproducción del lenguaje, pasando previamente por formas de intencionalidad pre-lingüísticas y uso de herramientas.

El lenguaje, en la teoría analítica-naturalista de Searle, es una extensión de las formas biológicamente básicas de intencionalidad; y, sobre todo, es el modo de posibilidad de la facultad moral. Su postura intenta definir las condiciones previas del lenguaje y su estrecha relación con la facultad deontológica. Searle, en *Intencionalidad*, afirma: “una

consecuencia natural del enfoque biológico defendido en este libro es considerar al significado, en el sentido en que los hablantes quieren decir algo por medio de sus emisiones, como un desarrollo especial de formas más primitivas de Intencionalidad. Y la definición no es trivial en este sentido: definimos el significado del hablante en términos de formas de Intencionalidad que no son intrínsecamente lingüísticas” (Searle, 1992, 168). La intencionalidad es aquella característica de los estados mentales mediante la que se dirigen a objetos y estados de cosas distintos a sí mismos (cf. Searle, 2001, 92). “Mis estados subjetivos me relacionan con el resto del mundo y el nombre general de esa relación es ‘intencionalidad’” (Searle, 2001, 81). La relevancia que tiene la Intencionalidad en el planteamiento analítico-naturalista de Searle es fundamental en el lenguaje.

Quando hemos adscrito a nuestros seres la capacidad de tener estados Intencionales, les hemos ya adscrito la capacidad de relacionar sus estados Intencionales con objetos y estados de cosas del mundo. La razón para esto es que un ser capaz de tener estados Intencionales debe ser capaz de conciencia de las condiciones bajo las que son satisfechos sus estados Intencionales. Por ejemplo, un ser capaz de tener deseos debe ser capaz de tener conciencia de la satisfacción o frustración de sus deseos, y un ser capaz de tener intenciones debe ser capaz de reconocer el cumplimiento o frustración de sus intenciones. Y esto puede generalizarse: Para cualquier estado Intencional con una dirección de ajuste, un ser que tiene ese estado debe ser capaz de distinguir la satisfacción de la frustración de ese estado. Esto se sigue del hecho de que un estado Intencional es una representación de las condiciones de su satisfacción (Searle, 1992, 184).

Por ello “cada estado intencional consta de un contenido representativo en un cierto modo psicológico” (Searle, 1992, 26) correspondiente a la ilocución. Se entiende pues que individuos capaces de tener creencias, deseos e intenciones, se encuentran, en términos evolutivos, muy cerca de adquirir lenguaje. La intencionalidad prelingüística comporta la intencionalidad de generar representaciones en la mente de otros individuos, por lo que envuelve un tipo de intencionalidad colectiva propia de los animales sociales que tienen representaciones mentales y que *desean* transmitir las a sus iguales. Por ejemplo, cuando un animal comunica, “aquí hay peligro, tiene la creencia de que aquí hay peligro y actúa de forma que transmite esta creencia a otro animal” (Searle, 2014, 106). La intencionalidad prelingüística, supone ya un comportamiento con finalidad, que implica las particularidades propias del lenguaje: contenidos proposicionales, condiciones de satisfacción y dirección de ajuste (cf. Searle, 2014, 99). El contenido proposicional señala

el tipo de acto habla, o la dirección intencional que adquiere, su fuerza ilocucionaria. En el caso de los individuos prelingüísticos, el contenido proposicional de sus emisiones intencionales se muestra en la fuerza ilocucionaria o tipo de expresión comunicativa, que como los actos de habla tiene una dirección de ajuste, cuyas condiciones de satisfacción son posibles según se adecúen a la dirección de ajuste de su ilocución. “Los estados cognitivos intencionales como la creencia y la percepción tienen la dirección de ajuste mente-a-mundo o descendente, al igual que los actos de habla Asertivos. Los estados volitivos y conativos como el deseo y la intención tienen la dirección de ajuste mundo-a-mente o ascendente, al igual que los actos de habla Directivos y Comisivos” (Searle, 2014, 100). Los individuos con capacidades prelingüísticas sobrepasan el mecanismo instintivo estímulo-respuesta (de los organismos que reaccionan automáticamente según estímulos) en su gestión, al percatarse de este mismo mecanismo porque realizan evaluaciones a un nivel elemental. Para creer, desear y tener intenciones se requiere tener la suficiente memoria para recordar mínimamente a corto plazo; esto ya implica las categorías de identidad e individuación (reconocer la identidad de objetos), propiedades y relaciones (distinguir rasgos de los objetos y sus posiciones en relación a otros objetos), tiempo y espacio (aprehensión de las nociones espacio-temporales), ser actor en la acción (facultad de distinguir entre ser actor en la acción, en oposición a que ocurran situaciones sin provocarlo), cantidad y cualidad (cf. Searle, 2014, 100-101).

Damasio ha definido dos tipos de conciencia: la nuclear que corresponde al *self*, y la conciencia ampliada que implica memoria extensa necesaria para comportar lenguaje. “El lenguaje es el principal colaborador en el alto nivel de consciencia que empleamos en este mismo momento, nivel que denomino consciencia ampliada” (Damasio, 2000, 126). Las investigaciones de Damasio defienden que la conciencia nuclear precede a la conciencia ampliada, es decir, el *self* es anterior al lenguaje, esto es, sin *self* no hay lenguaje, contrariamente a las posturas que han mantenido que el *self* se construye a partir del lenguaje. El *self* nuclear excluye todo dato autobiográfico y requiere una memoria a muy corto plazo – en el aquí y el ahora –, y envuelve sensaciones y emociones. En atención a esto, los individuos pre-lingüísticos comportan *self*, y un grado mínimo de conciencia ampliada. Damasio ha señalado que la conciencia ampliada no es exclusiva de los humanos. Las evaluaciones, aunque elementales, de los individuos pre-

lingüísticos, requiere un repertorio mínimo de datos que implican una memoria que supera al *self* nuclear logrando un exiguo *self* autobiográfico (cf. Damasio, 2010).

Los individuos prelingüísticos, que tienen representaciones mentales e intencionalidad deliberativa tienen clara noción de la causalidad. “Es frecuente decir que la causalidad está estrechamente conectada con la noción de manipulación; y esto es correcto, pero la manipulación está necesitada de análisis. Manipular cosas es precisamente explotar la relación por-medio-de” (Searle, 1992, 138). La manipulación implica una experiencia previa del sujeto con el medio, de forma regular, por ensayo y error, para alcanzar un fin. La aprehensión de la causalidad se faculta en la experiencia con el medio. La imposición de función a los objetos, o uso de herramientas introduce normatividad. “La causación es independiente del observador; lo que la función añade a la causación es la normatividad o teleología” (Searle, 2001, 112). Este añadido a la causalidad es subjetivo, dependiente del observador.

La función del objeto no es intrínseca, debe ser asignada por algún agente externo. Los agentes explotan las características naturales del objeto para alcanzar sus fines. La asignación funcional introduce normatividad, es decir, sitúa los hechos causales dentro de una teleología porque presupone la noción de propósito, meta u objetivo, los cuales existen en relación con los agentes humanos y animales. La causación es independiente del observador; la asignación de la función a las relaciones causales, las sitúa dentro de una teleología presupuesta” (Searle, 2001, 111-112).

La aprehensión de la causalidad conduce eventualmente a una exégesis dialéctica de lo real. El grado de esta facultad es relativo. Los animales que utilizan herramientas realizan cálculos aproximados orientados a un objetivo, que pueden ser de previsión o de proyección. No es la simple reacción automática ante un estímulo presente en todo animal que actúa por inmediatez mediante el mecanismo biológico estímulo-respuesta. Cuando en los organismos, para la obtención de recursos no hay de por medio un previo razonamiento y una experiencia gratificante en la expectativa del resultado, éstos no manifiestan un propósito, una intencionalidad dirigida de los estados mentales. La experiencia gratificante debe ser aplazada para alcanzar la finalidad, porque para llegar a ésta es menester seguir un proceso habilidoso de actuación en el que se involucra cierta deliberación que se interpone a la misma experiencia gratificante. La Intencionalidad como direccionalidad permite este modelo de gestión. Aquéllos individuos que hacen uso

de herramientas para proveerse de medios de subsistencia tienen representaciones mentales, evalúan y aplazan la gratificación. En el uso de herramientas, el fin es la gratificación que supone suplir una necesidad a través de la utilización de un objeto. El estado intencional entraña un “deseo de suplir una necesidad”, la expectativa gratificante. La realización de ese deseo supone creencias, memoria, tentativas, temores. La intencionalidad faculta el atribuir a un objeto una función de uso, o *función agentiva*, que en un estadio de desarrollo más evolucionado se expresará como una función de estatus. Con esto, la intencionalidad antecede al lenguaje, siendo su modo de posibilidad (cf. Searle, 1992, 17-50).

“La pista según la cual hay un componente normativo en la idea de *función* es que, una vez que hemos descrito alguna cosa en términos de función podemos introducir un vocabulario normativo” (Searle, 2014, 91). El vocabulario normativo responde a un criterio valorativo inscrito en un sistema social-teleológico. Un criterio bajo el cual se valoran las funciones de uso cuantitativa y cualitativamente. Esta valoración es colectiva y transmitida culturalmente. El explotar los recursos naturales para transformarlos y usarlos como utensilios supone la inclusión en el ámbito cultural. Sin embargo, la asignación de función de uso no es exclusiva de los humanos, pero no es suficiente para alcanzar lenguaje. Es un estadio previo a la construcción lingüística.¹

Imitación, aprendizaje, competición, aplazamiento de la gratificación, trasmisión de tácticas de caza, uso de materiales didácticos en la trasmisión de conocimiento, reconocimiento de un individuo más capacitado que otros para cierta tarea, todo esto supone normatividad social: un sistema de valores reconocidos colectivamente. ¿Cuál es entonces la diferencia entre personas y animales si al parecer éstos manifiestan ciertos

¹ “Los seres humanos, por muy impresionantes que sean sus habilidades para el aprendizaje, no son los únicos en adquirir conocimientos específicos de sus congéneres. Los loros, las cacatúas, los pájaros myna, los pinzones y los gorriones también son adeptos imitadores, y aprenden canciones complejas. Los ruiseñores de nuestro vecindario cantan a veces como las codornices, y luego pasan al canto de los ruiseñores o imitan el timbre de una llamada telefónica. Algunas aves, cantan como el manaquín azul de Argentina, aprenden complejos movimientos de danza y compiten por las hembras exhibiendo sus dotes de baile. Los delfines de nariz de botella imitan la conducta de sus entrenadores, y los jóvenes depredadores como los pumas y los linces aprenden de sus padres a acechar y matar a una presa, así como el lugar donde encontrarlas. La madre puma llevará a un conejo herido a su madriguera para que las crías aprendan. Las suricatas veteranas traen a su guarida a los escorpiones sin aguijón para que las crías puedan practicar sin correr riesgos. Andrew Whiten, Victoria Horner y Frans de Waal, después de llevar a cabo estudios experimentales controlados sobre la ‘transmisión cultural’ de los chimpancés, también descubrieron que los chimpancés aprendían una nueva estrategia de incursión en un territorio observando a otro chimpancé experimentado, mientras que los chimpancés que no observaban esa habilidad no eran capaces de desplegar el mismo método de reconocimiento”. Churchland, 2012, 146.

modos de gestión que envuelven un tipo de normatividad social? Sería superfluo restringir la diferencia a la complejidad del uso de herramientas, muy superior en los humanos.

La normatividad es el aspecto valorativo; tiene su modo de posibilidad en el primitivo ejercicio de la valoración biológica, que en los animales superiores con sistema nervioso central se traduce en las emociones básicas que corresponden al rango del placer-displacer como indicadores del grado de bienestar. Una valoración teleológica está inscrita en un sistema social de creencias y expectativas con un propósito encaminado. Ciertos individuos con facultades pre-lingüísticas pueden asignar funciones de uso a las cosas, ejercicio que va precedido por un razonamiento evaluativo en el análisis cualitativo y cuantitativo dentro del esquema medio-fin del recurso natural utilizado; pueden aplazar la gratificación, y transmitir sus conocimientos de generación en generación; incluso pueden manifestar conductas altruistas que ciertos filósofos interpretan como conductas *morales* (cf. Churchland, 2012), sin embargo, todo esto no les garantiza el status de *persona*, ni la facultad deontológica. Según Searle, el lenguaje es lo que nos faculta moralmente.

Las emociones representan un factor imprescindible en individuos capaces de desarrollar lenguaje. Los humanos somos capaces de identificar expresiones gesticulares como indicación de algún estado anímico en terceros. Investigaciones en neurofisiología señalan que cierto tipo de neuronas se relacionan con la comprensión del significado de las acciones ajenas.

La identificación de un mecanismo capaz de realizar una comprensión inmediata de las acciones de los demás y el estudio comparativo de los sistemas de las neuronas espejo en el mono y el hombre parecen arrojar cierta luz sobre las bases neurofisiológicas no sólo de los varios tipos de imitación, sino también de las diferentes modalidades de comunicación, permitiendo así delinear un posible escenario sobre el origen del lenguaje humano (Rizzolatti & Sinigaglia, 2006, 150).

Rizzolatti aclara que este sistema de neuronas espejo no es suficiente de por sí para explicar la emergencia de un lenguaje, pero bien podría constituir un precedente para tipos de comunicación elementales que le pudieron anteceder. El desarrollo evolutivo del mecanismo de las neuronas espejo, sugiere Rizzolatti, podría significar a la par el desarrollo evolutivo hacia el lenguaje. Según esto, hubieron de pasar algunas etapas de

menor a mayor grado de complejidad en el mecanismo de neuronas espejo, desde la capacidad para el reconocimiento de actos transitivos manuales y orofaciales, hasta el desarrollo del sustrato neural necesario, el circuito responsable del control y producción del lenguaje verbal ubicado en el hemisferio izquierdo del cerebro para la aparición de las primeras formas de comunicación interindividual (cf. Rizzolatti y Sinigaglia, 2006, 153-165). Las expresiones faciales, manuales, y en general corporales delatan emociones universalmente reconocidas de modo no convencional. No nos pusimos de acuerdo en que se debía expresar alegría con una mueca determinada, haciendo un sonido determinado, aunque convencionalmente se le llamó risa a esa expresión de alegría.

Hay muchos estudios interesantes con seres humanos según los cuales los gestos de las manos están conectados con el lenguaje. En un estudio con doce hablantes ciegos de nacimiento se descubrió que mientras hablaban gesticulaban al mismo ritmo que un grupo de videntes, empleando el mismo abanico de formas gestuales. Los invidentes gesticulan al hablar incluso cuando conversan con otro invidente, lo cual da a entender un estrecho vínculo entre la gesticulación y el hecho de hablar. Las personas sordas de nacimiento, cuando viven en comunidades aisladas, desarrollan su propio lenguaje de gesticulaciones manuales plenamente comunicativo, con su propia sintaxis (Gazzaniga, 2010, 75).

Según Paul Ekman, las expresiones faciales son universales; hay expresiones específicas para emociones específicas. "Si un individuo está mintiendo, cuanto más hay en juego, más intensas son las emociones (por ejemplo, ansiedad y miedo) que está experimentando. Estas emociones se reflejan en la cara y el tono de voz. Y he aquí uno de los beneficios del auténtico autoengaño: si no sabes que estás mintiendo, tus expresiones faciales no te traicionarán" (Gazzaniga, 2010, 115). Las emociones son experiencias subjetivas, pues aunque sus precedentes sean biológicos y determinantes causales, representan experiencias cualitativas en primera persona, accesibles sólo al sujeto que las experimenta. Aunque podamos ser capaces de percibir la emoción o sentimiento en terceras personas, nuestra experiencia al respecto es única y algo distinta, pero correspondiente a la que captamos de terceros, a través del mecanismo de neuronas espejo, pues nuestra constitución biológica y su fisiología son parte del genotipo humano. Las emociones, en interacción con el medio o realidad, se expresan mediante un lenguaje corporalmente universal. La reacción *subjetiva* al medio y su comunicación intencional pueden bien tener un principio lógico subyacente, como Searle apunta. Los actos de habla

son para comunicar intenciones a otros, tienen un efecto perlocucionario; pero, no hay modo convencional alguno para que los propósitos extralingüísticos de los actos de habla sean satisfechos. La reacción del receptor ante una orden, promesa, información o expresión del hablante, no es acordada convencionalmente, aunque la palabra “orden”, “promesa”, o “información”, por Declaración, tienen un significado determinado, una función de estatus impuesta convencionalmente que involucra al oyente en una actitud respecto del hablante, pero la intencionalidad subyacente tiene una dirección extralingüística, extra-convencional, como veremos enseguida.

La comunicación lingüística y pre-lingüística tiene enormes diferencias. “Los tipos más simples de comunicación serían los casos donde un animal comunica información sobre el mundo al comunicar una proposición desestructurada a otro animal. Por *desestructurada* quiero decir que el contenido proposicional no tiene sintaxis interna. No hay nada ahí que corresponda con las palabras de los lenguajes naturales” (Searle, 2014, 106-107). Por ejemplo, los gritos de advertencia de ciertos animales son casos simples y muy limitados de comunicación intencional. “La conciencia no-lingüística es, o al menos puede ser, un flujo continuo, solo interrumpido por el sueño sin ensoñaciones u otras formas de inconsciencia. Pero el lenguaje esencialmente es segmentado” (Searle, 2014, 102). La sintaxis es lo que distingue las formas prelingüísticas de comunicación, de los lenguajes naturales humanos. Lo segmentado del lenguaje implica la superioridad de cualquier otra forma de comunicación. Esta segmentación, o sintaxis tiene una lógica implícita. La sintaxis divide los contenidos intencionales en oraciones. “La explicación obvia del hecho de que todas las lenguajes tengan oraciones es que la oración es la unidad mínima para realizar un acto de habla completo y, por lo tanto, para expresar un estado intencional completo. El principio que guía la selección de los mecanismos sintácticos dentro de la oración es que estos ejecutan una función semántica” (Searle, 2014, 113). Discrecionalidad (identidad de las palabras, independiente de su lugar en la oración), composicionalidad (el significado de una oración cambia si el orden de sus elementos cambia), y generatividad (dadas determinadas reglas, no hay límite para la generación de oraciones, y por ende, no hay límite para los contenidos semánticos), son los principios por los cuales la sintaxis organiza la semántica en el lenguaje. Las reglas en que los elementos de la oración deben ser dispuestos en la misma, para tener un significado, se relacionan con el modo en que se nos dan las experiencias conscientes. Pero no todas las

lenguas organizan la segmentación de sus componentes del mismo modo, aunque las experiencias conscientes se manifiesten de igual forma en todo ser humano. Esta forma universal se relaciona con la omnipresencia de las frases nominales y verbales en las oraciones de todo lenguaje humano. “Si miramos la estructura fenomenológica de nuestras experiencias, particularmente las experiencias perceptivas conscientes, veremos que *el objeto y sus características* son prominentes” (Searle, 2014, 115). El objeto corresponde al sujeto de la oración, y las características, al predicado.

Nótese que con la adición de sintaxis lingüística a la intencionalidad animal permitimos a los hablantes hacer algo que ningún animal no lingüístico puede hacer. El hablante puede construir intencionalmente muchas representaciones diferentes de estados de cosas reales, posibles e incluso imposibles en el mundo. Rompemos la conexión entre la representación y el estímulo perceptivo para que el hablante utilice tiempos y modalidades. Ahora, el hablante no solamente puede pensar y decir “un hombre viene hacia mí ahora”, sino “el hombre vendrá hacia mí la próxima semana” o “la montaña vendrá hacia mí”, y así infinitamente (Searle, 2014, 116-117).

El acervo categórico ilimitado que la sintaxis provee mediante la imposición de funciones de estatus a las entidades que corresponden a los objetos, rasgos, y trasfondos, percibidos de las innumerables experiencias conscientes, permite infinidad de representaciones de experiencias conscientes, segmentadas en oraciones de diversos tipos. El modo en que se nos presenta la realidad tiene una estructura delimitada por las experiencias conscientes. Esta delimitación, proyectada en la segmentación lingüística de la sintaxis propia de los humanos con capacidades lingüísticas ha permitido la noción de un universo de posibilidades: la experiencia de la libertad.

Searle señala que intencionalidad prelingüística y actos de habla tienen análogos exactos en los estados intencionales, con excepción de uno, que hace posible la complejidad de las lenguas naturales humanas:

Las creencias se corresponden con los Asertivos, los deseos se corresponden con los Directivos, las intenciones se corresponden con los Compromisorios, y toda la gama de emociones y otros estados intencionales donde el ajuste Presup se da por sentado se corresponden con los Expresivos. Pero no existe un análogo prelingüístico para las Declaraciones. *Los estados intencionales prelingüísticos no pueden crear hechos en el mundo al representar esos hechos como existiendo previamente. Esta hazaña significativa necesita un lenguaje* (Searle, 2014, 103-104).

Searle ilustra el acto de habla de la Declaración como la facultad de pensar en dos niveles, imponiendo a una emisión significativa condiciones de satisfacción sobre condiciones de satisfacción. “En un nivel, el hablante produce intencionalmente una emisión física, pero en otro nivel la emisión representa algo. Y la misma dualidad infecta al símbolo en sí mismo. En un nivel es un objeto físico como cualquier otro. En otro nivel tiene un significado: representa un tipo de estado de cosas” (Searle, 2014, 110). Las emisiones semánticas tienen condiciones de verdad, porque serán verdaderas o falsas en la medida en que se ajusten a su ilocución. La diferencia entre intencionalidad prelingüística y lenguaje, es que “el animal tiene fijación de características, pero no referencia y predicación. Para conseguir la referencia y la predicación necesita mecanismos simbólicos que separen el contenido proposicional en componentes” (Searle, 2014, 114). Los mecanismos simbólicos tienen lugar en la imposición de función de estatus a las entidades, en las Declaraciones. “La entidad tiene cierto estatus, y el reconocimiento colectivo de ese estatus permite a la entidad desempeñar la función de estatus” (Searle, 2014, 91).

La forma lógica de la creación de la realidad institucional es la de una Declaración, y por lo tanto es la misma que la de la emisión performativa. Hacemos que algo sea el caso representándolo como siendo el caso. En lo que respecta a la realidad institucional, todas estas son Declaraciones de Función de Estatus, puesto que crean funciones de estatus al declarar que existen (Searle, 2014, 127).

La imposición de función de estatus tiene la forma lógica de la Declaración. La función de estatus trae a la representación el objeto físico o hecho bruto mediante grafías o fonemas articulados de modo específico que simbolizan ese objeto, y de este modo vuelve al objeto físico *análogo* a su representación. El objeto físico y su representación refieren una misma entidad. El significado es el añadido de la función de estatus en la grafía o en el símbolo a un objeto físico o a un hecho bruto, y de este modo hacer del símbolo un *análogo* del objeto. “No hay, pues, hechos institucionales sin hechos brutos” (Searle, 1995, 72).

La función de estatus tiene sus primitivos orígenes en la imposición de función de uso, o en el uso de herramientas. La imposición de funciones de estatus sobre todo tipo de entidades, requiere intencionalidad colectiva, tanto para su creación inicial como para la reproducción de su existencia. Ese estatus es el reemplazo de características físicas por

características simbólicas. Reemplazo del objeto físico, por palabras (grafías y fonemas articulados).

En el caso de funciones que no son funciones de estatus, como la función de una bañera o de un cuchillo, la física es esencial para el desempeño de su función. La estructura física me permite utilizar mi bañera como bañera pero no como cuchillo, y me permite utilizar mi cuchillo como cuchillo pero no como bañera. En el caso de las funciones de estatus, sin embargo, existe una ruptura entre la física del sistema, por un lado, y el estatus y las funciones que acompañan a ese estatus, por otro (Searle, 2001, 115).

La norma constitutiva es el requerimiento formal de la Declaración, modo de posibilidad de la creación institucional.

Las normas constitutivas también regulan, pero hacen algo más que regular: tal como he sugerido, constituyen la actividad misma que regulan. He sostenido, y seguiré sosteniendo aquí, que la distinción entre hechos en bruto y hechos institucionales sólo puede explicarse cabalmente en términos de normas constitutivas, porque los hechos institucionales sólo existen dentro de sistemas de normas de ese tipo. Las normas constitutivas siempre tienen la misma forma lógica, incluso aunque haya casos en los que la forma lógica no sea obvia a partir de la gramática de las frases que expresan la norma. Esa forma lógica es la siguiente: se considera que una cosa determinada tiene un estatus determinado, me gustaría expresar esto de la siguiente manera: "X se considera Y", o más en general, "X se considera como Y en (el contexto) C" (Searle, 2001, 113).

En el ulterior desarrollo institucional, X, Y y C se repiten indefinidamente, se superponen una sobre otra, se vuelven una y la otra, es decir, se acumula función de estatus sobre función de estatus hasta formar un enorme ensamblaje metafísico siempre presente en el escenario de la intersubjetividad. Este enorme ensamblaje metafísico es una parte importante de Trasfondo de Searle. Las presuposiciones que establecen nuestros deseos, creencias e intenciones, y que guían gran parte de nuestros comportamientos tendrán una dirección intencional basada en el Trasfondo, por lo que el Trasfondo es pre-intencional. La construcción lingüística en sus primitivos orígenes deriva de la intencionalidad, y ya habiéndose asumido el lenguaje-Trasfondo la intencionalidad lo direcciona. La intencionalidad permite la constitución del lenguaje en primera instancia y del mismo Trasfondo, es decir, la intencionalidad es el modo de posibilidad del Trasfondo, y también es el modo en que el Trasfondo expresa una dirección intencional en los actos, incluyendo

los actos de habla. La intencionalidad está antes y después del Trasfondo, de ahí su relevancia.

Las funciones de estatus se distinguen de cualquier otra función por dos rasgos especiales:

Primero, en los casos que son importantes para nuestra investigación, estas requieren intencionalidad colectiva, tanto para su creación inicial como para que continúen existiendo. Y segundo, no son funciones que una persona u otra entidad tengan en virtud de su estructura física, o por lo menos no exclusivamente en virtud de su estructura física, sino en virtud de la imposición y el reconocimiento colectivo de un estatus. La entidad tiene cierto estatus, y el reconocimiento colectivo de ese estatus permite a la entidad desempeñar la función de estatus. En la creación de la ontología institucional humana, la intencionalidad colectiva y la asignación de función van de la mano, ya que las funciones cruciales en cuestión requieren intencionalidad colectiva (Searle, 2014, 91-92).

La imposición de función de estatus requiere un mecanismo reiterativo del significado para perpetuarlo. Esto es posible gracias a la convención, "con la introducción de mecanismos repetibles que puedan ser utilizados para transmitir el significado del hablante sobre una base regular y repetible, hemos introducido la noción de convención lingüística y, con ella, la noción de significado permanente de una palabra u oración" (Searle, 2014, 111). Los animales superiores con facultades prelingüísticas, no crean actos de habla significativos, palabras, ni Declaraciones que reproduzcan su existencia en el reconocimiento colectivo de funciones de estatus. Searle señala que, "la primera cosa que nuestros seres necesitarían para realizar actos ilocucionarios sería algún medio de externalizar, de hacer públicamente reconocible a otros las expresiones de sus estados Intencionales. Un ser que pueda hacer esto a propósito, esto es, un ser que no sólo exprese sus estados Intencionales sino que realice actos con el propósito de permitir a otros conocer sus estados Intencionales, ya tiene una forma primitiva de acto de habla" (Searle, 1992, 185). La facultad de provocar que otros tengan representaciones mentales sobre alguna emisión, es característico de muchas especies animales con intencionalidad colectiva de tipo cooperativo, por ejemplo, los gritos o sonidos especiales para alertar sobre la presencia de depredadores. Estos individuos con intencionalidad prelingüística no imponen símbolos a los objetos que sean reconocidos públicamente por su colectividad, expresan hacia ellos comportamientos esporádicos. Si estos comportamientos tienen

cierta regularidad puede ser por previo amaestramiento del uso de un medio –el acto– para obtener un fin.

Cuando un perro rasguña la puerta para que su amo le abra tiene expectativas que sólo pueden ser satisfechas cuando su amo le abre la puerta, o frustradas cuando no se cumple su expectativa. Es innegable que el perro tiene creencias, deseos e intenciones. No por esto el acto de rasguñar la puerta debe ser pensando como una imposición de función de estatus al modo de la Declaración.

Tenemos tendencia a describir y explicar la conducta animal de un modo antropomórfico, es decir, de un modo que, sin justificación, se la asimila a la conducta humana. Cuando un perro oye el sonido de las pisadas de su amo al volver éste del trabajo, puede ocurrir que coja su correa entre los dientes y corra a encontrarse con él moviendo la cola, como si expresara el deseo de que su amo le lleve a dar un paseo. Pero, ¿deberíamos atribuirle al perro literalmente un estado de actitud proposicional, a saber, un deseo *de que su amo le lleve a dar un paseo*? No podemos atribuirle al perro tal estado de actitud a menos que estemos también dispuestos a atribuirle los *conceptos* que conlleva poseer tal estado, en este caso, el concepto de *amo*, el concepto de *paseo*, el concepto de *sí mismo* y el concepto de *tiempo futuro*. Pero es extraordinariamente implausible suponer que un perro pueda poseer tales conceptos (Lowe, 2000, 159-160).

El acto ilocucionario del perro, es de tipo directivo: intenta conseguir que otros hagan algo, y en esto va su perlocución; evidentemente no lo hace bajo un acto de habla pero sí bajo una acción. Las experiencias conscientes de los individuos con facultades prelingüísticas son representaciones de sucesos, de situaciones, de hechos completos; o, en una fórmula: "hacer esto" para producir "tal situación", o "esto produce tal situación". Estos individuos reconocen objetos, rasgos y trasfondos en sus experiencias conscientes, pero no realizan una separación puntual de los mismos mediante sonidos y grafías, para formar nuevas representaciones de experiencias conscientes; no separan objetos de rasgos ni de trasfondos. Experimentan sus experiencias conscientes de un modo lineal, como un hecho completo sin segmentaciones, y las comunican mediante actos no lingüísticos para producir una situación. Sus actos intencionales no *significan* al modo de los actos de habla humanos que significan en segmentos de palabras y oraciones. Resulta por esto, muy difícil, para estos individuos la formación de complejos razonamientos. La sintaxis propia del lenguaje, abre un horizonte ilimitado de representaciones posibles; los elementos sintácticos pueden ser manipulados libremente.

El perro podría pensar que alguien se acerca a la puerta. Pero no puede pensar el falso pensamiento: la puerta se acerca a alguien, y no puede siquiera distinguir entre el pensamiento de que alguien se acerca a la puerta y el pensamiento de que la puerta está siendo aproximada por alguien. Una vez que está en posesión de un lenguaje estructurado en oraciones, en el que las oraciones están compuestas por palabras (junto con los límites de la oración, la curva de entonación, y demás), el animal puede manipular elementos sintácticos semánticamente cargados a voluntad. Resulta que esto va a ser crucial para la construcción de la civilización (Searle, 2014, 101-102).

El perro hace uso de una acción (como de una herramienta) para lograr un fin ulterior, por lo que su acción sigue siendo pre-lingüística. Pero, ¿qué pasa cuando en la organización social de ciertas especies se manifiesta aparentemente un tipo de reconocimiento colectivo de alguna función de estatus impuesta sobre algún miembro del grupo? Los babuinos, por ejemplo, son matriarcales y hay rangos sociales, las crías más viejas tienen prioridad frente a las más jóvenes (cf. Churchland, 2012, 144-145). “Las relaciones de higiene, las amenazas y las vocalizaciones específicas dependen en gran medida de la posición que un babuino ocupe en ese espacio social” (Churchland, 2012, 145). ¿Pero, las vocalizaciones específicas, y actitudes de individuos pre-lingüísticos, hacia un miembro del grupo no constituye un hecho institucional? La Declaración como una norma constitutiva de la Institución cuya fórmula es: X cuenta como Y en (el contexto) C, ¿requiere que X sea un acto de habla? ¿X no puede encarnar una vocalización espontánea no estructurada sintácticamente, o una actitud, entendidos, reconocidos y reproducidos colectivamente y así ser parte de una norma constitutiva?

Supongamos que entreno a mi perro para perseguir billetes de dólar y traérmelos a cambio de comida. No por eso está comprando comida, ni los billetes serán dinero para él. ¿Por qué no? Porque no puede representarse los fenómenos deónticos relevantes. Podría ser capaz de pensar “Si le doy esto me dará esta comida”. Pero no puede pensar, por ejemplo, ahora tengo derecho a comprar cosas, y si algún otro tiene esto, también tendrá derecho a comprar cosas. Ocurre, además, que esos fenómenos deónticos no son reducibles a algo más primitivo y simple. No podemos analizarlos, o eliminarlos en favor de disposiciones de conducta o de temores a las consecuencias negativas de no hacer algo. Es fama que Hume y muchos otros trataron de proceder a esas eliminaciones. Sin éxito. He sostenido en este capítulo que los hechos institucionales en general necesitan del lenguaje porque el lenguaje es parcialmente constitutivo de hechos (Searle, 1995, 85).

La Declaración envuelve poderes deónticos que facultan a un individuo para poseer ciertos privilegios, y obligaciones en la normatividad social. Los individuos insertos en

una normatividad actúan guiados bajo razones, “se reclaman mutuamente razones de sus actos y dan razones de ellos. Con lo cual, para que tenga un sentido lo que hacen, están presuponiendo que son capaces de obrar por razones y, por lo tanto que son responsables de sus actos; que podían haber actuado de manera distinta” (Cortina, 2012, 196). La responsabilidad, obligación, derechos, etcétera, son poderes deónticos que existen en virtud de su realización performativa expresados en las Declaraciones.

En las declaraciones, el estado de cosas representado por el contenido proposicional del acto de habla es llevado a existencia por la ejecución exitosa de ese mismo acto de habla. La expresión performativa de sentencias como “Se aplaza la sesión”, “Lego toda mi fortuna a mi sobrino”, “Nombro a usted presidente de la sesión”, “Por la presente se declara la guerra”, etcétera, puede crear hechos institucionales. Esas expresiones crean el estado de cosas mismo que representan; y en todos los casos, el estado de cosas es un hecho institucional (Searle, 1995, 51-52).

De acuerdo con Searle, los poderes deónticos que provee la Declaración nos facultan moralmente. Las formas prelingüísticas de intencionalidad ciertamente no implican los poderes deónticos propios de la institución del lenguaje.

Searle se cuestiona sobre la posibilidad de hechos institucionales que no dependan del lenguaje. Ejemplifica con la construcción de un muro, una barrera física que sirve para proteger una pequeña colectividad de los extraños. El muro decae con el tiempo, por la degradación, y su función física decae con él, pero sigue siendo tratado por la tribu como si su función física no hubiera cesado. ¿Por qué? Si es por el hábito de no hacerlo, la barrera degradada no envuelve un hecho simbólico, institucional (no lingüístico), puesto que ciertas especies animales delimitan su territorio por inclinación instintiva. Pero si es por un motivo ulterior al hábito, como la imposición de una función de estatus al muro que entraña derechos y obligaciones al interpretarse como un símbolo que separa el interior del exterior, el nosotros y los extraños, los de adentro y los de afuera, entonces sí es un hecho deóntico que señala una Declaración (cf. Searle, 1995, 85-86).

Quizá aún no quede claro cuál es exactamente la distinción entre individuos prelingüísticos y lingüísticos, puesto que se puede argüir que la delimitación territorial que imponen las especies prelingüísticas también genera actitudes de ventaja y desventaja respecto de los individuos que participan de la delimitación –tanto al interior como al exterior del territorio–, traducidas en los actos de habla como derechos y obligaciones; lo

que supone que individuos prelingüísticos y lingüísticos se distinguen simplemente por el grado de complejidad de sus *inclinaciones*: los que son proclives a tener actitudes espontáneas, instintivas y/o por hábito, o aprendidas respecto de un hecho, y los que son proclives a Declarar ese hecho imponiéndole un estatus y asimismo actuar respecto a él. Los poderes deónticos, que crean derechos y obligaciones tienen una función social.

Tener poderes deónticos sirve para regular las relaciones entre la gente. En esta categoría, imponemos derechos, responsabilidades, obligaciones, deberes, privilegios, habilitaciones, castigos, autorizaciones, permisos y otros fenómenos deónticos por el estilo. De acuerdo con nuestra sugerencia anterior, según la cual, en general, el status Y confiere (o niega) poder, la hipótesis obvia sería que hay dos categorías amplias de tales funciones de status. La primera se da cuando el agente es dotado con algún poder, certificado, autorización, habilitación, derecho, permiso o cualificación nuevos que le capacitan para hacer algo que no podría hacer de otro modo; y la segunda se da cuando el agente es o está requerido, obligado, ligado por el deber, castigado, prescrito o forzado de algún otro modo a hacer algo que de otro modo no sería factible. Hablando laxamente, las dos grandes categorías son las de los poderes positivo y negativo. Para tener un rótulo, digamos que todas las funciones de status deónticas son asuntos de poder convencional. Esta terminología nos permite distinguir al poder convencional del poder físico bruto, aunque, huelga decirlo, ambos van a menudo de la mano; pues, a menudo, el dar poder convencional sirve para autorizar el uso del poder físico bruto. El poder policial es un ejemplo obvio (Searle, 1995, 112-113).

Si los poderes deónticos Declarados, propios de los individuos con lenguaje, facultan o restringen sus actos en virtud de la imposición de estatus, ¿cómo se puede interpretar la conducta de los individuos prelingüísticos que regulan su interacción social a través de ciertos mecanismos como el rechazo o el castigo a los infractores? El rechazo y el castigo son modos de limitar el abuso de los tramposos en el interior de varias especies sociales. “El rechazo es una forma muy efectiva de castigo en los mamíferos altamente sociales [...] Los coyotes castigan la falta de juego limpio, y los macacos Rhesus castigan a los miembros que no avisan cuando encuentran un reducto de comida” (Churchland, 2012, 96). La sanción implica una “re-rotulación” al individuo infractor, una nueva señalización de su identidad social. El individuo infractor adquiere una nueva posición ante los demás y la desconfianza hacia él se expresa con actitudes de rechazo. Ciertas especies sociales pre-lingüísticas expresan estos comportamientos propios de los humanos. “Un rasgo típico de los seres humanos es su conocimiento detallado del carácter, el temperamento, las relaciones de parentesco y la reputación de numerosos individuos” (Churchland, 2012,

145). El identificar el carácter, temperamento, parentesco o reputación de un individuo y actuar conforme a las restricciones sociales del grupo no implica imponer determinaciones institucionales o funciones de estatus. ¿Es sólo la sintaxis que nos permite una regulación Declarada de las interacciones sociales en nuestra especie lo que nos dota de facultad deontológica separándonos de los individuos sin lenguaje?

Si definimos las palabras de un modo en el que la verdadera moralidad requiera un lenguaje y unas normas formuladas en términos lingüísticos, entonces sí, podemos deducir que sólo los humanos gozan de verdadera moralidad. Pero ¿qué avances obtenemos con esta normativa semántica? Y, en cualquier caso, ¿por qué definir la "verdadera moralidad" como algo que requiera un lenguaje? (Churchland, 2012, 37).

Searle señala que las funciones de estatus sólo funcionan en relación con la gente.

Lo que importa no es el billete de cinco dólares como objeto, lo que cuenta es más bien que el poseedor del billete de cinco dólares tiene ahora un poder que no tendría de otro modo. Del mismo modo, lo que cuenta no es el destornillador como objeto, sino que el poseedor del destornillador tiene ahora un poder que no tendría de otro modo. Esto apunta a lo que yo creo que ocurre de hecho, a saber, que el contenido de la intencionalidad colectiva en la imposición de la función de status será típicamente que algún sujeto humano, singular o plural, tiene algún poder, positivo o negativo, condicional o categórico (Searle, 1995, 110).

Si los poderes generados por la posesión de una herramienta para obtener una gratificación se equiparan a los poderes generados por la posesión de un objeto con estatus impuesto colectivamente, ¿cuál es la diferencia sustancial entre ambos poderes? Las funciones agentivas que provee el uso de herramientas son evidentemente ostentadas por individuos pre-lingüísticos y lingüísticos; ¿Y, las funciones de estatus?

No creo que haya una línea divisoria tajante entre lo institucional y lo no institucional, entre lo lingüístico y lo prelingüístico, pero en la medida en que pensemos que los fenómenos son hechos genuinamente institucionales, y no meras formas condicionadas de conducta habituada, en esa medida estaremos obligados a pensar en el lenguaje como constitutivo de los fenómenos, porque el paso consistente en imponer la función Y al objeto X es un paso simbolizador (Searle, 1995, 85-86).

Parece que aquí no se ha establecido una distinción definida entre una y otra forma de intencionalidad: la pre-lingüística y la lingüística. La descripción de la ontología socio-institucional de Searle explica que los actos de habla en la forma lógica de la Declaración

generan poderes deónticos que implican la facultad deontológica, la moralidad humana. Es la descripción de una moral fundamentada en la Declaración. La Declaración genera instituciones y las instituciones, poderes deónticos. Poderes deónticos por convención Declarada, por acuerdos convencionales, los cuales otorgan derechos, obligaciones, responsabilidades, compromisos, etcétera. "Tener poderes deónticos sirve para regular las relaciones entre la gente" (Searle, 1995, 112). La teoría de la moral de Searle, como la moral de Hobbes, no alcanza a explicar que las regulaciones normativas atienden a la identidad del sujeto práctico con aspiraciones a principios morales universales, no arbitrarios, que trascienden los aspectos regulativos.

Algunas consideraciones a las que se debe prestar especial énfasis desde un enfoque analítico sobre la facultad deontológica, son las siguientes: 1) La facultad deontológica innegablemente tiene fundamentos biológico-evolutivos; las emociones sociales son uno de ellos. 2) Definir el *self* es primordial; la identidad socio-lingüística inserta en un complejo normativo es la entidad que porta la facultad deontológica, por lo que tiene una importancia nuclear en este asunto. 3) Definir el modo en que esta entidad reproduce su existencia. 4) Y, definir concreta y llanamente la línea divisoria entre moral humana y *moral* animal nos dará luz sobre la primera, sin reducir la discusión a una "disputa semántica".

Es evidente que los mamíferos no humanos comparten valores sociales; cuidan de sus crías y, a veces, de sus parejas, de sus parientes y amistades; cooperan, pueden castigar, y pueden reconciliarse después de un conflicto. Podríamos enfrascarnos en una disputa semántica de si esos valores son realmente "morales", pero no sacaríamos nada en claro de ese laberinto de palabras. Desde luego que sólo los seres humanos poseen una moralidad "humana". Pero eso no es ninguna novedad, es sencillamente una tediosa muestra de tautología. También podríamos afirmar que sólo los titíes tienen una moralidad de "tití", y así con todas las especies. Podemos mostrarnos de acuerdo en que las hormigas no comparten la misma moralidad que los humanos, y que la conducta social de los babuinos y de los bonobos es mucho más parecida a la nuestra (Churchland, 2012, 38).

Sin comenzar una "disputa semántica", considero que aquéllas posturas naturalistas que trivializan la complejidad deontológica en afirmaciones tales como "la moralidad humana es simplemente diferente a la *moralidad* del tití", dejan fuera el punto 2 y 3 arriba mencionados. La cooperación y las conductas altruistas (el individuo se resta a sí mismo capacidad adaptativa en la supervivencia para cederla a otro individuo) son modos de

intencionalidad colectiva que no pueden ser reducidos a la facultad deontológica. Considero que la facultad deontológica radica en lo siguiente: en la preservación del *self* por sobre el organismo. El individuo deontológico es el único ser vivo que le da mayor importancia a la preservación de su identidad social por sobre su cuerpo. Es capaz de morir por reconocimiento social, es decir, es capaz de privarse de satisfacer sus necesidades físicas primarias si eso le permitirá obtener reconocimiento social. Es capaz de aplazar la gratificación para satisfacer fines ulteriores que están más allá de la preservación de su organismo, fines que buscan el realce de su identidad social. Y, es capaz de reconocer la identidad social de los otros por sobre su cuerpo. Con esto no quiero decir que el cuerpo pase a segundo término, pues es en definitiva parte de la identidad social del individuo. Lo que intento decir es una *persona* prioriza la integridad de su identidad social antes que la integridad de su propio organismo. Del reconocimiento depende su existencia.

Considero que el lenguaje y la razón son facultades necesarias para identificarnos como individuos deontológicos, pero no son suficientes. No podemos dar cuenta de ninguna facultad deontológica sin definir previamente la entidad que la porta, es decir, la identidad *socio-moral*², pero en definitiva no como un *ego* sustancial, *nouménico*, ilusorio, o como una entidad trascendental. La identidad *socio-moral* es una entidad socio-lingüística y biológica. Socio-lingüística porque es en el entramado intersubjetivo³ donde adquiere y reproduce su existencia; y biológica porque es un fenómeno que depende de los circuitos neuronales y de su funcionamiento, en conjunto con todo el sistema nervioso central, y su pasado evolutivo.

A modo de conclusión me limitaré a dar una explicación de un fenotipo conductual, el aplazamiento de la gratificación, que expresa la especificidad de la identidad social del individuo deontológico. El aplazamiento de la gratificación, en el enfoque analítico de Harry Frankfurt, es una tendencia instintiva clave para alcanzar el

² Me abstengo de abordar la identidad *personal* puesto que si bien representa el sujeto imputable de la moralidad es una figura normativa del derecho. La identidad *personal* deriva de una identidad *socio-moral* que es primordial.

³ La interacción entre sujetos implica identidades con estatus, y ese estatus es una imposición lingüística colectiva. Los sujetos son individuos capaces de imponer a otros y a sí mismos funciones de estatus, funciones simbólicas que portan poderes deónticos ulteriores a sus características físicas. No hay intersubjetividad sin lenguaje.

estatus de *persona*.⁴ Para Frankfurt la *personalidad* radica en las voliciones, no en la razón. Hay distintos grados de deliberación según las circunstancias y las facultades del individuo, por lo que ésta es relativa y poco exacta para determinar *personalidad* en mayor o menor medida. La razón es aquí supuesta como una condición necesaria, aunque no suficiente. Para llegar a ser *persona* se requiere como condición necesaria, más no suficiente, ser racional, ya que “sólo en virtud de sus capacidades racionales una persona es capaz de volverse críticamente consciente de su propia voluntad y de formar voliciones de segundo orden” (Frankfurt, 2006, 34). Una *persona* que tiene razón, tiene lenguaje, pues requiere deliberar más allá de simples razonamientos para determinar cuál ha de ser su voluntad. Las “voliciones de segundo orden” sirven como parámetro para determinar *personalidad* en un individuo.

Creo que una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad de una persona. Los seres humanos no son los únicos que tienen deseos y motivaciones ni los únicos que pueden elegir. Comparten estas cosas con los miembros de algunas otras especies, algunos de los cuales incluso parecen deliberar y tomar decisiones basadas en un pensamiento previo (Frankfurt, 2006, 27).

Toda elección se toma sobre la base dual del castigo-recompensa. El castigo implica emociones de displacer, asociadas al dolor o al malestar, o relacionados con estos. La recompensa implica emociones de placer asociados al bienestar. Si alguna o varias opciones a elegir nos resultan indiferentes en términos de placer o displacer, o de castigo-recompensa, nos cuesta trabajo tomar una decisión al respecto, aunque como señala Damasio, toda experiencia está acompañada de algún grado de emoción (cf. Damasio, 2005, 47). “Muchos animales parecen tener la capacidad de lo que denominaré ‘deseos de primer orden’ o ‘deseos del primer orden’, que simplemente son deseos de hacer o no una cosa u otra” (Frankfurt, 2006, 27). Estos deseos determinan acciones establecidas sobre la base dual recompensa-castigo, placer-displacer, y son característicos tanto de animales como de personas. Los animales de cerebros grandes como los perros, chimpancés o delfines, son capaces incluso de llevar a cabo un razonamiento evaluativo más o menos complejo para cumplir este tipo de deseos.

⁴ La *persona* ya implica una identidad *socio-moral*.

Alguien tiene un deseo del segundo orden ya sea cuando simplemente quiere tener cierto deseo, ya cuando quiere que cierto deseo sea su voluntad. El tener deseos de segundo orden implica la facultad de suprimir ciertos deseos de primer orden, que son deseos inmediatos, para satisfacer deseos distintos, no inmediatos. En situaciones de este último tipo, denominaré sus deseos de segundo orden "voliciones de segundo orden" o "voliciones del segundo orden". Ahora bien, considero que es esencial tener voliciones de segundo orden y no deseos de segundo orden en general para ser una persona (Frankfurt, 2006, 32).

Algunos animales no humanos son capaces de abstenerse de satisfacer ciertos deseos inmediatos, con el fin de satisfacerlos mejor después de cumplir ciertas condiciones, por ejemplo, después de usar ciertas herramientas, o de ejecutar algún acto de previo adiestramiento. El aplazamiento de la gratificación no es una tendencia exclusiva de los humanos, aunque muy pocas especies animales lo lleguen a manifestar. Hay animales no humanos que aplazan la gratificación para obtener recursos naturales con el fin de preservar su existencia o la existencia de su especie; este tipo de aplazamiento de la gratificación es una tendencia instintiva para preservar el organismo. Por otro lado, Frankfurt señala que ciertos individuos, aunque manifiestan deseos de segundo orden, y sean genotípica, y por ende fenotípicamente de la especie humana, no necesariamente son personas.

Desde el punto de vista lógico es posible, aunque improbable, que exista un agente con deseos de segundo orden, pero sin voliciones del segundo orden. Dicha criatura, en mi opinión, no sería una persona. Emplearé el término "inconsciente" para referirme a agentes que tienen deseos de primer orden, pero que no son personas, porque, tengan o no deseos del segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden [...] Los "agentes inconscientes" que aún no se pueden definir como personas, poseen deseos de segundo orden, pero carecen de voliciones de segundo orden. Estos agentes que pueden ser humanos o animales, desean y son capaces incluso de realizar deliberaciones acerca de cómo cumplir sus deseos, pero igual les da un deseo que otro. No les importa ser inducidos por uno u otro deseo. Este tipo de agente "hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. No sólo sigue cualquier proceder que se vea más fuertemente inclinado a seguir, sino que no le importa cuál de sus inclinaciones es la más fuerte (Frankfurt, 2006, 32-33).

Los seres humanos poseen deseos de primer orden y no todos estos deseos son suprimidos por deseos de segundo orden o por voliciones de segundo orden, aunque el poder acceder a éstas últimas (ciertamente no en todo momento) nos otorga el status de persona, según este planteamiento. Los "agentes inconscientes" no manifiestan conflictos o preferencias entre sus deseos, las personas sí. Los "agentes inconscientes" son una

categoría de individuos que aún no han alcanzado el status de persona, aunque pueden ser capaces de aplazar la gratificación y deliberar para alcanzar un fin. Los agentes inconscientes, aunque pertenezcan a la especie humana, no se pueden definir como personas, ya que si bien poseen deseos de segundo orden, carecen de voliciones de segundo orden. Para estos agentes, que pueden ser humanos o animales, cualquier deseo tiene el mismo valor. Este tipo de agente “hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. No sólo sigue cualquier proceder que se vea más fuertemente inclinado a seguir, sino que no le importa cuál de sus inclinaciones es la más fuerte” (Frankfurt, 2006, 33). Para Frankfurt las personas o agentes conscientes poseen una escala valorativa en sus acciones, definida en la normatividad social del entramado intersubjetivo, que no les permite darle igual importancia a un deseo que a otro. Las personas pueden abstenerse de actuar conforme a un deseo inmediato o desear no desear tener ese deseo, con el fin de cumplir un propósito más significativo. “Cuando una *persona* actúa, el deseo por el cual es inducido a la acción es o bien la voluntad que quiere o bien una voluntad que no quiere tener. Cuando un *agente inconsciente* actúa, no se trata de ninguna de las dos” (Frankfurt, 2006, 36). Un tipo de agente inconsciente para Frankfurt, es un adicto que no lucha contra su adicción. Satisface un deseo mediante la deliberación y el aplazamiento de la gratificación, tiene lenguaje y razonamiento, pero no se preocupa por su futuro. Una *persona*, si tiene un problema de adicción, sí lucha contra su adicción pues le produce conflicto su deseo, ya que sí le preocupa su futuro. La preocupación por el futuro inmediato es instintiva, es decir, restringida para el fin supervivencia. Los animales y los seres humanos son partícipes de esta preocupación inmediata; persiguen las emociones placenteras que indican, a excepciones, un estado equilibrado de las químicas corporales traducido cualitativamente en bienestar (cf. Damasio, 2010, 85-94). Pero sólo las personas, en términos de Frankfurt, son capaces de suprimir los deseos de primer orden para darle cabida a deseos futuros más sofisticados. “Canjeamos la gratificación inmediata y diferimos el placer inmediato por un futuro mejor, y hacemos sacrificios inmediatos sobre la misma base” (Damasio, 2005, 142). Esta consideración implica una tesis mucho más fuerte: las personas no le dan prioridad a su organismo, a su cuerpo; las personas le dan prioridad a su identidad social. Es imperioso para una persona preservar la integridad de su identidad antes que a la integridad de su cuerpo. Sobre el caso del *adicto pre-deontológico* de Frankfurt juzgo que no porque no

luche contra su adicción necesariamente carece de un estatuto de *persona* y de una facultad deontológica que sostiene ese estatuto. Considero que un individuo deontológico es aquél al que le preocupa preservar la integridad de su identidad social, y es capaz de reconocer la identidad social de otros individuos. De acuerdo con esto, y como sostendré ulteriormente, en alguna investigación posterior, un individuo deontológico que no obtiene reconocimiento puede asumir conductas autodestructivas. Considero como Frankfurt que sí hay individuos pre-deontológicos humanos, y son aquéllos a los que no les interesa alcanzar reconocimiento social, ni que reconocen la identidad social de los otros. Su sistema de valores se acota en la preservación de su organismo, en la búsqueda de una emoción placentera básica, no en la de su identidad social, como las *personas*. Buscan alcanzar emociones básicas (alegría, tristeza, sorpresa, asco, ira), no emociones socio-morales (indignación, vergüenza, amor, odio, etc.). Un ejemplo de individuo pre-deontológico que cuadra en esta descripción sería el psicópata.

Lo relevante del planteamiento de Frankfurt, a mi juicio, es que impone el status de *persona* a la facultad de aplazar la gratificación por un futuro ulterior, lo que expresa una preocupación por la integridad de la identidad social antes que por las necesidades orgánicas inmediatas. Es indudable que el aplazar la gratificación para suplir necesidades orgánicas futuras es importante para las personas porque les asegura tranquilidad en una etapa vulnerable futura, pero no basta trabajar para la vejez aplazando la gratificación presente por un bienestar físico-corporal posterior; pues, ¿por qué sería más importante el organismo físico futuro que el organismo presente? Reproducir la existencia física, sólo por reproducirla no basta para el individuo deontológico. Es más importante para una *persona* alcanzar el reconocimiento intersubjetivo de su identidad, reconocimiento que cree merecer, según ciertas valoraciones normativas e individuales, y que le proporcionará un bienestar social, que puede incluir, o no, su bienestar orgánico. Las personas buscan el bienestar social expresado en las emociones socio-morales placenteras que las diversas instancias de reconocimiento le proveen. Estas instancias son institucionales, el entramado intersubjetivo las ha implementado, y en términos de Searle, instancias Declaradas. Y, de acuerdo con Hegel, y Honneth, en los ámbitos de la familia, la sociedad civil y el Estado. Las emociones socio-morales regulan el ámbito socio-moral. El bienestar social se siente en la empatía, orgullo, aprecio, gratitud, compasión; y el

malestar social se siente en la culpa, vergüenza, desprecio, ira, disgusto, turbación, temor, indignación, etcétera.

No estoy en contra de que la descripción de la ontología socio-institucional de Searle sea el fundamento de la deontología, pero para que atienda todos los ámbitos que ésta implica requiere un desarrollo ulterior que lleve el ejercicio de imponer de funciones de estatus al ámbito de la identidad del sujeto deontológico. Esto es posible mediante la imposición de función de estatus al *self*. Definiendo el *self*, con base en criterios analíticos de la descripción de la ontología social de Searle, y de la biología evolutiva contemporánea, podremos descifrar las necesidades del sujeto práctico inherentes a su facultad deontológica. Los requisitos deónticos son internos al acto de habla, pero en el estadio en que la identidad personal es Declarada, es decir, en el estadio en que el *self* se impone una función de estatus a sí mismo.

7. Mecanismos de *valoración* biológica: del automatismo a la deliberación

Damasio ha señalado que todo organismo, desde aquéllos constituidos por una sola célula, hasta aquéllos organismos pluricelulares evolutivamente más complejos manifiestan en apariencia un comportamiento inteligente, comportamiento que se asocia a individuos con cerebro y conciencia y que son capaces de deliberar. Este comportamiento parece orientarse a objetivos, puesto que está facultado para suplir sus necesidades vitales, y se conduce en todo momento hacia ello.

Reconozco que es difícil imaginarse que las nociones de “deseo” y “voluntad” se puedan aplicar a una sola célula individual. ¿Cómo pueden hallarse presentes en un nivel tan elemental actitudes e intenciones que relacionamos con la mente humana consciente y que intuimos como el resultado del funcionamiento de los grandes cerebros humanos? Pero lo cierto es que lo están, con independencia del nombre que queramos darles a esos rasgos característicos del comportamiento de la célula (Damasio, 2010, 67).

Estos comportamientos inconscientes, mecánicos, ciegos, que aparentan ser inteligentes, aunque en realidad son instintivos y automáticos, se conducen en todo momento hacia la regulación del organismo con el fin de preservar su integridad y reproducir su existencia, proceso denominado como homeostasis, y ya se presentaban desde los orígenes de la vida. La homeostasis es el mecanismo de regulación biológica que busca preservar la integridad de los seres vivos.

La vida, tanto en una sola célula como en las grandes criaturas que albergan miles de millones de células individuales, requiere la transformación de nutrientes adecuados en energía, y eso, a su vez, requiere la aptitud para resolver varios problemas: encontrar los productos energéticos, llevarlos al interior del cuerpo, convertirlos en la fuente universal de energía que conocemos con las siglas ATP, deshacerse de los desperdicios y utilizar la energía en cualquier cosa que el cuerpo necesite para proseguir con esa misma rutina de encontrar las materias primas adecuadas, incorporarlas, y así sucesivamente. Procurarse nutrición, consumirla y digerirla, y dejar que dé energía al cuerpo, esas son para la humilde célula las principales cuestiones (Damasio, 2010, 76-77).

La homeostasis busca suplir las necesidades vitales de los organismos y responde a los peligros que se le presentan.

Todos los organismos vivos, desde la humilde ameba hasta el ser humano, nacen con dispositivos diseñados para resolver *automáticamente*, sin que se requiera el razonamiento adecuado, los problemas básicos de la vida. Dichos problemas son: encontrar fuentes de energía; mantener un equilibrio químico del interior compatible con el proceso vital; conservar la estructura del organismo mediante la reparación del desgaste natural; y detener los agentes externos de enfermedad y daño físico. La palabra homeostasis es el término apropiado para el conjunto de regulaciones y el estado resultante de la vida regulada (Damasio, 2005, 34).

La homeostasis involucra diversos dispositivos reguladores que atienden las necesidades vitales de todo organismo vivo para preservar su integridad. La homeostasis opera en todo organismo vivo en varios niveles de complejidad, desde la regulación de sustancias químicas que las células requieren para conservar un equilibrio óptimo en su interior, por ejemplo, en los organismos unicelulares como el paramecio que se aleja de peligros potenciales causados por ciertas sensaciones, o se aproxima a ciertos nutrientes según lo requiera siendo posible por el primitivo mecanismo del estímulo-respuesta gestionado por la homeostasis; en los organismos multicelulares a nivel sistémico la homeostasis opera en su gestión fisiológica en la evitación de situaciones potencialmente peligrosas a través de sustancias químicas que producen la emoción del miedo; cuando el organismo busca nutrirse siente hambre, o aparearse siente deseo sexual; cuando una sustancia es potencialmente peligrosa para su consumo siente asco; o cuando requiere ser reparado por algún daño la homeostasis administra la liberación y eliminación de sustancias para lograr la cicatrización de tejidos. La homeostasis también opera al exterior del organismo a nivel ecosistema en la corrección poblacional de las especies para conservar un número equilibrado de individuos que su medio pueda alimentar; cuando hay exceso de población los alimentos escasean, lo que provoca hambre y muertes necesarias para dar tiempo a que el ecosistema se restablezca y vuelva a producir alimentos. En términos generales, la regulación de la vida u homeostasis, ha generado diversos dispositivos en los organismos que buscan una mayor adaptación evolutiva en varios niveles y según sus requerimientos.

Damasio define la homeostasis como: “Una colección de directrices operativas que deben seguirse para que el organismo alcance sus metas. La esencia de esas líneas directrices es bastante sencilla: ‘Si esto se presenta, entonces hacer aquello’” (Damasio, 2010, 91). Son indicadores que señalan el estado en el que se encuentra el organismo, y/o las estrategias, en relación a los estímulos apropiados para suplir sus necesidades, si las

hubiera. Las emociones son parte de estos dispositivos de regulación biológica, y son las precursoras de otro dispositivo de regulación mayormente complejo: la conciencia. Las emociones son pues, en términos naturalistas, mecanismos de adaptación que involucran distintas moléculas químicas fabricadas en ciertas zonas del cerebro (dopamina, noradrenalina, serotonina, cortisol, oxitocina, vasopresina, etcétera), y relacionadas con estados de placer o displacer, las cuales representan aquéllos estímulos de recompensa o castigo, y definen los términos del valor biológico, vinculado a la necesidad vital. La conciencia evaluativa es otro dispositivo biológico en la gestión de la vida de ciertos organismos superiores que provee las estrategias necesarias para facilitar el estado tan anhelado de bienestar que proporciona la liberación de aquéllas moléculas químicas que lo inducen. Los parámetros *valorativos* que la conciencia evaluativa contempla para generar las estrategias de corrección son: la representación del estado actual del organismo, la representación de su estado óptimo, y, la comparación entre ambas (cf. Damasio, 2010).

Para los organismos en su conjunto, por tanto, la función primitiva del valor es el estado fisiológico del tejido vivo dentro de un intervalo homeostático en el que pueda sobrevivir. La representación continua de los parámetros químicos en el interior del cerebro, permite que dispositivos cerebrales no-conscientes detecten y midan las desviaciones respecto de aquel intervalo homeostático y, de este modo, actúen como sensores del grado de necesidad interna. A su vez, la desviación medida respecto al intervalo homeostático permite que otros dispositivos cerebrales ordenen las acciones correctivas y organicen incentivos y desincentivos para las correcciones, según la urgencia de la respuesta. Un simple registro de este tipo de medidas constituye la base para la predicción de condiciones futuras (Damasio, 2010, 88).

La *valoración* inconsciente del estado corporal en los organismos, tiene su versión más compleja, evolutivamente hablando, en el acto consciente y lingüístico de categorizar y valorar en los seres humanos. El móvil por el que se conduce el ejercicio de *valoración* en general, es la búsqueda inconsciente de las químicas vitales para la reproducción de la vida. “La idea de que ocultos, bajo la mente consciente, hay procesos mentales inconscientes apenas es noticia, ya que si bien cuando se dio a conocer por primera vez, hace más de un siglo, el público la recibió con cierta sorpresa, en la actualidad es casi un lugar común” (Damasio, 2010, 61). El acto consciente de valorar es una operación humana incansable e inacabable, inmanente a nuestra naturaleza.

Asimismo creo que las valoraciones que establecemos en todas las actividades sociales y culturales guardan una relación directa o indirecta con los procesos de regulación de la vida, que cubre el término de "homeostasis". Y esa relación permite explicar la razón por la cual los circuitos cerebrales en los seres humanos se han dedicado de una manera tan profusa a la predicción y la detección de las ganancias y las pérdidas, por no hablar del fomento de los beneficios y el temor a las pérdidas. Esta relación explica, dicho con otras palabras, la obsesión humana con la asignación del valor (Damasio, 2010, 86).

Valoramos todo tipo de cosas, e incluso a otras personas. Las valoraciones humanas tienen pues, según este enfoque naturalista, un anclaje primitivamente biológico, automático e inconsciente.

La conciencia permitió a los seres humanos repetir el *leitmotiv* de la regulación de la vida mediante una colección de instrumentos culturales: el intercambio económico, las creencias religiosas, las convenciones sociales y las reglas éticas, las leyes, las artes, las ciencias y la tecnología. Sin embargo, la intención de supervivencia de la célula eucariota y la intención de supervivencia implícita en la conciencia humana son una y la misma (Damasio, 2010, 104).

Las valoraciones humanas difieren de toda *valoración* que cualquiera de las especies sociales superiores pudiera manifestar, porque los humanos involucran en sus valoraciones parámetros institucionales de medida, es decir, creamos, con el lenguaje, necesidades socio-culturales.

Damasio ha distinguido distintos niveles de regulación homeostática automatizada, desde lo simple a lo complejo: respuestas inmunes, reflejos básicos, regulación metabólica; comportamientos de dolor y placer; instintos y motivaciones; emociones de fondo, emociones primarias, emociones sociales, sentimientos (cf. Damasio, 2005, 34-56).

Toda la colección de procesos homeostáticos gobierna la vida momento a momento, en todas y cada una de las células de nuestro cuerpo. Este gobierno se consigue mediante una simple disposición: en primer lugar, algo cambia en el ambiente de un organismo individual, internamente o externamente. En segundo lugar, los cambios tienen la capacidad de alterar el rumbo de la vida del organismo (pueden constituir una amenaza a su integridad, o una oportunidad para su mejora). En tercer lugar, el organismo detecta el cambio y actúa en consecuencia, de una manera designada a crear la situación más benéfica para su propia autopreservación y funcionamiento eficiente (Damasio, 2005, 39).

Damasio ha relacionado la idea de lo *valioso* con aquello que es de importancia medular para la reproducción de la vida, es decir, nuestra noción de valor, y de lo importante tiene un anclaje primitivo en la tendencia biológica de todo organismo a buscar las químicas que le serán útiles para reproducir su existencia. Todo tipo de *valoración*, desde la más compleja expresada en la facultad deliberativa, hasta la más simple evolutivamente hablando, tiene pues una función adaptativa.

Los valores que los seres humanos atribuyen a los objetos y las actividades guardan cierta relación, por indirecta o remota que ésta sea, con estas dos condiciones: en primer lugar, el mantenimiento en general del tejido vivo dentro de un intervalo homeostático adecuado para su contexto actual; y, en segundo lugar, la regulación particular necesaria para que el proceso opere en aquel sector del intervalo homeostático asociado con el bienestar relativo al contexto presente (Damasio, 2010, 88).

Más valioso es aquello que es más vital, menos valioso lo que es menos apremiante para la vida y para el estado óptimo del organismo. “La posesión más fundamental de cualquier ser vivo en cualquier momento es, a mi juicio, el repertorio equilibrado de químicas corporales compatibles con una vida sana, y es algo que vale tanto para la ameba como para el ser humano” (Damasio, 2010, 83). La *valoración*¹ que tiene lugar en los organismos sin estados conscientes es automática, irreflexiva e involuntaria. “Los organismos reaccionan de forma refleja, automática, estereotipada” (Damasio, 2005, 46). El organismo del individuo inconsciente *prioriza* los elementos que requiere para sobrevivir, y sobre esa prioridad los busca y los selecciona. Esta búsqueda inconsciente con base en la necesidad es una *valoración* biológica.

El valor es a mi juicio algo vinculado de manera indeleble a la necesidad, y la necesidad está vinculada a la vida. El valor está directa o indirectamente relacionado con la supervivencia. En el caso de los seres humanos en particular, el valor está relacionado también con la cualidad de esa supervivencia en la forma de bienestar. La noción de supervivencia —y, por extensión, la noción de valor biológico— se puede aplicar a diversas entidades biológicas, desde las moléculas y los genes hasta el conjunto de los organismos (Damasio, 2010, 86).

¹ *Valoración* aquí se usa de un modo muy laxo para referir la estimación y selección automática de los recursos vitales de todo organismo para reproducir su existencia y lograr una mayor adaptación evolutiva; estimación y selección que el mismo organismo realiza mediante el mecanismo homeostático de regulación biológica, con base en sus necesidades vitales.

La valoración biológica en la búsqueda del balance homeostático de las químicas corporales en los organismos con sistema nervioso central, es expresada cualitativamente en las emociones impuestas a las representaciones mentales de las experiencias conscientes, según el grado de complejidad evolutiva del organismo y los tipos de experiencias con su medio. Conciencia y emociones, como vimos arriba, son dispositivos homeostáticos de regulación biológica, o de *valoración* biológica, aunque a un nivel que supera el mecanismo irreflexivo estímulo-respuesta de los organismos sin estados mentales que no tienen de por medio, entre el estímulo y la respuesta, una representación mental con emoción que implique una evaluación de la situación. Los individuos con emociones básicas y conciencia evaluativa, preservan su integridad a través de las mismas, de entre otros dispositivos de regulación. “Dos de los logros reconocibles de la conciencia son la gestión y el cuidado eficientes de la vida. La conciencia surge dentro de la historia de la regulación biológica que es un proceso dinámico conocido con el nombre de homeostasis, y que se inicia ya en criaturas vivas unicelulares” (Damasio, 2010, 51-53). Por su parte, Searle afirma:

Hablando en los términos más generales, parece claro que la conciencia sirve para organizar cierto conjunto de relaciones entre el organismo, su entorno y sus estados internos. Y, hablando de nuevo en términos muy generales, la forma de organización podría ser descrita como “representación”; la conciencia nos proporciona poderes de discriminación mucho mayores de los que tendrían los mecanismos inconscientes de discriminación (Searle, 1996, 112).

Las emociones se presentan en individuos con experiencias conscientes. “En su nivel más básico, las emociones forman parte de la regulación homeostática y se mantienen para evitar la pérdida de integridad que anuncia la muerte, o es la muerte, así como para respaldar alguna fuente de energía, un refugio o una posible relación sexual” (Damasio, 2000, 71). La conciencia y las emociones son imprescindibles en la imposición de valor que las personas atribuyen a toda entidad posible; esta valoración consciente sigue la misma lógica de la *valoración* biológica que prioriza los recursos vitales por sobre los más prescindibles para la vida.

La conciencia nace y se hace gracias al valor biológico, como colaboradora en la gestión más efectiva del valor de la vida. Pero la conciencia no *inventó* el valor biológico ni el proceso de valoración. Paso a paso, en la mente humana, la conciencia dio a conocer el valor biológico y permitió el desarrollo de nuevas maneras y medios de gestionarlo (Damasio, 2010, 56).

La importancia de la conciencia radica, entre otras cosas, en la atribución de valor a las entidades.

Cualquier intento de describir la conciencia, cualquier intento de mostrar cómo la conciencia se ajusta al mundo en general siempre me parece inadecuado. Pasamos por alto que la conciencia no es, simplemente, un rasgo importante de la realidad. En cierto sentido, es *el* rasgo más importante de la realidad porque todas las demás cosas tienen valor, importancia, mérito o dignidad sólo en relación con la conciencia. Valoramos la vida, la justicia, la belleza, la supervivencia, la reproducción, sólo como seres conscientes (Searle, 2001, 80).

Las valoraciones socio-morales no pueden concebirse sin aquello que las hace posibles. El significado de la realidad social es posible por la conciencia.

La idea de valor biológico es omnipresente en el pensamiento contemporáneo del cerebro y la mente. Todos tenemos alguna idea acerca de lo que significa la palabra "valor", o tal vez varias ideas, pero, y del "valor biológico", ¿qué idea tenemos? Antes de llegar a una posible respuesta es preciso considerar algunas otras cuestiones como, por ejemplo, ¿por qué razón asignamos un valor a prácticamente cada una de las cosas que tenemos a nuestro alrededor, ya se trate de comida, casas, oro, joyas, cuadros, acciones bursátiles, servicios o incluso otras personas? ¿Por qué todos dedicamos tanto tiempo a calcular los beneficios y las pérdidas relacionadas con estas cosas? ¿Por qué las cosas llevan una indicación de su valor? ¿A qué se debe esta incesante actividad de valoración? ¿Con qué varas se mide el valor? (Damasio, 2010, 83-84).

¿Cuál es el parámetro de valoración en que la conciencia valúa a las entidades? Damasio señala que damos prioridad de modo inconsciente, automático, irreflexivo, involuntario, o instintivo, a aquellas cosas, situaciones, actividades o individuos que se relacionan directamente con la reproducción de nuestra vida o con una mejor adaptación al medio; en este sentido, el parámetro de valoración de la conciencia es el mismo parámetro de la *valoración* biológica de los organismos inconscientes. Según esto, es la búsqueda de la reproducción de la vida lo que dicta toda acción, humana y animal. Sin embargo, quedan algunas cuestiones por zanjar en el modo en que las personas valoran los objetos, porque al parecer no siempre se usa el parámetro del *valor* biológico que atribuye más valor a lo más vital y menos a lo menos vital. ¿Cómo ciertos objetos que no parecen ser esenciales para la vida son muy costosos? Y, ¿cómo explicamos que distintos objetos que cumplen la misma función de uso pero que están hechos de materiales distintos tengan por ello un valor distinto? La variable de la oferta y la demanda puede responder a esto. Esta variable

dicta que a mayor oferta menor demanda y menor costo, y a mayor demanda menor oferta y mayor costo, o, aquello que es más fácilmente asequible es menos valioso, y aquello que es menos asequible es más caro u ostenta mayor valor pues representa mayores esfuerzos para su obtención. Aparentemente esta variable económica no se rige por el parámetro del *valor* biológico, puesto que lo más valioso en economía es lo menos asequible, no lo más vital; y, lo menos valioso es lo más fácilmente asequible, no lo menos vital. La variable económica depende de la variación de los recursos, de su escasez o su abundancia; y, esta variación depende a su vez de diversos factores. Sin embargo, el *valor* biológico que atribuye más valor a lo más vital, y menos valor a lo menos vital es un mecanismo primordial de *valoración* que no rebate en absoluto la variable económica de la oferta y la demanda; aún, ambos parámetros valorativos, *valor* biológico y constante económica, pueden llegar a coincidir en algún punto: en efecto, lo más valioso puede ser lo menos asequible y al mismo tiempo lo más vital, y lo menos valioso puede ser lo más fácilmente asequible y al mismo tiempo lo menos vital.

Dando preeminencia a la idea del *valor* biológico que rige las valoraciones humanas, habrá que determinar las necesidades específicamente humanas de supervivencia, puesto que, en términos de Damasio, el *valor* está vinculado de manera indeleble a la necesidad vital (cf. Damasio, 2010, 86). El ser humano, al igual que todo organismo, busca en primera instancia reproducir su vida y preservar su integridad orgánica proveyéndose de los recursos necesarios para ello, desechando los innecesarios, alejándose de peligros, sanando sus tejidos, fomentando su reproducción, entre otras cosas concernientes a la conservación de su vida y la de su especie. Pero además, tiene necesidades especiales. Para el ser humano, es de vital importancia preservar su identidad socio-moral; incluso, el ser humano la prioriza por sobre su organismo. Explicaré retomando la propuesta de Harry Frankfurt sobre la capacidad del aplazamiento de la gratificación como un requerimiento necesario para alcanzar el estatus de persona. Todo organismo busca prioritariamente suplir sus necesidades básicas que resultan en un estado cualitativo de gratificación inmediata. La expectativa de gratificación inmediata que presentan los individuos con experiencias conscientes se expresa cualitativamente en un *deseo* que Frankfurt llama "deseo de primer orden" puesto que es un deseo de suplir una necesidad instintiva. Pero hay animales capaces de posponer esa gratificación inmediata. La expectativa de gratificación pospuesta se expresa cualitativamente en un

“deseo de segundo orden”. La supresión de los “deseos de primer orden” o deseos inmediatos, instintivos, en pos de “deseos de segundo orden”, no es una capacidad exclusiva de los humanos (cf. Frankfurt, 2006, 32). Humanos y ciertos animales tienen “deseos de segundo orden”, aplazan su gratificación por estos motivos: para obtener una gratificación mayor, y/o porque posponiendo sus deseos inmediatos lograrán la gratificación de algún otro deseo que, aunque también pueda ser instintivo, al ser preferido, se torna en “deseo de segundo orden”. El ser capaz de tener “deseos de segundo orden” no garantiza el estatus de persona; es para Frankfurt necesario tener “voliciones de segundo orden” para ser persona. Según esto, hay humanos que no ostentan el estatus de persona por tener “deseos de segundo orden”, puesto que carecen de la capacidad de formar “voliciones de segundo orden”. Estos humanos entran dentro de la categoría del “agente inconsciente” de Frankfurt. “Estos agentes que pueden ser humanos o animales, desean y son capaces incluso de realizar deliberaciones acerca de cómo cumplir sus deseos, pero igual les da un deseo que otro” (Frankfurt, 2006, 32-33). Los “agentes inconscientes” son capaces de formar estrategias y posponer deseos instintivos por un deseo ulterior o “deseo de segundo orden”; pero, les será igual de valioso cualquier “deseo de segundo orden” que les resulte igual de gratificante, no inscrito dentro de un plan de vida a futuro que contemple prioridades y evite distractores capaces de frustrarlo.

Los “agentes inconscientes” no generan conflictos entre sus deseos (porque cualquier deseo tiene el mismo valor en la medida del grado de gratificación inmediata que ofrezca), las personas sí. Sólo las personas valoran sus acciones, y cualquier entidad posible —objetos, seres vivos, a otras personas, y a sí mismos—, en los parámetros de la normatividad social, por lo que no les da igual un deseo que a otro. “Canjeamos la gratificación inmediata y diferimos el placer inmediato por un futuro mejor, y hacemos sacrificios inmediatos sobre la misma base” (Damasio, 2005, 142). Las expectativas de gratificación *significativas* superan los deseos de primer y segundo orden en pos de un deseo teleológico enmarcado en un plan de vida a futuro, y así atienden a factores que no son necesariamente vitales para la preservación del organismo. Pero, ¿qué puede ser más valioso que la vida o más importante que suplir las necesidades instintivas para reproducir la vida? ¿Qué es más importante que la preservación del organismo? Las personas no le dan prioridad a su organismo, a su cuerpo; las personas le dan prioridad a su identidad socio-moral. Es imperioso para una persona preservar la integridad de su

identidad antes que su vida. Esta identidad es una identidad social, en tanto que se construye en relación con otros individuos de la misma especie, y también es una identidad moral, en tanto que tiene un significado lingüístico e intersubjetivo. El “deseo significativo”, supera al deseo de primer y segundo orden y deviene como un “deseo de reconocimiento”, un tipo de gratificación más placentera que tiene sus efectos no de modo local y efímero como la gratificación del cumplimiento de los deseos instintivos o inmediatos, y de los deseos de “segundo orden”. La gratificación que conlleva el cumplimiento de las “voliciones de segundo orden” es integral, más duradera y más satisfactoria; esta gratificación reside en el realce de la identidad socio-moral que contiene por implicación una identidad social, que muchas especies también ostentan, pero con el plus del lenguaje, factor que hace una enorme diferencia entre individuos sociales e individuos socio-morales.

¿Cómo ciertos objetos que no parecen ser esenciales para la vida son muy costosos? La preservación de la identidad socio-moral es prioritaria para el ser humano, todo aquello que la realza también lo es. Independientemente de la constante económica y de la variabilidad de recursos y de consumidores, le damos más valor a los recursos que realzan la identidad socio-moral porque ésta es preponderante para la existencia humana tanto o más que su mismo organismo. El ejercicio de preservación de la identidad socio-moral por sobre el organismo mediante formas específicas de reconocimiento simbólico que atañen a sus necesidades vitales, es en lo que consiste la facultad deontológica. Sólo los individuos con identidad socio-moral son capaces de preferir la muerte y/o privarse de satisfacer sus necesidades físicas primarias si eso les garantizará obtener reconocimiento social; incluso la sola expectativa de tal reconocimiento social será suficiente para hacer sacrificios, aún a costa de la propia vida. El aplazar la gratificación para satisfacer fines ulteriores que están más allá de la preservación de su organismo, fines que buscan el realce de su identidad es lo que distingue a los individuos socio-morales específicamente humanos, con facultad lingüística, de cualquier otra especie animal. Los individuos socio-morales también son capaces de reconocer la identidad socio-moral de los otros por sobre su cuerpo. El cuerpo, aunque es parte de la identidad social del individuo, es importante en la medida en que a través de él es posible obtener reconocimiento, del cual depende la existencia de una parte humana vital ulterior a la corporalidad orgánica: la identidad socio-moral. La reproducción de la vida del organismo

humano sólo por su reproducción, sin la expectativa de una posible gratificación social que alimentará su identidad con la perspectiva de la obtención de cierto reconocimiento específico que pueda ofrecer una entidad específica (de acuerdo a las necesidades específicas de esa identidad), es privarse de lo más valioso para el ser humano; es imposible para un individuo socio-moral vivir sin reconocimiento o sin la expectativa del mismo, pues es vital para su existencia.

Las valoraciones humanas se inscriben dentro del parámetro de *valoración* biológica que otorga más valor a lo más vital, y lo más vital para el ser humano es su identidad. La identidad socio-moral exclusiva de los individuos con lenguaje es una identidad social con función de estatus colectivamente aceptada. La gratificación que ofrece el reconocimiento social a la identidad es imperativa para la vida humana y se siente cualitativamente en el organismo en forma de bienestar. El reconocimiento en tanto que proyección emotiva positiva de los otros hacia el *self*, así como su sola expectativa, del modo específico en que el *self* lo espera y lo necesita para preservarse, generan placer cualitativo concretamente como bienestar social. Es relevante, para un análisis posterior, el hecho de que las distintas formas de reconocimiento inciden directamente en las químicas corporales, como si se tratara de una ingestión parte del proceso digestivo que provocara una reacción adaptativa en el organismo. Las distintas formas de reconocimiento no son ingeridas tal cual como químicas reactivas, pero *alimentan* una parte vital del ser humano: su identidad socio-moral; esto provoca un bienestar social. Por el contrario, el menoscabo de una identidad socio-moral, o el que ésta no sea reconocida como lo espera y como lo requiere para preservarse, provoca en el organismo un estado cualitativo de malestar socio-moral, el organismo sufre una descompensación que se siente cualitativamente en emociones sociales negativas: indignación, odio, vergüenza, etcétera.

Como hemos visto, todo tipo de *valoración* se inscribe dentro del mecanismo homeostático de adaptación evolutiva que responde a las necesidades vitales. Se abordarán aquí las *valoraciones* de los individuos con conciencia. Las *valoraciones* de los individuos sociales con formas pre-lingüísticas de comunicación son muy diferentes a las valoraciones humanas socio-simbólicas de los individuos con lenguaje, aunque el mecanismo interno que las regula es el mismo en ambas en tanto que *prioriza* la

preservación de la vida como lo más *valioso*. Ambos tipos de valoraciones tienen como soporte la conciencia.

Hablar de conciencia se suele reducir a un tipo de facultad evaluativa-deliberativa reconocida como *pensamiento* o como un tipo de razonamiento inferencial que da cuenta de la situación del individuo en el mundo, de su realidad causal que ya implica una autobiografía, y se expresa concretamente en la resolución de problemas. Asimismo, se ha advertido que la conciencia siempre va acompañada de alguna emoción.

Una característica importante de la conciencia, en mi opinión, es que todos nuestros estados conscientes se nos presentan en un *estado de ánimo* determinado. Siempre estamos en un estado de ánimo, incluso aunque este no tenga un nombre como el de "euforia" o "depresión". Ahora mismo, por ejemplo, no me siento especialmente eufórico, ni especialmente deprimido; de hecho, ni siquiera estoy "aburrido". Sin embargo, mis experiencias tienen lo que podría denominar un determinado sabor. Cualquier estado consciente viene acompañado de algún tipo de coloración. Este hecho se pone de manifiesto cuando se produce un cambio radical. Si de repente recibo noticias muy malas que me hunden en un estado de depresión, o recibo alguna noticia extraordinariamente buena que me pone en estado de euforia, me hago agudamente consciente del cambio de mi estado de ánimo (Searle, 2001, 75).

La sensación del *self* siempre va acompañada de una sensación del estado general del organismo en forma cualitativa que es proclive al cambio en la medida en que surja algún estímulo que la modifique. Toda experiencia consciente se *siente* de algún modo en la emoción, y toda emoción se experimenta en un rango de placer-displacer, de lo agradable a lo desagradable.

Los estados conscientes son siempre *placenteros* o *displacenteros* en algún grado. Respecto a cualquier experiencia consciente siempre se puede plantear la pregunta: ¿disfrutaste de ella? ¿Fue divertida? ¿Fuiste feliz, infeliz, te aburriste, divertiste, entretuviste, exasperaste, enfureciste, te complació, disgustó o simplemente te resultó indiferente? Como la familiaridad, la dimensión placentera-displacentera es escalar. Las experiencias conscientes oscilan en grados diversos de placer o displacer y, por supuesto, la misma experiencia consciente puede contener tanto aspectos placenteros como displacenteros (Searle, 2001, 77).

Si bien, pensar y sentir son experiencias conscientes distintas, es posible sentir sin pensar, pero no es posible pensar sin tener algún grado de emoción. Esto supone la precedencia evolutiva de la emoción a la conciencia que ya entraña la aprehensión del *sí mismo*.

La tendencia occidental a ver las emociones como signo de debilidad y los vínculos sociales como algo caótico ha hecho que los teóricos recurran a la cognición como la

guía predilecta del comportamiento humano. Celebramos la racionalidad. Y lo hacemos pese a que las investigaciones psicológicas sugieren la primacía del afecto: es decir, que el comportamiento humano deriva ante todo de juicios emocionales rápidos y automatizados, y sólo secundariamente de procesos conscientes más lentos (De Waal, 2007, 30).

Estos procesos conscientes identificados con la razón y/o evaluación consciente, efectivamente son posteriores a las valoraciones emotivas, irreflexivas y automáticas. Es común el hecho de que antes de saber qué específicamente nos ha causado alguna emoción, como miedo, lo sentimos; el estímulo que incita la emoción puede ser conocido con detalle después de haberla experimentado.

Además, para esclarecer mi argumento, los mecanismos básicos que sustentan la emoción no requieren conciencia, aunque fortuitamente la usen: puedes iniciar la cascada de procesos que conducen a una manifestación emocional sin estar consciente del inductor de la emoción, sin hablar de los pasos intermedios que desembocan en ella (Damasio, 2000, 58).

La conciencia aquí es puesta como conciencia evaluativa, por lo que se supone la emoción en grado evolutivo anterior a la misma. Las emociones básicas pues, son evolutivamente anteriores a la razón, pero van aparejadas con un tipo de conciencia –no evaluativa– identificada por Damasio como conciencia nuclear. Damasio ha distinguido entre dos tipos de conciencia: nuclear y ampliada. La conciencia nuclear no es deliberativa, ni evaluativa, como la conciencia ampliada; no involucra la aprehensión de categorías espacio-temporales más allá del momento presente pues no se extiende al pasado ni al futuro en una narrativa del *self*, no entraña ningún tipo de razonamiento lógico-causal, es sólo el *sentir* presente del *sí mismo*, por lo que se *siente* en todo momento. La conciencia ampliada por otro lado trasciende el aquí y el ahora y entraña diversos datos del medio ambiente estructurados como creencias y usados para hacer evaluaciones más o menos acertadas, esto es porque comporta una mayor dotación de memoria capaz de constituir un *self* autobiográfico. Los individuos que manifiestan conciencia ampliada tienen por implicación conciencia nuclear. La conciencia nuclear, evolutivamente anterior a la conciencia ampliada, es también llamada por Damasio *self* nuclear, “yo neural”, o “sí mismo central”, y consiste en “un documento narrativo no verbal”, documento que se limita a la sensación espacio-temporal del momento presente sin información del pasado.

El “yo neural” es el portador de las experiencias subjetivas y corresponde a la idea de subjetividad pre-social y pre-evaluativa.

Las investigaciones de Damasio sobre la conciencia tienen un enfoque evolutivo, pues el *self* nuclear es situado en un estadio de desarrollo anterior al *self* autobiográfico, el cual es mayormente evolucionado según el grado de memoria que ostente. Los individuos con facultad lingüística presentan *self* nuclear que corresponde a aquello que Kant llamaría “unidad trascendental de apercepción”, sensación de una “unidad de vida consciente” en términos de Husserl, sensación de *self*, *mismidad* en oposición a la otredad y a los entornos; y, conciencia ampliada del *self* autobiográfico en el nivel evolutivo más complejo que sustenta la mayor dotación de memoria, propia de aquéllos individuos que ya tienen un *self* nuclear y que además tienen un *self* autobiográfico que podría alcanzar la facultad lingüística. Damasio ha señalado que no es posible alcanzar la facultad lingüística sin la sensación del *self*, otredad y entornos (cf. Damasio, 2000, 126), es decir, sin la conciencia nuclear; esta postura se opone a aquéllas que afirman que la conciencia sólo es posible si se está facultado lingüísticamente.

La conciencia nuclear excluye todo dato autobiográfico que implica la facultad de memoria extensa de la conciencia ampliada necesaria para la adquisición del lenguaje; sólo despliega una memoria a muy corto plazo – en el aquí y el ahora –, y se expresa en emociones básicas. La conciencia ampliada entraña un *self* autobiográfico porque ostenta una mayor dotación de memoria y de competencias racionales que las del *self* nuclear, disposiciones que envuelven la capacidad de planear a un futuro relativo –horas, días, semanas, meses, años–.

Si la conciencia nuclear te permite saber fugazmente que estás viendo volar un pájaro o sintiendo dolor, la conciencia ampliada inserta las mismas experiencias en un lienzo más amplio y en un período de tiempo superlativo. Se articula en el mismo “tú” nuclear, pero este “tú” ahora se conecta con el pasado vivido y el futuro previsto que forman parte de tu registro autobiográfico. Más allá de acceder al hecho de que sientes dolor, puedes revisar dónde está el dolor (el codo), qué lo produjo (el tenis), cuándo lo tuviste antes (hace tres o cuatro años), quién lo tuvo hace poco (tía Maggie), el médico que vio (¿el doctor May, o fue el doctor Nichols?) y el hecho de que no podrás jugar tenis con Jack mañana. La latitud de saber que te otorga la conciencia ampliada te permite acceder a un panorama amplio. El *self* que contempla ese panorama es un concepto robusto en la acepción genuina del término. Es un *self* autobiográfico (Damasio, 2000, 217-218).

La construcción de un *self* autobiográfico social pre-lingüístico que ulteriormente dé lugar a una identidad socio-moral requiere un *self* nuclear como soporte. La conciencia nuclear es la forma más fundamental de conciencia

Las perturbaciones de conciencia nuclear abarcan el ámbito completo de actividad mental y toda la gama de modalidades sensoriales. Su detrimento –en pacientes en estado de coma, vegetativos persistentes y otros deterioros hasta mutismos epilépticos, ataques de ausencia y mutismos acinéticos– no deja islotes de conciencia preservada. El deterioro se extiende a todas las modalidades sensoriales (Damasio, 2000, 141).

El *self* nuclear tiene un estrecho vínculo con las emociones.

En este libro propongo que, a semejanza de la emoción, la conciencia apunta a la supervivencia del organismo y se arraiga en la representación del cuerpo. Además, destaco un curioso hecho neurológico: cuando se suspende la conciencia, desde la nuclear para arriba, suele suspenderse asimismo la emoción. Esto sugiere que, si bien emoción y conciencia son fenómenos diferentes, sus soportes neurales pueden estar conectados (Damasio, 2000, 53).

Conciencia nuclear y emoción se asocian íntimamente. Pacientes que presentan menoscabos de su conciencia nuclear no muestran emoción mediante expresión facial, corporal o vocalización. En estos pacientes suele faltar la gama completa de emoción, desde las emociones de fondo a las emociones secundarias. A la inversa, pacientes que preservan la conciencia nuclear pero presentan menoscabos en la conciencia ampliada tienen emociones de fondo y secundarias normales. Esta asociación sugiere, como mínimo, que algunos dispositivos neurales en los que se sustentan emoción y conciencia nuclear se sitúan en la misma región. También es plausible, empero, que la conexión entre emoción y conciencia nuclear sobrepase la mera contigüidad de los dispositivos neurales de los que dependen (Damasio, 2000, 141).

La emoción que *siente* el *self* nuclear se encuentra en todas sus experiencias conscientes y señala el estado del organismo como mecanismo regulador de sus químicas internas. “Durante nuestro desarrollo, y en la subsiguiente experiencia cotidiana, la omnipresencia de la emoción conecta virtualmente todo objeto o situación con los valores fundamentales de la regulación homeostática: premio y castigo, placer y dolor, acercamiento o huida y, es inevitable, bien (en el sentido de supervivencia) y mal (en el sentido de muerte)” (Damasio, 2000, 75). El repertorio equilibrado de químicas corporales se *siente* cualitativamente en los organismos. El balance de las químicas del organismo es un indicador, que en su forma cualitativa se traduce en sensaciones-emociones agradables, y señala que el organismo está bien.

En efecto, los neurocientíficos han identificado distintas moléculas químicas que, de un modo u otro, están relacionadas con los estados de recompensa o castigo, y por tanto relacionadas con el valor. Algunas de las moléculas más conocidas les resultarán familiares a muchos lectores, me refiero a la dopamina, la noradrenalina, la serotonina, el cortisol, la oxitocina y la vasopresina entre otras. La neurociencia ha identificado asimismo una serie de núcleos cerebrales que fabrican estos tipos de moléculas y las distribuyen a las otras partes del cerebro y del cuerpo (los núcleos cerebrales son colecciones de neuronas situadas por debajo de la corteza cerebral, en regiones como el tronco del encéfalo, el hipotálamo y el cerebro anterior basal (Damasio, 2010, 85).

Estas moléculas son generadoras de emociones. Las emociones son un tipo de dispositivos de regulación biológica que sirven para preservar la integridad de los organismos superiores. "Las emociones proporcionan un medio natural para que el cerebro y la mente evalúen el ambiente interior y el que rodea al organismo, y para que respondan en consecuencia y de manera adaptativa" (Damasio, 2005, 56). Damasio caracteriza las emociones en general en los siguientes puntos:

1. Una emoción propiamente dicha, como felicidad, tristeza, vergüenza o simpatía, es un conjunto complejo de respuestas químicas y neuronales que forman un patrón distintivo.
2. Las respuestas son producidas por el cerebro normal cuando éste detecta un estímulo emocionalmente competente (un EEC), esto es, el objeto o acontecimiento cuya presencia, real o en rememoración mental, desencadena la emoción. Las respuestas son automáticas.
3. El cerebro está preparado por la evolución para responder a determinados EEC con repertorios específicos de acción. Sin embargo, la lista de EEC no se halla confinada a los repertorios que prescribe la evolución. Incluye muchos otros aprendidos en toda una vida de experiencia.
4. El resultado inmediato de estas respuestas es un cambio temporal en el estado del propio cuerpo, y en el estado de las estructuras cerebrales que cartografían el cuerpo y sostienen el pensamiento.
5. El resultado último de las respuestas, directa o indirectamente, es situar al organismo en circunstancias propicias para la supervivencia y el bienestar. (Damasio, 2005, 55-56).

Las emociones se presentan en individuos con cerebro y son automáticas, no evaluativas, ni deliberativas, y sirven para preservar la unidad orgánica que las experimenta.

Los dispositivos ensamblados en fecha más reciente se ocuparon de la distribución de la recompensa y la gratificación, de la aplicación de castigos, así como de la predicción de situaciones a las que un organismo iba a enfrentarse. Dicho de otro modo, las instrucciones génicas condujeron a la construcción de dispositivos capaces

de ejecutar aquello que en los organismos complejos como los seres humanos, llegó a florecer como emociones en el sentido amplio del término (Damasio, 2010, 81).

Las emociones son pues, dispositivos de valoración biológica, insertos en el mecanismo homeostático de adaptación evolutiva, para la supervivencia de organismos con sistema nervioso central y son relativamente nuevos, evolutivamente hablando, en relación a otros dispositivos homeostáticos de individuos o sistemas vivos que no ostentan cerebros ni conciencia. “Las emociones están constituidas a base de reacciones simples que promueven sin dificultad la supervivencia de un organismo, y de este modo pudieron persistir fácilmente en la evolución” (Damasio, 2005, 34).

Los cerebros están organizados para procurar el bienestar y para buscar alivio ante cualquier incomodidad. Por tanto, de un modo perfectamente claro y directo, el circuito para la autopreservación y el rechazo del dolor se encuentra en el origen de los valores más elementales: los valores de permanecer vivo y bien (Churchland, 2012, 42).

Para permanecer vivo y bien el organismo requiere tener a disposición los recursos necesarios para su adaptación y alejarse de aquellas sustancias perniciosas y de peligros potenciales que lo pondrían en riesgo. “Funcionalmente, las emociones son acciones y disposiciones que preparan al organismo para emitir conductas de aproximación o evitación” (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008, 116). Los correlatos neuronales y sus correspondientes respuestas químicas que subyacen a la expresión cualitativa de las emociones básicas, han sido al parecer expuestos por la neurociencia. “Estudios neurobiológicos han identificado los mecanismos y estructuras cerebrales que intervienen en la generación de emociones básicas como la ira, el miedo, la alegría, la tristeza, la sorpresa y el asco” (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008, 118). Damasio distingue las emociones de los sentimientos en que las primeras son fácilmente identificables, y en el caso de no ser así, hay en la actualidad procedimientos para hacerlas “visibles”; los sentimientos, en cambio, no son fácilmente identificables.

Así pues, en el contexto de este libro las emociones son acciones o movimientos, muchos de ellos públicos, visibles para los demás pues se producen en la cara, en la voz, en conductas específicas. Ciertamente, algunos componentes del proceso de la emoción no se manifiestan a simple vista, pero en la actualidad pueden hacerse “visibles” mediante exámenes científicos tales como ensayos hormonales y patrones de ondas electrofisiológicas. Los sentimientos, en cambio siempre están escondidos,

como ocurre necesariamente con todas las imágenes mentales, invisibles a todos los que no sean su legítimo dueño, pues son la propiedad más privada del organismo en cuyo cerebro tienen lugar (Damasio, 2005, 32).

Damasio ha hecho una clasificación eventual de los tipos de emociones, pues aún no se ha esclarecido mucho sobre el tema.

Hay una tradición venerable de clasificar las emociones en categorías diversas. Aunque las clasificaciones y etiquetas son manifiestamente inadecuadas, no existe alternativa en este punto, dado el estado provisional de nuestro conocimiento. Es probable que, a medida que el conocimiento aumente, etiquetas y clasificaciones cambien asimismo. Mientras tanto, hemos de recordar que los límites entre categorías son porosos. Por ahora, resulta útil clasificar las emociones propiamente dichas en tres categorías: emociones de fondo, emociones primarias y emociones sociales (Damasio, 2005, 46).

Las emociones de fondo indican el estado general del organismo expresado cualitativamente en una emoción, es decir, la emoción ya dispuesta del organismo en su integridad, sin tomar en cuenta algún detonante específico que la active; es sólo la sensación integral del cuerpo producto de varios estímulos internos y externos no determinados que puede tener cambios paulatinos, pero no esporádicos, como en las emociones primarias activadas por un estímulo definido. Las emociones primarias o básicas son las emociones “visibles” arriba mencionadas: felicidad, miedo, repugnancia, enojo, tristeza, sorpresa.

Con todo, se entiende pues, que las emociones de fondo y las emociones primarias o básicas se despliegan en la conciencia nuclear no evaluativa, no requieren de una conciencia ampliada que sustente memoria suficiente para lograr la adquisición de una identidad narrativa fundamentada en un *self* autobiográfico y social que necesite ser preservado mediante las emociones sociales. Considero, en contra de lo que afirma Damasio, que ni el modesto nematodo *Caenorhabditis elegans*, ni la abeja melífera, son poseedores de emociones sociales (cf. Damasio, 2005, 50-51). Las emociones básicas, si estos individuos las tuvieran, tienen como función preservar la integridad de los organismos; las emociones sociales tienen como función preservar la integridad de la identidad, y esta identidad es social y es parte medular de la vida de algunos individuos sociales con formas de comunicación pre-lingüística, aunque no de los insectos ni de los gusanos; la identidad social es una narrativa autobiográfica del individuo en relación con

los otros. Esto se logra en algunas especies de animales sociales con memoria ampliada: individuos pre-lingüísticos e individuos con lenguaje. La facultad deontológica no se reduce a los comportamientos cooperativos. El gusano *C. elegans* y la abeja melífera ciertamente no sienten dolor a la exclusión social, empatía, celos, desdén, o lazos afectivos por otros. Su intencionalidad colectiva se reduce a la preservación instintiva de su organismo y de su especie, pero de ningún modo requieren preservar una identidad social para sobrevivir, pues carecen de ella.

Damasio distingue las emociones de fondo, básicas y sociales sólo por el modo en que se experimentan. Los sentimientos, en cambio, son la representación mental de cualquier emoción y sólo los humanos pueden manifestarlos. Esta categorización, como Damasio señala, es sólo provisional.² Considero, sin embargo, que las emociones sociales no necesariamente son emociones morales, hay emociones sociales propias de los individuos sociales con comunicación pre-lingüística y que los individuos con lenguaje también experimentan; y, emociones socio-morales que sólo los individuos con facultad lingüística manifiestan.

Las emociones sociales se experimentan en la aleación de experiencias de emociones básicas y de otras reacciones químicas en el organismo. Esto es definido por Damasio como principio de anidamiento:

El principio de anidamiento también se puede aplicar a las emociones sociales. Como subcomponentes de las mismas se podría identificar toda una comitiva de reacciones reguladoras, junto con elementos presentes en las emociones primarias, en combinaciones diversas. La incorporación anidada de componentes procedentes de las filas inferiores es aparente. Piénsese de qué manera la emoción social “desdén” toma prestadas las expresiones faciales de “repugnancia”, una emoción primaria que evolucionó en asociación con el rechazo automático y beneficioso de alimentos potencialmente tóxicos. Incluso las palabras que utilizamos para describir situaciones de desdén y de afrenta moral (reconocemos que sentimos *asco* o *repugnancia*) giran alrededor de este anidamiento. Ingredientes de dolor y placer son asimismo evidentes bajo la superficie de las emociones sociales, aunque de manera más sutil que en las emociones primarias (Damasio, 2005, 49).

² No parece muy exacta la descripción de Damasio sobre los sentimientos, porque el asumir conscientemente las emociones, es decir, pensar sobre ellas, es análogo a pensar en cualquier experiencia consciente y en este último caso no se puede hablar necesariamente de sentimientos, sino de deliberación o de pensamientos en segundo orden como veremos adelante. No considero especialmente útil la caracterización de los sentimientos que ofrece Damasio, y no ahondaré en ello.

Los estímulos emocionalmente competentes que activan las emociones sociales conciernen a situaciones que atañen específicamente a las relaciones sociales. Como mencioné arriba, no considero que las emociones sociales impliquen moralidad puesto que diversas especies sociales presentan emociones sociales y no por ello manifiestan moralidad; aunque es común referirse a unas y a otras como las mismas, y esto es así porque las conductas altruistas y cooperativas son vistas como una expresión de facultad moral, opinión en la que no coincido.

Las emociones morales, de esta forma, surgen ante la interacción entre los individuos o cuando se perciben violaciones morales, y se ha sugerido que, en contraste al laborioso razonamiento deductivo que está presente en el juicio moral, aparecen rápido, automáticamente y que existe una valoración cognitiva inconsciente de eventos interpersonales (Ostrosky-Solís & Vélez, 2008, 116).

Con todo, es innegable la relación neurofisiológica y conductual entre emociones sociales y moralidad.

El hecho de que la conducta social y moral forme parte de una misma línea continua está modestamente corroborado por los datos neurocientíficos que demuestran que tanto si un sujeto considera un acto como "social" como si lo considera "moral", las regiones de la corteza prefrontal que registran un incremento de la actividad son las mismas (Churchland, 2012, 72-73).

La relación neurofisiológica de emoción social y moralidad no debe entenderse como una reducción de la una a la otra. Efectivamente están relacionadas, puesto que la moralidad ya implica tener una identidad social preservada por las emociones sociales; pero tener tal identidad social no implica tener facultad moral propia de una identidad socio-moral preservada por emociones socio-morales. Las emociones sociales están estrechamente relacionadas con una identidad social que requiere ser preservada; su preservación depende justamente del correcto despliegue de tales emociones en las situaciones sociales pertinentes. Estas situaciones sociales requieren como mínimo formas pre-lingüísticas de comunicación. A la moralidad, por otro lado, no le bastan formas pre-lingüísticas de comunicación. La moralidad requiere lenguaje y a través de las emociones socio-morales requiere preservar una identidad socio-moral. Un individuo social pre-lingüístico no puede ostentar moralidad porque no tiene una identidad socio-moral.

Para tener una identidad social se requiere lo que Damasio define como *self* autobiográfico producto de una conciencia ampliada suficiente que desarrolle una narrativa de la identidad en relación con los otros miembros interactuantes en su contexto. Una identidad social, que exhibe emociones sociales, no necesariamente requiere lenguaje. Hay individuos pre-lingüísticos que exhiben un exiguo *self* autobiográfico, que muestran emociones sociales y que son capaces de hacer una evaluación automática prerreflexiva de su relación con los miembros de su grupo y así generar una identidad social. Esta identidad social no es una identidad socio-moral pues carece de una función de estatus propia de los individuos con facultades lingüísticas porque no encarna un símbolo con *significado* intersubjetivo.

Damasio señala claramente dos tipos de conciencia, la nuclear y la ampliada, pero sólo la segunda puede estar facultada en grados no definidos, es decir, se presenta en distintas especies y en distintos individuos en grados diferentes. “Es razonable distinguir modalidades de conciencia –por lo menos un abismo natural separa el tipo simple y funcional de la índole compleja y ampliada– y también es razonable distinguir grados o cotas en la conciencia ampliada” (Damasio, 2000, 139-140). La diferencia entre los grados o cotas en la conciencia ampliada tiene una especial relevancia porque remite al punto en que el individuo pasa de ser un individuo social a ser un individuo moral; o, de la pre-deontología a la deontología. En términos evolutivos la identidad social es anterior a la identidad socio-moral ya que ésta última es privativa de los individuos con lenguaje, y aquélla es ostensible por diversas especies sociales no humanas. Por esto, la identidad social no implica deontología, la identidad socio-moral sí. Para tener identidad socio-moral es necesario tener lenguaje.

Animales sociales han exhibido ciertas emociones sociales como empatía, hostilidad hacia individuos infractores, lazos afectivos, celos, etcétera. Por implicación, estos individuos poseen una identidad social que se preserva mediante las mismas emociones sociales. La identidad social requiere una memoria ampliada para constituir un *self* autobiográfico o una identidad narrativa del propio *self* en relación con otros. La identidad narrativa es la experiencia del sí mismo en un espacio y tiempo, que se proyecta al pasado y al futuro. Los individuos sociales que tienen formas de comunicación pre-lingüística y emociones sociales, ya portan por implicación un *self* nuclear que no alcanza la facultad lingüística porque su grado de memoria no ofrece el sustento para imponer

símbolos, grafías, fonemas y funciones de estatus a toda entidad posible. Estos individuos sí constituyen un *self* autobiográfico pues poseen memoria ampliada, aunque no lo suficientemente ampliada como para lograr lenguaje. “El trabajo de Hans Kummer con mandriles y de Marc Hauser con chimpancés sugiere que mi descripción de consciencia ampliada se encuentra en géneros no humanos” (Damasio, 2000, 223). Estos individuos sociales pre-lingüísticos, resuelven problemas para proveerse de alimentos y para interactuar adecuadamente en el plano social, y esto se exhibe en su uso de herramientas y en sus interacciones sociales, factores que suponen la acumulación de ciertos datos en la memoria, tanto del medio ambiente como de sus relaciones sociales que implican identificar jerarquías, roles y actuar conforme a ellos teniendo como guía la gama de emociones sociales; estos individuos poseen pues, un *self* autobiográfico desplegado en una consciencia ampliada no lingüística. La memoria vista como la acumulación de datos desplegada en un plano causal que envuelve un pasado proyectado en el presente hacia el futuro próximo, no puede estar dissociada de las emociones sociales si de lo que se trata es de conservar un lugar en el grupo para asegurar la supervivencia del individuo con identidad social.

El uso de herramientas ya implica la aprehensión de la causalidad, puesto que la manipulación envuelve una experiencia previa del sujeto con el medio de forma regular. “Es frecuente decir que la causalidad está estrechamente conectada con la noción de manipulación; y esto es correcto, pero la manipulación está necesitada de análisis. Manipular cosas es precisamente explotar la relación por-medio-de” (Searle, 1992, 138). La aprehensión de la causalidad ya entraña la aprehensión del espacio-tiempo, cantidad, cualidad y correspondencia. Estas aprehensiones integradas y aplicadas a la resolución de un problema resultan en un tipo de evaluación no conceptual, automática e irreflexiva, necesaria para constituir creencias y expectativas de los individuos sociales que manifiestan emociones sociales, que hacen uso de herramientas y que tienen formas de comunicación pre-lingüísticas a través de las cuales transmiten (en algunos casos) su conocimiento a sus congéneres. Esta evaluación, que llamaré evaluación pre-deliberativa es necesaria para *valorar* las cualidades de la herramienta a usar, las necesidades a suplir y sus modos de satisfacción. La pre-deliberación es básicamente la evocación de posibilidades, evocación estructurada y dirigida, es decir, le subyace una lógica interna y un fin –la búsqueda de una experiencia gratificante, y ulteriormente la constitución de

creencias-. Este tipo de evaluación no implica sintaxis; es una evaluación no argumentada, no conceptual, que persigue la solución de un problema de modo metódico mediante la recopilación de datos del medio, recopilación sustentada por la memoria ampliada. La pre-deliberación es pues, un dispositivo homeostático de valoración biológica que toma lugar cuando el organismo, por sí sólo –sin representaciones mentales–, ya no es capaz de proveerse los recursos vitales de manera automática por el mecanismo estímulo-respuesta. Este dispositivo gestiona la vida a un nivel en que los dispositivos de regulación biológica, automáticos e irreflexivos, ya no son suficientes.

Pero ¿la homeostasis es garantía suficiente para la supervivencia? En realidad no, porque tratar de corregir los desequilibrios homeostáticos después de que se hayan producido es ineficiente y arriesgado. La evolución se ocupó de este problema por medio de la introducción de dispositivos que permitían a los organismos anticipar los desequilibrios y que los motivaban a explorar entornos que era probable que ofreciesen soluciones (Damasio, 2010, 81).

La pre-deliberación permite evitar daños y redirigir el rumbo del organismo a un medio más apropiado para su supervivencia; también posibilita la construcción de un *self* autobiográfico con identidad social porque constituye creencias, deseos y expectativas que implican la aprehensión del pasado y proyecciones futuras; el individuo con identidad *social* debe tener claro conocimiento de su posición y función social en el grupo para preservarlos, ya que es de esto, y de las emociones sociales, que depende su vida.

Entiendo la deliberación, a diferencia de la pre-deliberación, como una evaluación argumentativa de cierto estado de cosas guiada por un razonamiento inferencial, conceptual, y en general simbólico, pues implica la imposición de función de estatus convencional a las variables del razonamiento formal, a los argumentos y a los discursos en general. La deliberación así entendida es una capacidad exclusiva de los individuos con facultades lingüísticas; la pre-deliberación es una evaluación automática no argumentativa, no lingüística, no simbólica. Algunos autores han concebido las evaluaciones como estrictamente formales.

De acuerdo con esta línea argumentativa, encarnada por autores como Davidson, Bermúdez y McDowell, la realización de inferencias requiere vehículos lingüísticos: Nosotros entendemos las inferencias en términos formales –en términos de reglas que operan sobre representaciones en virtud de su estructura (Aguilera, 2011, 162).

Sin embargo, los individuos con formas de comunicación pre-lingüística que resuelven problemas y que tienen complejas interacciones sociales exhiben una capacidad evaluativa no formal, sin la cual no podrían llevar a cabo estas actividades. Los individuos pre-lingüísticos no deliberan porque no usan reglas sintácticas, símbolos o argumentos; en sentido evolutivo sus razonamientos son previos a la deliberación, es decir, están a un paso evolutivo de deliberar, paso que va de la comunicación pre-lingüística a la lingüística. Sus razonamientos siguen una lógica causal –no formal– muy elemental que implica un grado considerable de memoria, mecanismos de asociación-comparación por ensayo y error, y pre-figuración (en vez de pre-dicción). Un factor intrínseco a la pre-deliberación es su carácter involuntario y automático; los individuos que pre-deliberan evalúan mecánicamente, es decir, no son conscientes de su evaluación; la conciencia llega a un resultado sin ser reflexionado ni *nombrado*. La deliberación *nombra* su evaluación mediante el argumento, es decir, dentro de un sistema de símbolos y reglas sintácticas y semánticas para alcanzar el estatus de deliberación. De esto ha habido grandes confusiones como la del “lenguaje del pensamiento” de Fodor, quien distingue el razonamiento humano del razonamiento animal solamente en su grado, y no en su forma (cf. Fodor, 1985).

Las evaluaciones conscientes de los individuos sin lenguaje no superan la facultad pre-deliberativa, y en este sentido se podría afirmar que la pre-deliberación es un estadio evolutivo previo a la facultad deliberativa, pues no implica representaciones simbólicas intersubjetivas que señalen *significado*, como la deliberación argumentativa requiere. Esto no debe interpretarse como que los individuos con lenguaje sólo realizan evaluaciones deliberadas, más aún, la pre-deliberación constituye el grueso de las creencias usadas para la evaluación deliberativa. Incluso pre-deliberamos sobre creencias deliberadas previamente ya instituidas como *significados*, es decir, llegamos a un resultado del que somos conscientes a posteriori pero que en su desarrollo se implican conceptos, producto de un razonamiento deliberativo o pre-deliberativo previo. Con esto podemos responder a la cuestión del por qué de las creencias injustificadas, o prejuicios, que lo son justamente porque no han sido puestos a evaluación rigurosa en sentido formal y no por ello dejan de ser entrañables en muchos casos. La pre-deliberación determina qué creencias deben ser puestas a disposición de la deliberación, es decir, evalúa en automático qué creencias deben ser evaluadas argumentativamente con base en su preeminencia vital, en el

parámetro del valor biológico que *prioriza* aquello que sirve en mayor medida para una mejor adaptación, para la reproducción de la vida del organismo y en su caso, de la identidad socio-moral; las *prioridades* de la identidad social de los individuos pre-lingüísticos, y de la identidad socio-moral de los individuos con lenguaje, persiguen en último término la reproducción de la vida. Los individuos con lenguaje –que poseemos identidad social e identidad socio-moral–, conformamos casi todas nuestras creencias, deseos y expectativas por la misma facultad pre-deliberativa. Muy pocas creencias, deseos y expectativas son deliberados, puestos a evaluación reflexivamente, o enjuiciados argumentativamente.

La pre-deliberación es pues, una evaluación inconsciente que exhiben los individuos con conciencia, individuos que tienen representaciones mentales; es una facultad organizativa y evaluativa de las experiencias conscientes, un dispositivo homeostático de regulación biológica que torna en estructuras cognitivas coherentes los estímulos percibidos y en un desarrollo ulterior busca estrategias adaptativas de acción. La facultad pre-deliberativa, previsora y proactiva, no es un mecanismo natural automático o reflejo, como los párpados que protegen los ojos, pues implica representaciones mentales; la conciencia pre-deliberativa preserva la integridad del organismo humano en los niveles más complejos que su estructura vital le exige, calculando costos y beneficios, ganancias y pérdidas en dirección a la búsqueda de opciones más convenientes para hallar un estado óptimo de equilibrio. Damasio afirma: “la diferencia entre la regulación de la vida antes y después de la conciencia tiene que ver simplemente con el paso del automatismo a la deliberación” (Damasio, 2010, 270). Pero entre el automatismo y la deliberación se encuentra la pre-deliberación, y esto es así porque los animales sociales pre-lingüísticos, con *self* autobiográfico, con identidad social, requieren un tipo de evaluación de su entorno altamente sofisticado sin ser lingüístico, es decir, un razonamiento proto-inferencial (cf. Bermúdez, 2003) en el sentido de que su proceso y resultado son causales, y no inferencial en un sentido formal-simbólico. En el caso del automatismo, el conducirse por el mecanismo estímulo-respuesta de los animales descerebrados, sin *self* nuclear y mucho menos ampliado, es decir, sin representaciones mentales de por medio, no es suficiente para interactuar socialmente. Es por esto que la evaluación pre-deliberativa se encuentra entre el automatismo y la deliberación.

Así, pues los animales que viven en grupos sociales estables enfrentan demandas cognitivas sustanciales. Por ejemplo, los babuinos viven en grupos de alrededor de 80 individuos, que incluyen entre siete y ocho líneas maternas, estructuradas en órdenes jerárquicos lineales. En este tipo de grupos, cada individuo está expuesto a 3160 posibles combinaciones diádicas diferentes y 82,160 combinaciones tríadicas diferentes. Por consiguiente, parece que para tener un conocimiento de la estructura social en la que habita —y no sólo de las relaciones de dominancia que lo involucran particularmente— un primate debe ser capaz hacer inferencias transitivas, tales como si A es superior a B y B es superior a C, entonces A es superior a C. Como señalo a continuación, diversos estudios etológicos muestran que los primates tienen este tipo de conocimiento, el cual sólo puede ser explicado en términos de procesos de inferencia. Muchos estudios empíricos sostienen que primates de diferentes especies, como monos, macacos, babuinos, chimpancés, etc., son capaces de detectar relaciones de dominancia (subordinados, dominantes) y filiación (relación madre-cría, linaje) que mantienen con otros miembros de su grupo. Además, un individuo también reconoce este tipo de relaciones entre terceros aun sin estar directamente involucrado (Aguilera, 2011, 150).

El grado de complejidad de la evaluación pre-deliberativa depende del grado de conciencia ampliada que el individuo ostente. La sociabilidad de los individuos que sienten emociones sociales y que tienen una identidad social que preservar mediante las mismas, requiere el ejercicio de evaluaciones muy complejas y mayor recopilación de datos. La complejidad evaluativa depende de la cantidad de datos acumulada en la memoria, datos sintetizados en estructuras cognitivas (creencias) y conativas o volitivas (expectativas y deseos). Creencias, deseos y expectativas, son estados intencionales de la conciencia que poseen una estructura lógica o dirección de ajuste subyacente que determina sus condiciones de satisfacción; las creencias o modos cognitivos tienen la dirección de ajuste descripción-a-realidad, y los deseos y expectativas o modos volitivos o conativos tienen la dirección de ajuste realidad-a-descripción. Las condiciones de satisfacción, señala Searle, son primitivos no analizables, y se cumplen en la medida en que la estructura cognitiva o volitiva se ajuste a su dirección de ajuste. Individuos pre-lingüísticos y lingüísticos tienen creencias, deseos y expectativas a los que subyace la misma forma lógica. Pero únicamente los individuos con facultad lingüística poseen un tipo de estado intencional de la conciencia más complejo: la Declaración, cuya estructura lógica involucra al mismo tiempo ambas direcciones de ajuste descripción-a-realidad y realidad-a-descripción. *“Los estados intencionales prelingüísticos no pueden crear hechos en el mundo al representar esos hechos como existiendo previamente. Esta hazaña significativa*

necesita un lenguaje” (Searle, 2014, 103-104). Esto será retomado más adelante, por el momento abordaré los estados intencionales conativos.

El hecho de conocer el modo de satisfacción de los deseos, es representar conscientemente un estado de anticipación, una expectativa. De la intención de que la realidad se ajuste a la descripción, la conciencia pre-deliberativamente y deliberativamente (en individuos con lenguaje) busca estrategias de acción para satisfacer ese ajuste conativo calculando costos-beneficios. La pre-deliberación implica pre-visión, y la deliberación pre-dicción. La proyección futura se implica en la aprehensión de la causa que antecede al efecto, la causa es la aprehensión del pasado, y el efecto la aprehensión del futuro. La previsión es un rasgo inseparable de la conciencia pre-deliberativa y deliberativa puesto que expresa la aprehensión de la causa-efecto mediante elementos del medio, en situaciones concretas.

La predicción, tal y como señala el neurocientífico Rodolfo Llinás, es la función cerebral más importante y más generalizada de todas. Esto es así porque a la hora de guiar la conducta, las operaciones predictivas están al servicio de la supervivencia y el bienestar. Cuanto mejor sea la predicción, más probabilidades hay de que el individuo sobreviva a un depredador, encuentre buena comida y evite los peligros (Churchland, 2012, 56-57).

Los individuos que pre-deliberan, prevén en mayor o menor medida, según la cantidad de datos que puedan ser acumulados por su memoria para ser usados en este proceso evaluativo. El grado de complejidad en la facultad pre-deliberativa y deliberativa depende del grado de memoria extensa que se ostente; esto incide en el grado de previsión (en la pre-deliberación) o pre-dicción (en la deliberación). Las previsiones de los individuos pre-lingüísticos son muy limitadas en relación a las predicciones de los individuos con lenguaje dotados de una memoria más amplia que lo sustenta; la memoria humana almacena innumerables datos, que sintetizados en representaciones simbólicas, son usados para realizar deliberaciones mayormente complejas y por ende, predicciones mucho más aventajadas.

No obstante, la percepción de “memoria futura” salta a la vista si tenemos en cuenta que en la mente no hay acción planeada ni futura sin el recuerdo, por asociación, de acciones similares en el pasado, realizadas por nosotros o por otros. La planificación y la toma de decisiones consisten en recrear acciones viejas de una manera nueva [...] Como pasa con la planificación y la creatividad, de las que la toma de decisiones es parte fundamental, al decidir la realización de una acción nos proyectamos hacia el

futuro. Sin embargo, tomada en su sentido literal, esta idea llena de sentido común sobre la toma de decisiones oscurece la no tan evidente verdad de que el futuro se construye a partir del pasado, y de que todas las decisiones, como todos los planes y todos los logros creativos, tienen una historia detrás (Fuster, 2015, 188-189).

La predicción (sólo en individuos con lenguaje), previsión o prefiguración (en individuos pre-lingüísticos y lingüísticos) es un razonamiento de tipo inductivo-deductivo; implica un resultado causal del tipo "si X entonces Y". La expectativa es generada por la regularidad de una experiencia consciente. A partir de las creencias surgen expectativas como proyecciones futuras.

La realización de un plan, como el de cualquier ciclo PA³ en su seno, exige sobre todo la capacidad del cerebro para integrar percepciones y acciones a lo largo del tiempo, aunque en el proceso haya discontinuidades temporales. A este fin, entre las funciones temporales integradoras más críticas de la corteza prefrontal está la mediación de contingencias separadas en el tiempo (transtemporales): (a) "Si ahora esto, después aquello; (b) Si antes aquello, ahora esto". La primera contingencia "mira hacia delante" en el tiempo, y la segunda "hacia atrás" (Fuster, 2015, 207-208).

De las experiencias conscientes recurrentes se generan creencias o estados intencionales cognitivos que sitúan al individuo en una narrativa cuya continuidad es prefigurable o predictiva, y conativo-volitiva hasta cierto punto. "Cuando camino *creo* que pisaré firme porque el piso nunca se ha hundido o desaparecido frente a mis pasos y *espero* que nunca se hunda o desaparezca"; "Me han tratado en varias ocasiones como a un ser humano de género femenino y no como a un animal, por lo que *creo* que soy un ser de la especie humana y *espero* que me sigan tratando así". "Por la regularidad de estas experiencias, *hay una gran probabilidad* de que el piso no se hunda o desaparezca y de que me sigan tratando como a un ser humano"; "*Es altamente probable* que si voy al banco me dejen entrar porque *creo* que soy un ser humano con un estatus de persona que puedo comprobar con mi fenotipo y con mi credencial de elector". "En general, sobre la base de las regularidades de mis experiencias conscientes *prefiguro* que mi identidad (como ser humano, mujer, mexicana, etcétera) y las circunstancias que la implican se mantendrá al menos un tiempo indeterminado y sobre esa base me genero expectativas y planeo situaciones".

³ Percepción/Acción.

El aplazamiento de la gratificación, comportamiento presente en varias especies animales con representaciones mentales, supone previsión que involucra la expectativa de una emoción.

Según demuestran numerosas investigaciones, el sistema nervioso de los animales experimenta cambios de actividad en previsión de hechos esperados, sobre todo si éstos conllevan a recompensa biológica o peligro de alguna clase. En cuanto a esto, lo más destacable es la evidencia de actividad anticipatoria en la corteza del lóbulo frontal de los primates, concretamente la corteza prefrontal. La anticipación animal es el precursor de la predicción humana antes de la aparición del lenguaje (Fuster, 2015, 232-233).

El aplazamiento de la gratificación es la abstención de una conducta con miras a un fin placentero; se basa en la expectativa de un estado de bienestar. Para aplazar la gratificación se debe haber establecido una situación desfavorable a corregir, y realizar un ejercicio pre-deliberativo o deliberativo de las estrategias para su corrección. La gratificación pospuesta es también una manifestación de la capacidad de predecir (en individuos con lenguaje), prefigurar o prever (en individuos pre-lingüísticos o lingüísticos) un estado de bienestar futuro asegurado por el mismo aplazamiento de la gratificación. Asimismo, la gratificación pospuesta, implica la asunción de una identidad que perdurará en un lapso relativo de tiempo, es decir, se planea sobre la base de que la vida del individuo que aplaza la gratificación perdurará al menos hasta el momento del alcance de sus expectativas. Se prevé, pre-dice, o pre-siente un *self* autobiográfico (cf. Damasio, 2000) extendido hacia el futuro sobre la base de la aprehensión del pasado y presente de una identidad narrativa. La evaluación pre-deliberativa, y deliberativa, tiene lugar entre la *causa* establecida por la situación a corregir del individuo —creencia—, y el *efecto* previsto —expectativa— como el estado de bienestar postergado por mor del seguimiento de ciertas gestiones estratégicas para su justo alcance y que la misma evaluación provee; es por esto que la evaluación pre-deliberativa y deliberativa implican previsión, sólo la deliberación implica predicción.

La pre-deliberación y deliberación puestas en práctica se exhiben en el uso de herramientas y en la resolución de problemas. Estos problemas pueden ser situaciones sociales muy complejas.

El éxito en el mundo social depende de aprender las costumbres y los perfiles de los demás; cuanto más sofisticada y precisa sea la maquinaria predictiva –hacerse a la idea de los estados mentales de los demás– mayores serán las ventajas. Parece probable que, en los mamíferos, la elaboración de la capacidad rudimentaria para detectar y responder a los distintos tipos de malestar en su descendencia dio lugar a facultades más sofisticadas para atribuir objetivos, intenciones y emociones a los demás, puesto que los cerebros más grandes permitían anticiparse a los sucesos del futuro, incluidas las conductas sociales de los demás, que podían castigar o recompensar (Churchland, 2012, 91).

Los individuos pre-lingüísticos, sociales, que tienen creencias, deseos, hacen uso de herramientas, y presentan emociones sociales, tienen una identidad social preservada por las mismas. Su identidad social es evidente por las interacciones sociales que tienen con los demás miembros de su grupo. Esta identidad social es una identidad narrativa en el sentido de que está circunscrita en una concatenación de datos del sí mismo en relación con su medio ambiente, con los otros miembros de su grupo y con determinadas circunstancias.

La evaluación pre-deliberativa, que implica siempre emociones, sirve a los individuos pre-lingüísticos con identidad social a conservar su posición social en el grupo evitando situaciones de riesgo y promoviendo situaciones sociales benéficas, que proveerán bienestar a su identidad social.

Para los mamíferos sociales, anticiparse a lo que harán los demás es sumamente valioso: ¿el otro compartirá, morderá, pegará, se emparejará o qué hará? Saber anticiparse a un problema social suele implicar una carga emocional, y motiva la acción preventiva de un modo adecuado a las circunstancias. Además, el bebé aprende a anticiparse a la conducta de su madre y a la de sus compañeros de camada, llegando incluso a predecir las acciones de ciertos movimientos depredadores –juego, heridas, etcétera–. Según propone Don Tucker y sus colaboradores, esta dinámica marca el modesto inicio de una representación interna de los objetivos de otros individuos, una representación que es más abstracta que una predicción de movimiento pero que depende de haber aprendido una serie de asociaciones mediadas por las neuronas corticales (Churchland, 2012, 57).

La pre-visión y pre-emoción (como la expectativa de una emoción) de los individuos sociales que pre-deliberan y que manifiestan emociones sociales, son necesarias para preservar su identidad social.

La pre-deliberación es pues, un razonamiento causal que asume categorías espacio-temporales, es automático, y discrimina posibilidades por implicación y por exclusión, por inducción y deducción, y se experimenta siempre sobre la base de una

valoración emotiva⁴ en la gama placer-displacer y sirve para satisfacer estados intencionales conativos en forma de expectativas y deseos. El individuo que pre-delibera no lo hace volitivamente, aunque se dirige a satisfacer estados volitivos; experimenta la pre-deliberación automáticamente del mismo modo que experimenta irreflexivamente las emociones. La pre-deliberación es, pues, involuntaria, *indeliberada*, e incesante, como las emociones; consisten ambas, emociones y pre-deliberación, en mecanismos instintivos de valoración biológica en la regulación vital del organismo en interacción con el medio y con los otros individuos sociales parte del grupo.

A diferencia de la deliberación exclusiva de los individuos con lenguaje, la pre-deliberación es involuntaria, automática e irreflexiva, y se presenta en individuos pre-lingüísticos y con facultad lingüística. La deliberación es voluntaria, es un tipo de razonamiento consciente de valoración que no se libra de las emociones, y tiene lugar sobre la base de la pre-deliberación involuntaria. La pre-deliberación se limita a obtener un resultado causal, no deliberado, es decir, no articulado simbólicamente o sintácticamente, como sería un razonamiento inferencial, simbólico, formal o discursivo, característico de un razonamiento deliberativo. Cuando los individuos con lenguaje nombran este proceso pre-deliberativo y su resultado, y en el acto les imponen función de estatus en la imposición de un símbolo o un significado intersubjetivamente aceptado —a cada una de las partes implicadas y al resultado final—, el proceso pre-deliberativo se torna en un razonamiento deliberativo. El ser conscientes de ese proceso evaluativo mediante la deliberación implica *nombrarlo*; es investir el proceso evaluativo de símbolo y significado intersubjetivo, facultad exclusivamente lingüística. Este *nombramiento* es designado, por decirlo de alguna manera, por la pre-deliberación, que *prioriza* el razonamiento que debe ser puesto a ejercicio deliberativo en el grado de importancia vital tanto del organismo como de la identidad socio-moral del individuo.

La pre-deliberación pre-lingüística es distinta a la pre-deliberación lingüística. Los individuos sociales pre-lingüísticos que hacen uso de herramientas realizan pre-

⁴ A diferencia de la idea popular que señala que el hombre es un ser racional que siente, Damasio defiende que el hombre es un ser emocional antes que ser racional, es decir, un ser emocional que razona. Toda elección deliberada se toma sobre la base dual del castigo-recompensa. El castigo implica emociones de displacer, asociadas al dolor o al malestar, o relacionados con estos. La recompensa implica emociones de placer asociados al bienestar. Si alguna o varias opciones a elegir nos resultan indiferentes en términos de placer o displacer, o de castigo-recompensa, nos cuesta trabajo tomar una decisión al respecto, aunque como señala Antonio Damasio, toda experiencia está acompañada de algún grado de emoción (cf. Damasio, 2005, 47).

deliberaciones muy elementales que al parecer no incluyen la negación o la representación de ausencia, (cf. Morales Ladrón de Guevara, 2011). La proto-negación como la facultad de asimilar la presencia y ausencia como hechos contrarios, y que Bermúdez atribuye a los individuos pre-lingüísticos como parte de un razonamiento proto-inferencial, no conceptual, parece problemática.

Un animal no lingüístico es incapaz de negar un pensamiento completo así nada más, aplicando un operador de negación sobre la representación. Solo pueden negar aquellos pensamientos cuyos contenidos representen algo incompatible con lo que esperaban. Y qué espera un animal es algo determinado por el aprendizaje y la familiaridad con su entorno (Morales Ladrón de Guevara, 2011, 29).

Un animal puede sorprenderse ante algo que no estaba dentro de sus expectativas, y ante la sorpresa negar el hecho, pero no puede pensar “si el león está presente [A], entonces la gacela está ausente [¬B]; la gacela está presente [B]; por lo tanto el león está ausente [¬A]”, como sugería Bermúdez” (Morales Ladrón de Guevara, 2011, 30). El fingimiento, por otro lado, envuelve la capacidad para representar estados ausentes. Ciertos insectos fingen su muerte para evitar ser depredados, sin embargo, estos animales no poseen representaciones mentales, y sus fingimientos son parte de una conducta adaptativa, como cualquier otra; el fingimiento en individuos pre-lingüísticos con representaciones mentales, también constituiría una conducta adaptativa automática e irreflexiva dentro del mecanismo estímulo-respuesta, pues de no ser así, estos individuos tendrían una forma de representación mental tan compleja como la del acto de habla de la Declaración, exclusivamente humano. La imposición de un estado o propiedad inexistente a un objeto es parte de la forma lógica de la Declaración, exclusivamente lingüística “X se considera como Y en C”; la imposición de una función a un objeto o a un individuo ulterior a su función de uso es parte de la facultad de pensar en un segundo nivel, es re-conocer a la entidad física imponiéndole un valor más allá de sus características brutas, es imponerle una función de estatus simbólica, lingüística (cf. Searle, 2014, 110). Para asimilar la negación y ausencia pues, se requiere, al parecer, haber asumido un razonamiento simbólico, conceptual. De acuerdo con esto, las evaluaciones pre-deliberativas, pre-lingüísticas, de los individuos que potencialmente desarrollarán lenguaje (bebés humanos), aprehenderán la negación, representación de ausencia y fingimiento en la medida en que superen la capacidad de imponer función de uso a los objetos para

alcanzar la capacidad de imponer función de estatus a los mismos. La imposición de función de estatus implica conceptualización. Ya habiendo desarrollado esta habilidad, los individuos con lenguaje pre-deliberan sobre la base de los conceptos ya asumidos como funciones de estatus a los objetos, y deliberan en la medida en que *nombran* la evaluación pre-deliberativa en el acto de argumentar.

8. Identidad social e identidad socio-moral

La pre-deliberación evalúa sobre deseos, creencias y expectativas, pero tiene una función más elemental: la constitución de las mismas creencias y expectativas sobre las que trabaja y que son a su vez elementos estructurantes de la identidad social de los individuos con formas de comunicación pre-lingüística y de la identidad socio-moral exclusiva de los individuos con facultad lingüística.

Como ya se ha señalado, los estados intencionales poseen una lógica interna que los caracteriza y que es necesaria para el cumplimiento de sus condiciones de satisfacción. En los individuos pre-lingüísticos y lingüísticos se presentan dos tipos de estados intencionales¹: cognitivo y volitivo. “El modo cognitivo, en el que nos representamos cómo son las cosas, y el modo volitivo o conativo, en el que nos representamos cómo queremos que sean, o en qué intentamos que se conviertan (Searle, 2001, 74). El modo cognitivo –la estructura cognitiva– señala la creencia, y su dirección de ajuste es descripción-a-realidad, es decir, el individuo cree conocer la realidad en la medida en que su aprehensión del mundo corresponda con la realidad de éste. El modo volitivo o conativo señala el deseo o la expectativa, y su dirección de ajuste es realidad-a-descripción, es decir, el individuo desea o espera que la realidad se ajuste a su deseo y/o expectativa.

El ejercicio pre-deliberativo en pos de la constitución de creencias y expectativas comienza con la organización de los estímulos perceptuales. “Los ejemplos más espectaculares son los que ofrecen los psicólogos de la *Gestalt*, que mostraron, entre otras muchas cosas, que el cerebro estructurará incluso un estímulo muy degenerado en una figura coherente. Esto es obvio en el caso de la visión, pero creo que también puede aplicarse a otras modalidades perceptivas y a la conciencia en general: estructuramos nuestras experiencias conscientes en todos coherentes” (Searle, 2001, 75). Los psicólogos de la *Gestalt* muestran a los sujetos imágenes caóticas, con elementos dispersos, y son interpretadas por la conciencia como una entidad estructurada. La conciencia integra en un todo coherente los estímulos percibidos por su disposición y forma, para ulteriormente

¹ Sólo los individuos con lenguaje poseen, además de los estados intencionales de modo cognitivo y volitivo, un tercer modo de estado intencional: la Declaración, cuya dirección de ajuste doble es *descripción-a-realidad*, y *realidad-a-descripción*.

constituir estructuras cognitivas, indispensables para ostentar, al menos, una identidad social, y a lo más, una identidad socio-moral.

La psicología del desarrollo presenta numerosos estudios que sugieren que los infantes prelingüísticos que se comportan de manera apropiada en conductas de deshabitación emplean teorías. Sin embargo, el que tengan "teorías" no implica por sí mismo que tengan conceptos. De hecho, este tipo de estudios suele ser citado para ejemplificar la tesis de que los niños pre-lingüísticos, si bien no tienen conceptos, pueden tener pensamientos con contenido no-conceptual (Aguilera, 2011, 23).

La integración cognitiva pues, es un proceso representacional, no conceptual (no simbólico), y nunca acabado que presentan los individuos sociales con representaciones conscientes. Las creencias y expectativas son justamente los constituyentes de su identidad social y de sus *saberes* prácticos. "Bermúdez admite que, sin lenguaje y sin conceptos, una criatura puede integrar información relevante del ambiente. Es sabido que él es un defensor de los contenidos no conceptuales y de su atribución a criaturas no lingüísticas" (Aguilera, 2013, 68). Mediante la captación de datos del medio a través de estímulos perceptuales, la conciencia *identifica*, mediante mecanismos de asociación, elementos recurrentes y les imprime familiaridad.

Así entendida, la identificación constituye un importante logro cognitivo, extendido entre los primates —humanos y no humanos— aves y otros mamíferos, pues da lugar a la capacidad de rastrear y reconocer una misma sustancia u objeto como la misma cosa aun cuando, en distintas circunstancias, se presente con distintas propiedades y, finalmente, amplía de este modo el repertorio de conductas y pensamientos de la criatura. Este reconocimiento permite, entre otras cosas, comportarse de acuerdo con la información en experiencias previas de modo que la conducta de una criatura en un momento dado no dependa de los estímulos ambientales inmediatos sino de la información recolectada y almacenada en situaciones anteriores (Aguilera, 2013, 69-70).

La integración de diversos estímulos perceptuales en el proceso de construcción de la estructura cognitiva es posible por la capacidad de *identificación* de los elementos medulares que conforman un estado de cosas.

La característica más fundamental de la conciencia, es la *intencionalidad*; el control a *voluntad* de dirigir los estados mentales propios, de enfocarlos *libremente*. Searle explica:

En cualquier experiencia consciente tenemos que distinguir el centro de la periferia de nuestra atención dentro del campo de la conciencia y, de forma típica, somos capaces de desplazar a voluntad nuestra atención. Por ejemplo, ahora puedo prestar

atención a la pantalla de ordenador que tengo frente a mí e ignorar la presión de mi cuerpo contra la silla. Estrictamente hablando, no soy *inconsciente* de la presión de mi cuerpo contra la silla; únicamente ocupa la periferia de mi conciencia. El hecho de que la conciencia periférica no sea lo mismo que inconsciencia se evidencia en el hecho de que puedo desplazar mi atención de la pantalla del ordenador a la presión de mi cuerpo sobre la silla, llevando así al centro lo que estaba en la periferia (Searle, 2001, 76).

La *intencionalidad* exhibe la forma en que se nos presenta la realidad y es de modo segmentado, con cualidades y dentro de contextos. De acuerdo con esto, las experiencias conscientes se nos presentan de tres modos: como objetos, rasgos y trasfondos, y constituyen un estado de cosas acotado en la experiencia consciente. "Así, por ejemplo, ahora veo el libro contra el fondo del escritorio. Veo el escritorio contra el fondo del suelo, el suelo contra el fondo de la habitación, y así hasta alcanzar el horizonte de mis experiencias conscientes" (Searle, 2001, 76). Esto es explícito en el pensamiento lingüístico. La referencia de una experiencia consciente se expresa ya estructurada en la oración que se conforma por sujeto y predicado; el sujeto refiere el objeto, foco de atención de la experiencia consciente, y el predicado, los rasgos y trasfondo. "Si miramos la estructura fenomenológica de nuestras experiencias, particularmente las experiencias perceptivas conscientes, veremos que *el objeto y sus características* son prominentes" (Searle, 2014, 115). La sintaxis consiste justamente en la segmentación de las experiencias conscientes, pues divide los contenidos intencionales en objetos, rasgos y trasfondos acotados en la oración. "La explicación obvia del hecho de que todos los lenguajes tengan oraciones es que la oración es la unidad mínima para realizar un acto de habla completo y, por lo tanto, para expresar un estado intencional completo" (Searle, 2014, 113). Lo característico del pensamiento con lenguaje es la segmentación del contenido de la experiencia consciente.

El mundo no nos viene ya dividido en objetos; tenemos que dividirlo; y el cómo lo dividimos depende de nuestro sistema de representación; en este sentido depende de nosotros, aunque el sistema está biológica, cultural y lingüísticamente formado. Además, para que alguien pueda nombrar un cierto objeto o saber que un nombre es el nombre de ese objeto, tiene que tener alguna *otra* representación de ese objeto independientemente del mero tener el nombre (Searle, 1992, 236).

Esto hace suponer que los individuos sin lenguaje no son capaces de segmentar sus experiencias conscientes al carecer de sintaxis, es decir, que la comunicación

prelingüística no distingue entre objetos, rasgos y trasfondos, y esta incapacidad limita el razonamiento animal. Según esto, sus experiencias conscientes se reducen a la representación de situaciones completas sin la división de los contenidos que provee la sintaxis; la comunicación en segmentos de la sintaxis es lo que caracteriza la comunicación lingüística, y lo que la distingue de la comunicación prelingüística no segmentada. La sintaxis abre un horizonte ilimitado de representaciones posibles porque los elementos sintácticos pueden ser manipulados libremente.

El perro podría pensar que alguien se acerca a la puerta. Pero no puede pensar el falso pensamiento: la puerta se acerca a alguien, y no puede siquiera distinguir entre el pensamiento de que alguien se acerca a la puerta y el pensamiento de que la puerta está siendo aproximada por alguien. Una vez que está en posesión de un lenguaje estructurado en oraciones, en el que las oraciones están compuestas por palabras (junto con los límites de la oración, la curva de entonación, y demás), el animal puede manipular elementos sintácticos semánticamente cargados a voluntad. Resulta que esto va a ser crucial para la construcción de la civilización (Searle, 2014, 101-102).

Los individuos sociales con formas de comunicación pre-lingüística no son capaces de representarse posibilidades ilimitadas de un estado de cosas; la capacidad más compleja evolutivamente hablando que pueden alcanzar y que ya implica evaluaciones pre-deliberativas es el uso de herramientas, pues requieren identificar objetos por sus cualidades, en función de su utilidad, en cierto contexto. Estos individuos, no podrían hacer uso de un objeto para un fin específico si no identificaran sus rasgos útiles en mayor o menor medida, si no discriminaran entre objetos según esta *valoración*, y si no imaginaran en qué contexto (o trasfondo) pudieran aplicarlos. El uso de herramientas en los individuos pre-lingüísticos exhibe una estructura fenomenológica de sus experiencias conscientes similar a la de los individuos con lenguaje. El hecho de que los individuos pre-lingüísticos carezcan de sintaxis no implica que sus experiencias conscientes no manifiesten segmentación. Las asociaciones necesarias para comparar objetos en el uso de herramientas refieren justamente esta segmentación, y al mismo tiempo la facultad dinámica de la conciencia que Searle llama *desbordamiento*. Las experiencias conscientes no son estáticas, siempre remiten a otras experiencias en una red de conexiones a través de una memoria relacional.

Una característica de nuestras experiencias conscientes es que, de forma típica, se refieran a algo que está más allá de ellas mismas. Nunca tenemos una experiencia

aislada, sino que siempre se prolonga en otras experiencias. Todo pensamiento nos recuerda otros pensamientos. Toda visión comporta la referencia a otras cosas no vistas. Denomino a esta característica *desbordamiento*. Si en este momento miro por la ventana, veo casas y personas, y las veo en el contexto de mi experiencia anterior. Inmediatamente inicio un encadenamiento de pensamientos sobre quiénes son esas personas, cómo esas casas me recuerdan otras casas que he visto, y otros pensamientos fluyen a partir de eso (Searle, 2001, 77).

Una experiencia consciente se experimenta en la percepción o representación de estímulos del medio en interacción con el organismo, motivando a la par una emoción en un grado de placer-displacer. Esto indica que las experiencias conscientes se constituyen de multiplicidad de factores. La multiplicidad implica heterogeneidad, segmentación o diferenciación entre uno y otro elemento. Resulta obvio que sin la segmentación de las experiencias conscientes —tanto al interior de las mismas, como entre una y otra— no sería posible la integración de estructuras cognitivas y volitivas, en forma de creencias y expectativas respectivamente, ni el *desbordamiento*, indispensables para cualquier actividad con una finalidad, como usar herramientas.

Los contenidos no conceptuales están compuestos por representaciones que no son conceptos; no obstante, al igual que los contenidos conceptuales, tienen una estructura composicional, esto es, pueden descomponerse en elementos que a su vez pueden formar parte de nuevas combinaciones. Al tener una estructura composicional, los contenidos no conceptuales son aptos para la integración cognitiva, esto es, para la interacción entre estados representacionales y motivacionales, así como de estados representacionales entre sí. La integración cognitiva, por su parte, permite usar la información acumulada previamente en nuevas ocasiones (Aguilera, 2013, 68).

Sin embargo, una vez que la estructura cognitiva o volitiva haya quedado fijada se mantiene en un lapso de tiempo relativo, o puede perdurar con mínimos cambios.

Concretamente, la estructura cognitiva es la integración consciente, coherente y estable de información sobre el mundo en un correlato causal en relación con el individuo que la experimenta. Este correlato causal se experimenta temporalmente del pasado al presente, es decir, la realidad es así, ahora, porque su regularidad pasada así lo estableció. La estructura volitiva, además de tener una dirección de ajuste (realidad-a-descripción) inversa a la estructura cognitiva (descripción-a-realidad), experimenta su correlato causal temporalmente del presente al futuro, es decir, la realidad es así ahora, pero se espera o se desea que en el futuro cambie o se ajuste a la descripción deseada o esperada. La

conciencia integra las estructuras cognitivas de individuos pre-lingüísticos y lingüísticos pre-deliberativamente del siguiente modo: a las experiencias conscientes, cuyos componentes se encuentran aislados y en desorden, se les sustrae, mediante la *identificación*, de aquéllos más sustanciales por manifestar recurrencia en una disposición específica e invariable, disposición inserta en un correlato causal y conexas con el individuo que experimenta, por ser parte de otra totalidad, por estar en algún tipo de relación con elementos que no son parte de esa disposición estructurada, y por ser y/o estar en función de algo o por cumplir una finalidad; esa disposición de partes más sustanciales que integran un mínimo de constantes establecen un patrón cognitivo no conceptual que acoge y descarta innumerables cualidades dependiendo de su capacidad de ajuste, es decir, hay rasgos que pueden subordinarse a la estructura cognitiva y rasgos que no encajan y son por eso descartados.

George Lakoff, lingüista cognitivo, señala que los marcos cognitivos y la metáfora conducen el pensamiento y las acciones humanas.

Uno de los descubrimientos fundamentales de la ciencia cognitiva —asegura— es que la gente piensa en términos de marcos y de metáforas; los marcos están presentes en la sinapsis del cerebro, presentes físicamente en la forma de circuitos neuronales; cuando los hechos no encajan en los marcos, los marcos se mantienen y los hechos se ignoran; por eso es extraordinariamente importante entender las dimensiones cognitivas de la política, porque esos marcos desde los que adoptamos unas posiciones u otras son inconscientes (Cortina, 2012, 100-101).

Considero que la propuesta de Lakoff puede plantearse en los siguientes términos: marcos cognitivos y hechos son, en cada caso, dos tipos de estructuras cognitivas o creencias distintas; los marcos cognitivos son creencias *definitivas*, y los hechos creencias *definitorias*. Las creencias *definitivas* sustentadas en correlatos neuronales, son *definitivas* por ser creencias estables, arraigadas, generales, muy difíciles de desechar o cambiar; perduran, y si cambian lo hacen en un proceso largo y lento. Los hechos, a los que Lakoff se refiere, son a mi parecer, interpretaciones subjetivas de la realidad, es decir, creencias de la realidad, en el entendido de que toda experiencia consciente se nos presenta ya dispuesta como una estructura cognitiva, esto es así porque un hecho es una situación ya organizada, un acontecimiento estructurado, encauzado y definido por una conciencia; recordemos que la conciencia organiza los estímulos perceptuales de información sobre el mundo. La realidad se capta organizada por la conciencia, en forma

de creencias o estructuras cognitivas. La realidad requiere ser estructurada por una conciencia para presentarse como un hecho; este presentarse como un hecho es la creencia de un hecho. Las creencias de hechos son estructuras cognitivas *definitorias*, son creencias de sucesos particulares que en términos generales definen a las estructuras cognitivas *definitivas* o creencias *definitivas*, y en términos particulares las sustentan, refuerzan, o desafían, o en todo caso se implican o se excluyen de ellas.

Estructuras cognitivas *definitorias* y estructuras cognitivas *definitivas* entrañan, cada una, una estructura cognitiva base, la estructura cognitiva de Searle para estructurar lógicamente los estados intencionales. La estructura cognitiva, para que sea lógicamente correcta (no necesariamente verdadera), debe asumir como primitivo no analizable la dirección de ajuste descripción-a-realidad, como vimos arriba, es decir, la descripción debe coincidir efectivamente con la realidad. Pero, efectivamente no coincide puesto que la descripción es una interpretación subjetiva de la realidad, y la realidad es cognoscible (para no caer en relativismos) en la medida en que coincidan, por convención y analogía, constantes mínimas suficientes que la definan. Aún con esto, la estructura cognitiva requiere de la dirección de ajuste descripción-a-realidad que avale su coherencia que sustenta su misma estructura.

Es necesario enfatizar que la estructura cognitiva de Searle y el marco cognitivo de Lakoff refieren esquemas distintos. La primera comporta el primitivo no analizable descripción-a-realidad, donde la descripción debe ajustarse a la realidad. Entiendo que la estructura cognitiva de Searle subyace al marco cognitivo de Lakoff, puesto que adopta la misma forma lógica, aunque el marco cognitivo es particularmente estable, es decir, tiene una característica ulterior, su estabilidad y arraigo, que lo torna en un tipo específico de estructura cognitiva. El parecido terminológico entre estructura cognitiva y marco cognitivo hace suponer que refiere lo mismo; es por esto que me ha parecido pertinente llamar al marco cognitivo de Lakoff estructura cognitiva *definitiva*, o creencia *definitiva*, haciendo notar que es más específica la referencia. Con esto, he supuesto que la estructura cognitiva de Searle es el esqueleto de las creencias en la medida en que establece su fundamento lógico como un contenido intencional estructurado. Estructura cognitiva *definitoria* y *definitiva*, ambas son dos tipos de creencias que ya entrañan a la estructura cognitiva base de Searle. La estructura cognitiva *definitoria* define a la estructura cognitiva *definitiva* en la medida de su regularidad y de otros aspectos,

mientras que la estructura cognitiva *definitiva* depende para su definición de la estructura cognitiva *definitoria*; la estructura cognitiva *definitiva* define conductas, como señala Lakoff con su definición de marco cognitivo.

Antes de implicar a la metáfora en la dinámica conductual que señala Lakoff, dinámica regida en función de los marcos cognitivos o estructuras cognitivas *definitivas*, hablemos de la constitución de los mismos mediante las estructuras cognitivas *definitorias* que tienen lugar dentro de un proceso inductivo. Las estructuras cognitivas *definitorias* o creencias de hechos particulares, en primera instancia sustentan y paulatinamente refuerzan a las estructuras cognitivas haciéndolas *definitivas*: de la recurrencia de creencias sobre hechos particulares (estructuras cognitivas *definitorias*), se establece una conclusión general (estructura cognitiva *definitiva*). Por ejemplo: "Hace un año vi un elefante rosa volando" (estructura cognitiva *definitoria*), "Un elefante rosa mordió a Juan" (estructura cognitiva *definitoria*), "María tiene un elefante rosa" (estructura cognitiva *definitoria*); de aquí pueden deducirse algunas creencias *definitivas* como que "Hay elefantes rosas en el mundo", "Hay humanos que ven o interactúan con elefantes rosas", "Hay individuos humanos de sexo femenino y sexo masculino", etcétera. La generalidad de la estructura cognitiva *definitiva* se sustenta en la particularidad de las estructuras cognitivas *definitorias*.

La coherencia organizativa general del contenido de la conciencia o, en concreto, la organización de las creencias, se desprende de un repertorio de creencias *definitivas* ya establecidas en la conciencia, y de la injerencia masiva, constante e ineludible de hechos nuevos a procesar en forma de creencias *definitorias*. La información de la conciencia requiere ser procesada, esquematizada y actualizada sistemáticamente. Para esto, la conciencia opera, pre-deliberativamente, clasificando –en una continua comparación– los hechos nuevos y las estructuras cognitivas *definitivas*. La metáfora que menciona Lakoff, entonces, tiene lugar cuando ya hay en la conciencia un repertorio de estructuras cognitivas *definitivas*. La estructura cognitiva *definitoria* en tanto que suceso aislado y nuevo, es contrastada con algún aspecto cualitativo relevante identificado en la estructura cognitiva *definitiva*. El rasgo contrastable o aspecto cualitativo se desplaza de la estructura cognitiva *definitoria* a la estructura cognitiva *definitiva*, y si encaja con esta última se le asume, se le implica, o de lo contrario se excluye de la misma. La metáfora, como la analogía, busca la asimilación o la exclusión de la estructura cognitiva *definitoria*

a la *definitiva* mediante la comparación de sus semejanzas y diferencias para encontrar una correspondencia mínima.

Por otro lado, en la contrastación de los dos tipos de creencias identificadas como estructura cognitiva *definitoria* y estructura cognitiva *definitiva* para determinar el modo en que ambas se organizan pre-deliberativamente en la conciencia, podemos usar un esquema lógico similar al propuesto por Searle, pero esta vez para darle estructura al pensamiento en general, y no a la estructura cognitiva en particular. Postulemos una dirección de ajuste Estructura cognitiva *definitoria*-a-Estructura cognitiva *definitiva*, o bien, Creencia *definitoria*-a-Creencia *definitiva*, donde la Creencia *definitoria* (hecho nuevo) debe coincidir efectivamente con la Creencia *definitiva* (marco cognitivo), con el fin de que la Creencia *definitoria* (hecho nuevo) se preserve y la Creencia *definitiva* se consolide. Por ejemplo: la creencia *definitoria* "Hoy salió el sol" coincide con la creencia *definitiva* "Todos los días sale el sol". Aquí, la creencia *definitoria* (hecho nuevo) encaja con la creencia *definitiva* (marco cognitivo); esta correspondencia se remite a la creencia de que Hoy es un día, y si todos los días sale el sol, eso también incluye a Hoy, puesto que Hoy es parte de todos los días en que algo específico e invariable sucede —que el sol salga—. "Hoy salió el sol" se preserva, es decir, se cree en el hecho en la medida de su correspondencia con "Todos los días sale el sol". Pero cuando la creencia *definitoria* "El sol no salió el jueves" (hecho nuevo) no encaja con la creencia *definitiva* (marco cognitivo) "Todos los días sale el sol", el hecho es descartado por no cuadrar con el marco cognitivo, como Lakoff señala, puesto que no es posible creer que el sol no salga los jueves, si hay una fuerte creencia —la creencia *definitiva*— de que "Todos los días sale el sol", y el jueves es un día. ... "y si los hechos no concuerdan con la teoría, peor para los hechos" (Cortina, 2012, 101).

Las creencias *definitivas* pueden cambiar de modo paulatino y muy lento cuando las creencias *definitorias* (hechos) las desafían. Esto se explica en la dirección de ajuste Creencia *definitiva* (marco cognitivo)-a-Creencia *definitoria* (hecho); esto supone la pretensión de que el marco cognitivo encaje con el hecho. Esta dirección de ajuste suele ser usada cuando se pretende cambiar de opinión o hacer cambiar de opinión a alguien. Esto es posible solo en los siguientes casos: cuando la creencia *definitoria* o hecho no encaja con la creencia *definitiva*, o encaja parcialmente; y cuando la creencia *definitoria* es abrumadoramente evidente, es decir, no falsable. Aun así, la creencia *definitiva* puede

persistir sin cambio alguno en la medida de su arraigo. Este arraigo puede estar determinado por el valor impuesto a la creencia *definitiva* sustentado en la química de la emoción.

Las creencias *definitivas* de los individuos pre-lingüísticos también dirigen sus conductas y operan bajo el mismo mecanismo. Es evidente que los animales con experiencias conscientes que buscan comida, evitan peligros, se anticipan a situaciones de interacción social, hacen uso de herramientas, implementan estrategias de caza, etcétera, tienen creencias *definitivas* no articuladas lingüísticamente en las que basan sus evaluaciones pre-deliberativas para realizar esas actividades. Por ejemplo, no buscarían comida si no creyeran que la hay, no evitarían peligros si no creyeran que hay alguna amenaza potencial, no anticiparían situaciones sociales si no creyeran que hay otros individuos como ellos que esperan ser tratados de un modo u otro, no harían uso de herramientas si no creyeran que se le puede dar uso a un objeto para alcanzar un fin, no implementarían estrategias de caza si no creyeran que aplazando la gratificación obtendrán mayores ganancias. Las creencias, deseos y expectativas pre-lingüísticas, no conceptuales, son estructuras cognitivas y volitivas respectivamente, que resultan de la evaluación pre-deliberativa; son evocaciones articuladas con una emoción impresa que no implica argumento, o razonamiento simbólico.

La narrativa propia de un individuo con identidad social, posible por la conciencia ampliada que envuelve una memoria extensa, característica del *self* autobiográfico, implica deseos, creencias, y expectativas. Las creencias del individuo con identidad social sobre quién es y qué necesita para vivir entraña expectativas sobre cómo suplir sus necesidades, cómo interactuar con los miembros de su grupo, y cómo esperar ser tratado por los mismos, entre otras cosas. El desenvolvimiento en un plano social exige asumir innumerables factores que apuntan a aquello que Searle llama *trasfondo*. “El *trasfondo* consiste en todas aquellas habilidades, capacidades, disposiciones, formas de hacer las cosas y saberes prácticos generales que nos permiten llevar a cabo nuestras intenciones y aplicar de forma general nuestros estados intencionales” (Searle, 2014, 55). El *trasfondo* implica todas las creencias, deseos y expectativas que tiene un individuo inserto en su normatividad social. La pre-deliberación, y deliberación, se ejecutan en la asunción del *trasfondo*, de todos aquéllos saberes prácticos necesarios para la subsistencia de los individuos con intencionalidad colectiva, experiencias conscientes y memoria ampliada

propia de un *self* autobiográfico, de una identidad *social*. El *trasfondo* de los individuos pre-lingüísticos es abismalmente obtuso en relación al *trasfondo* de los individuos con lenguaje, porque la diferencia en memoria de los primeros en relación a los segundos implica la desigual acumulación de datos –de creencias y de expectativas–. La imposición conceptual a toda entidad posible hace factible la acumulación masiva de datos en los individuos con lenguaje, con sintaxis, al ser capaces de re-presentar simbólicamente y *significativamente* de un modo específico cada objeto percibido y cada representación mental evocada en infinidad de disposiciones. Esto supone el hecho de que las interacciones humanas sean mucho más complejas que las de los individuos pre-lingüísticos porque entrañan mayor información; la comunicación lingüística y los actos humanos poseen una función de estatus intersubjetivamente reconocida, y se guían por razones *significativas*.

Las creencias y expectativas de los estados intencionales de la conciencia tienen la misma dirección de ajuste en individuos pre-lingüísticos y lingüísticos descripción-a-realidad (modo cognitivo o creencias) y realidad-a-descripción (modo volitivo o conativo, deseos y expectativas) respectivamente. Pero los individuos con facultad lingüística poseen estados intencionales cuyo modo de satisfacción reside en la doble dirección de ajuste descripción-a-realidad y realidad-a-descripción en el acto de habla de la Declaración. *“Los estados intencionales prelingüísticos no pueden crear hechos en el mundo al representar esos hechos como existiendo previamente. Esta hazaña significativa necesita un lenguaje”* (Searle, 2014, 103-104). El acto de habla de la Declaración crea instituciones mediante la norma constitutiva “X se considera como Y en (el contexto) C”; esta norma constitutiva implica poderes deónticos ajustados a la Institución Declarada, es decir, X posee una función de estatus en virtud de la cual ostenta ciertos poderes institucionales.

Siguiendo la estela del pensamiento analítico de Searle sobre la creación institucional, entiendo que no sólo las instituciones socialmente reconocidas como tales, adquieren existencia mediante esta norma constitutiva y su aceptación colectiva; toda entidad que puede ser nombrada es re-conocida bajo los mismos parámetros. De este modo, toda entidad juzgada en el ámbito intersubjetivo es institucionalizada. El lenguaje mismo es una Institución. Desde esta óptica, el *significado*, es la facultad de pensar en dos niveles, imponiendo a una emisión condiciones de satisfacción sobre condiciones de satisfacción. “En un nivel, el hablante produce intencionalmente una emisión física, pero

en otro nivel la emisión representa algo. Y la misma dualidad infecta al símbolo en sí mismo. En un nivel es un objeto físico como cualquier otro. En otro nivel tiene un significado: representa un tipo de estado de cosas" (Searle, 2014, 110). Para Bermúdez lo que caracteriza al pensamiento lingüístico es la atribución de estados mentales a otros individuos o *pensar en un segundo orden*² (cf. Bermúdez, 2010) entre otras cosas, y esto es pensar sobre el pensamiento de otro, cosa al parecer imposible para los individuos pre-lingüísticos. Sin embargo, la atribución de estados mentales a otros individuos puede confundirse con el pensar en sus intenciones exhibidas en su comportamiento. Hay investigaciones que demuestran la capacidad de identificar intenciones de otros individuos en especies sociales pre-lingüísticas. Pero ¿esto quiere decir que están pensando en el pensamiento de otros, y que por lo tanto son capaces de pensar sobre su propio pensamiento? "Según ha demostrado la etóloga Nicola Clayton, un arrendajo entiende lo que otros arrendajos pueden ver, y es capaz de adaptar su estrategia de caza como consecuencia de ello" (Churchland, 2012, 57). Investigaciones en primatología sugieren que un chimpancé puede saber las intenciones de otro sin necesidad de tener lenguaje, como el caso de Krom, un chimpancé del zoológico de Arnhem que deseaba arrancar de un tronco un neumático que contenía agua y que se encontraba colgado hasta el final de una hilera de neumáticos, y al darse por vencida, Jakie, otra chimpancé que Krom había cuidado en su infancia se aproximó para ayudarla.

Inmediatamente después de que Krom se diese por vencida y se alejara, Jakie se aproximó. Sin dudarle, fue sacando los neumáticos uno a uno del ronco, empezando por el que estaba delante, siguiendo por el segundo, y así sucesivamente, como haría cualquier chimpancé sensato. Cuando llegó al último neumático, lo retiró cuidadosamente para que no se perdiera ni una gota de agua, lo llevó directamente hasta su tía y lo colocó justo delante de ella. Krom aceptó su regalo sin ningún reconocimiento especial, y estaba retirando el agua con las manos cuando Jakie se marchó (De Waal, 2007, 57-58).

Jakie entendió la intención del otro, "pensó lo que estaba pensando otro chimpancé". Este comportamiento, según De Wall, es típico en los simios. Pero el pensar sobre las intenciones de otro no supone el pensar sobre el pensamiento de otro, ni la facultad de

² El *pensamiento en un segundo orden* de Bermúdez, es diferente al pensamiento en un segundo nivel de Searle. El primero se refiere a "pensar sobre el pensar"; el segundo a darle existencia a un hecho con el acto de nombrarlo mediante el acto de habla de la Declaración, cuya forma lógica es "X se considera como Y en C", y cuya dirección de ajuste es *descripción-a-realidad* y *realidad-a-descripción*, y así crear instituciones.

pensar sobre el pensamiento propio y así ser autoconsciente. Pensar sobre las intenciones de otro es tener una creencia sobre las intenciones de otro, y esto es posible sin lenguaje, pues bien puede ser un ejercicio pre-deliberativo como cualquier evaluación pre-lingüística automática no argumentativa que mediante la recopilación de datos identifica las relaciones causales del comportamiento de otro individuo, como del comportamiento de los árboles o como del comportamiento del río o del clima, así pues, la interpretación del comportamiento de otro individuo es un elemento más del entramado causal, como la interpretación de cualquier otro fenómeno familiarizado. El pensar sobre las intenciones de otro no implica pensar sobre su pensamiento, ni pensar sobre el pensamiento propio. La creencia sobre la creencia de otro exhibida en su comportamiento es sólo una creencia, parte de la evaluación pre-deliberativa, y deliberativa en caso de los individuos con lenguaje; ambas evaluaciones dentro del parámetro del razonamiento inductivo.

Pensar que se está pensando, o pensar sobre que otro individuo está pensando, no es pensar sobre el contenido de su pensamiento. "Pensar en Z no es lo mismo que saber que estoy pensando en Z". Pensar en Z no es un *pensamiento de segundo orden*, pero saber que estoy pensando en Z sí lo es. Pensar sobre el pensamiento propio se asume como la facultad autorreflexiva, la autoconciencia, que para Fichte sería la autoconstitución del yo (cf. Habermas, 1990, 199). Las posturas que siguen esta vertiente parecen implausibles en la medida en que se adhieren a una concepción solipsista del significado o innatista; y el significado es una construcción intersubjetiva.

Pero, ¿por qué habríamos de suponer que el lenguaje de la mente existe, aparte de las consideraciones antecedentes acerca de la productividad del pensamiento? Para ello se han ofrecido varias razones adicionales. Una es la siguiente. Puede sostenerse que el único modo en que se puede aprender una lengua es aprendiendo a traducirla a otra que uno ya conozca. Después de todo, este es el modo en que un hablante cuya lengua materna sea el inglés aprende una lengua extranjera como el francés, a saber, aprendiendo a traducirla al inglés (a menos, desde luego, que la capte "directamente", en cuyo caso aprende presumiblemente de modo muy similar a como aprendió el inglés). Pero si ello es así, entonces solamente podemos haber aprendido nuestra lengua *materna* (o nuestra primera lengua natural) aprendiendo a traducirla a una lengua cuyo conocimiento sea *innato* (y que, por tanto, no haya sido aprendida); dicho brevemente, aprendiendo a traducirla al mentales o 'lenguaje del pensamiento' (Lowe, 2000, 149-150).

El Yo como conciencia de sí, requiere ser abordado conceptualmente para *saberse*, de otro modo remitiría al *cogito* cartesiano que no dilucida la identidad del yo por sustentarse en

la introspección solipsista que responde oscuramente a la pregunta ¿qué soy? como siendo *cogito*, y deja de lado la cuestión ¿quién soy? Y es que el yo es una identidad con imposición de estatus, impuesta por la misma identidad con las categorías del entramado intersubjetivo, es pensar a la identidad propia en un segundo nivel en términos de John Searle, ya no en virtud de sus características físicas (o de su ser), sino en virtud de sus características simbólicas (de su significado); es re-conocerla, no sólo conocerla, como veremos enseguida.

En términos de Bermúdez, el saber que la propia conciencia está *siendo* requiere pensar que ésta está *siendo* y esto supone un *pensamiento en segundo orden*. El *pensamiento en segundo orden* es lo que nos distingue de los animales y lo que nos permite lograr la autoconciencia y la conceptualización, según Bermúdez. Hay que aclarar que Bermúdez defiende que es posible un tipo de autoconciencia sin lenguaje, pues algunos animales y niños en etapa pre-lingüística la presentan; la tradición que entiende que la autoconciencia sólo es posible mediante el dominio de pronombres personales cae en lo que él llama la “paradoja de la autoconciencia” que es un círculo vicioso, ya que para referir pronombres personales se debe ser autoconsciente, y para ser autoconsciente se debe poder referir los pronombres personales. El tipo especial de autoconciencia no conceptual que Bermúdez defiende, rompe con este círculo. “Hay modos no conceptuales de representación del mundo que se encuentran a disposición de aquellas criaturas que no poseen los conceptos necesarios para especificar cómo se está representando el mundo” (Bermúdez, 1998, 43). Pero esta autoconciencia pre-lingüística se reduce a un conocimiento (que no alcanza un re-conocimiento) de su situación global en su medio ambiente y en sus interacciones sociales con otros miembros de su grupo. El individuo pre-lingüístico posee estados intencionales cognitivos y volitivos³ en relación a sí mismo en la interacción con el mundo en la medida en que su memoria lo sustente, pero estos estados intencionales no están dotados de un *significado*, es decir, no tienen una imposición de estatus re-conocida en la colectividad que simbolice una cualidad que supere el ámbito físico; de este modo podemos decir que conocen su identidad social, pero no pueden darle un re-conocimiento a la misma, es decir, no son capaces de conocerla en un segundo nivel. Estas criaturas pre-lingüísticas no pueden tener propiamente un

³ Cf. el capítulo 7.

pensamiento en segundo orden como siendo el carácter reflexivo del pensamiento conceptual o la conceptualización de la propia conciencia. “Bermúdez sostiene que, para tener un concepto, una criatura no sólo ha de ser sensible a las transiciones inferenciales sino que además tiene que ser capaz de proveer justificaciones de tales transiciones, esto es, de *“articular las razones para una clasificación, inferencia o juicio dado”* (Aguilera, 2013, 61). “Articular las razones” requiere un abordaje intersubjetivo de la construcción conceptual, por lo que los animales como Jakie no poseen conceptos, ni lenguaje, ni autoconciencia. La intencionalidad colectiva es característica del significado, y también es un factor que distingue la comunicación pre-lingüística de la comunicación lingüística: “el animal tiene fijación de características, pero no referencia y predicación. Para conseguir la referencia y la predicación necesita mecanismos simbólicos que separen el contenido proposicional en componentes” (Searle, 2014, 114). Estos mecanismos simbólicos señalan la sintaxis y son posibles por la imposición de función de estatus a las entidades aceptada convencionalmente, en las Declaraciones. “La entidad tiene cierto estatus, y el reconocimiento colectivo de ese estatus permite a la entidad desempeñar la función de estatus” (Searle, 2014, 91). La imposición de función de estatus tiene la forma lógica de la Declaración. La función de estatus trae a la representación el objeto físico o hecho bruto mediante grafías o fonemas articulados de modo específico que simbolizan ese objeto, y de este modo vuelve al objeto físico *análogo* a su representación. “La forma lógica de la creación de la realidad institucional es la de una Declaración, y por lo tanto es la misma que la de la emisión performativa. Hacemos que algo sea el caso representándolo como siendo el caso. En lo que respecta a la realidad institucional, todas estas son Declaraciones de Función de Estatus, puesto que crean funciones de estatus al declarar que existen” (Searle, 2014, 127). El objeto físico y su representación refieren una misma entidad. El significado es el añadido de la función de estatus en la grafía o en el símbolo a un objeto físico o a un hecho bruto, y de este modo hacen del símbolo un *análogo* del objeto. “No hay, pues, hechos institucionales sin hechos brutos” (Searle, 1995, 72). La facultad moral, para Searle, nos viene dada con el lenguaje.

Estoy sosteniendo ahora que una vez que se cuenta con el lenguaje, es inevitable que se cuente con la deontología, puesto que no hay forma alguna en la que se puedan hacer actos de habla explícitos, ejecutados según las convenciones de un lenguaje, sin crear compromisos. Esto es cierto no solo para los enunciados sino para todos los

actos de habla. Este es el rasgo que permite al lenguaje formar el cimiento de la sociedad humana en general" (Searle, 2014, 117).

Todo objeto institucionalizado, re-conocido más allá de su función de uso, es decir, en su función de estatus, se asume mediante un compromiso intersubjetivo, es decir, se tiene una determinada actitud hacia él convencionalmente aceptada en el marco de las interacciones humanas. "El lenguaje es la forma básica de deontología pública, y estoy defendiendo que en el sentido completo, que implica la suposición pública de obligaciones irreversibles, no existe este tipo de deontología sin el lenguaje" (Searle, 2014, 120). La capacidad de imponer función de estatus a las entidades deriva, en términos evolutivos, de la capacidad de imponer función de uso a los objetos o hacer uso de ellos como herramientas con una finalidad ulterior. Searle señala que la imposición de función de uso a los objetos, *función agentiva* o uso de herramientas introduce normatividad o teleología (cf. Searle, 2001, 112). Es bien sabido que diversas especies no humanas hacen uso de herramientas, y en estos casos la normatividad-teleología responde al ejercicio de valoración colectivo no lingüístico, ajustado a la imposición de función de uso cuantitativa y cualitativamente de modo muy elemental o al "tanteo" (sin patrones de medida y considerando cualidades a simple vista, sin ningún rigor o parámetro convencional). Las valoraciones impuestas de función de uso a los objetos como herramientas están inscritas en un entramado social de creencias con propósito cuyo criterio valorativo supone la expectativa de una experiencia gratificante. Estas valoraciones pueden ser transmitidas a la progenie mediante la instrucción o imitación sobre el uso de la herramienta. Las valoraciones de este modo son proclives a tornarse colectivamente *valiosas*, lo que al parecer supone una "transmisión cultural".

Andrew Whiten, Victoria Horner y Frans de Waal, después de llevar a cabo estudios experimentales controlados sobre la "transmisión cultural" de los chimpancés, también descubrieron que los chimpancés aprendían una nueva estrategia de incursión en un territorio observando a otro chimpancé experimentado, mientras que los chimpancés que no observaban esa habilidad no eran capaces de desplegar el mismo método de reconocimiento (Churchland, 2012, 146).

El ser partícipe de una cultura supone adoptar las formas específicas de utilizar los elementos del medio y transformarlos imponiéndoles una finalidad ulterior, y aleccionar a otros individuos sobre su uso para que sea colectivamente conocido y valorado por su

misma función de uso y por la expectativa de gratificación que implica; y también supone el ejercicio de simbolizar, crear instituciones y hacer valoraciones con parámetro en la imposición de función de estatus y no solamente en la función de uso.

Los individuos con formas de comunicación pre-lingüística no imponen símbolos a los objetos que sean re-conocidos públicamente por su colectividad, y que en este reconocimiento radique un modo de existencia intersubjetiva que trascienda las características físicas de los mismos. Es por esto que no tienen hechos institucionales, hechos que existan por su sola referencia al ser Declarados, pues estos cobran vida en las normas constitutivas, normas que constituyen los hechos institucionales mediante el acto de habla de la Declaración. La creación institucional deriva de la imposición de función de estatus. La imposición de función de estatus, como se mencionó arriba, tiene la forma lógica de la Declaración. "Esa forma lógica es la siguiente: se considera que una cosa determinada tiene un estatus determinado, me gustaría expresar esto de la siguiente manera: "X se considera Y", o más en general, "X se considera como Y en (el contexto) C"" (Searle, 2001, 113). Searle explica el proceso institucional del dinero como una Institución creada al ser Declarada, es decir, el desarrollo progresivo que va desde el dinero mercancía, pasando por el dinero contractual y llegando al papel moneda. El oro y la plata, al imponerles una función de valor debido a sus particularidades físicas, se usaron como medio de intercambio y medio para acumular valor. Estos metales representaban una forma ineficaz y peligrosa para su transporte.

Por lo tanto, durante la Edad Media en Europa los poseedores de oro y plata consideraban más seguro que un "banquero" les guardara sus metales preciosos. El banquero les entregaba unas hojas que podían ser cambiadas por oro o plata a su presentación. Tenemos así el paso del dinero mercancía al dinero contractual. Un trozo de papel que representa al oro es ahora un contrato de pago al portador. En algún momento, algún genio descubrió que uno podía aumentar el volumen de dinero de su economía emitiendo más contratos que la disponibilidad real de oro o plata y que mientras que no acudieran todos simultáneamente al banquero para exigir su oro o plata, el sistema seguía funcionando tan bien como antes del cambio del dinero mercancía al dinero contractual. Aquellos trozos de papel, afirmaban, valían tanto como el oro o la plata (Searle, 2001, 116).

Searle explica cómo un mecanismo tan simple que va desde la intencionalidad colectiva, pasando por la asignación de función de uso y llegando a las normas constitutivas que generan hechos al ser Declarados, puede formar instituciones tan reales como el dinero:

“lo que uno tiene con un billete de veinte dólares, por ejemplo, es un trozo de papel que funciona en virtud de una función de estatus que le ha sido impuesta. El papel no tiene valor como mercancía, y tampoco como contrato; es un caso puro de función de estatus” (Searle, 2001, 117). Instituciones como la propiedad privada, el matrimonio, el poder político, gobiernos y ejércitos son también hechos creados al ser Declarados. Las instituciones se forman a través de la iteración de la fórmula “X se considera como Y en C” de las mismas normas constitutivas. X, Y y C se repiten indefinidamente, se superponen una sobre otra, se vuelven una y la otra, etcétera; es decir, se puede acumular función de estatus sobre función de estatus hasta formar un enorme ensamblaje metafísico siempre presente en contextos intersubjetivos. La práctica de pretender o de aplicar la fórmula “X se considera como Y en C” precisa adeptos al juego, unanimidad suficiente, sugestión unánime, y básicamente pensar en un segundo nivel. Si el pensar en un primer nivel es conocer al objeto por sus características físicas y su función de uso, pensar en un segundo nivel es re-conocer al objeto, re-valorarlo trascendiendo sus características físicas y su función de uso. Esta re-valoración y re-conocimiento son impuestos según parámetros intersubjetivos, es una función de estatus impuesta colectivamente. El mecanismo de la creación institucional de Searle no se acota en las instituciones Declaradas (dinero, Estado, Iglesia, escuelas, ejércitos, matrimonios, policía, poder Ejecutivo, Legislativo, Hacienda, Tesorería, bancos, etcétera). La imposición de función de estatus es un ejercicio lingüístico-intersubjetivo que alcanza toda entidad que pueda ser nombrada por los individuos con lenguaje.

El imponer funciones de estatus a las entidades re-conociéndolas, y haciendo de este re-conocimiento su modo de existencia intersubjetivo es conocerlas en un segundo nivel. El primer nivel de conocimiento es su función de uso, el segundo su función de estatus. La función de estatus trasciende las características físicas del objeto y de su uso, aunque éstas condicionen su función de estatus. Los individuos pre-lingüísticos no son capaces de imponer funciones de estatus o conocer un objeto más allá de su función de uso. Esto es posible tanto por la intencionalidad colectiva como por el acto de habla de la Declaración. Los individuos pre-lingüísticos son capaces de imponer funciones de uso al conocer las características brutas-físicas-inmediatas del objeto a usar y encontrar una satisfacción ulterior a su uso, satisfacción sobre la cual reside un *valor* biológico, no intersubjetivo. Los individuos con lenguaje re-conocemos los objetos otorgándoles un

valor ulterior al mero valor de uso, un valor que trasciende las características físicas del objeto; y, así pensamos en un segundo nivel. “En un nivel es un objeto físico como cualquier otro. En otro nivel tiene un significado: representa un tipo de estado de cosas” (Searle, 2014, 110). La imposición de función de estatus a las entidades le otorga al objeto físico un modo de existencia ulterior a su ser bruto. “La entidad tiene cierto estatus, y el reconocimiento colectivo de ese estatus permite a la entidad desempeñar la función de estatus” (Searle, 2014, 91-92). Los individuos con formas de comunicación pre-lingüística no imponen funciones de estatus o símbolos a las entidades ni a los sonidos que se proyectan a otros individuos con el fin de provocarles representaciones mentales en sus modos de comunicación pre-lingüísticos. Su intención de provocar estados mentales en otros individuos se concreta en actos espontáneos y desestructurados. Esta desestructura se debe a la falta de sintaxis. La sintaxis es la separación de los contenidos proposicionales en objetos, rasgos y trasfondos mediante la imposición de símbolos y fonemas a los mismos.

Las formas de comunicación pre-lingüísticas son desorganizadas y circunstanciales, es decir, no hay emisión de seña o sonido específico que *signifique* por convención exactamente algo. Estos individuos pre-lingüísticos no categorizan. Para los individuos con lenguaje todo objeto que se pueda nombrar tiene una categoría, un estatus intersubjetivo que como las instituciones Declaradas, entraña poderes deónticos. Los individuos con comunicación pre-lingüística no son capaces de imponer una función de estatus a un objeto. Por ejemplo: para beber agua, los monos usan sus manos juntas u hojas que adaptan para ello. Manos u hojas sólo tienen una función de uso impuesta por estos individuos pre-lingüísticos. Las personas, en la cultura occidental, usamos para beber vasijas de diversas formas, tamaños y materiales, según sea la ocasión. Vasos de plástico, jarros, copas, manos juntas, recipientes, botellas, garrafas, frascos, tazas y hojas ajustadas pueden servir como contenedores de líquidos para beber; estos objetos pueden tener la misma función de uso. Sin embargo, sólo los individuos con lenguaje pueden imponerles a estos objetos, según sus características físicas, funciones de estatus que envuelven poderes deónticos. Usar vasos de plástico o desechables en una fiesta de etiqueta es muy mal visto porque sustrae valor al evento; usar copas de cristal cortado es lo esperado, pero usarlas en una fiesta infantil es ridículo. Manos, vasos de plástico, vasos desechables o copas sirven para lo mismo, tienen la misma función de uso. Pero los

materiales y los protocolos de uso difieren en estatus social para los humanos. Los individuos pre-lingüísticos no pueden comprender esto porque no son capaces de pensar en un segundo nivel ulterior a su análisis de la función de uso de los objetos.

Los poderes deónticos, que provee la función de estatus en el acto de habla de la Declaración, facultan al individuo con ciertos privilegios, responsabilidades, obligaciones y derechos en la normatividad socio-lingüística o socio-moral (aquí se defiende la postura de Searle en que la deontología radica en el lenguaje, por esto la normatividad socio-lingüística implica la normatividad socio-moral). Los individuos insertos en una normatividad socio-moral actúan guiados bajo razones, “se reclaman mutuamente razones de sus actos y dan razones de ellos. Con lo cual, para que tenga un sentido lo que hacen, están presuponiendo que son capaces de obrar por razones y, por lo tanto que son responsables de sus actos; que podían haber actuado de manera distinta” (Cortina, 2012, 196). El reclamar razones, y obrar por las mismas, supone al menos tres cuestiones de las que prescinden los individuos pre-lingüísticos. Primero, estas razones que se reclaman son deliberativas, es decir, implican un razonamiento formal-simbólico cuyas premisas envuelven un *significado* intersubjetivo –una imposición de función de estatus colectiva a las razones para actuar–. Segundo, el obrar por razones supone actuar de forma *coherente* o ajustada a la normatividad social; la coherencia no solo constriñe los actos, también le otorga *significado* y sentido a la identidad *social* del sujeto actuante y al medio intersubjetivo donde actúa. El individuo socio-moral impone función de estatus a las razones para actuar, sumada a la función de estatus impuesta por la colectividad. Tercero, el reclamar razones es reclamarlas a *alguien*, a una identidad socio-moral, una identidad Declarada, re-conocida, (puesto que ya implica deontología al serle impuesta una función de estatus colectivamente en el acto de habla de la Declaración) que se distingue de la sola identidad social de los individuos pre-lingüísticos que no envuelve una función de estatus, sólo una función de uso.

Se podría pensar que ciertos individuos pre-lingüísticos realizan el ejercicio de imponer funciones de estatus a ciertas entidades y de encarnar funciones de estatus impuestas por la colectividad. En las sociedades de individuos pre-lingüísticos que experimentan emociones sociales cada individuo tiene una posición social en virtud de sus características físicas o de su línea consanguínea, y esta posición determina su rol en el grupo. Los individuos que conforman este tipo de sociedades poseen una identidad

social, la cual, puede ser interpretada como una identidad socio-moral que implica (erróneamente) la imposición de una función de estatus colectivamente aceptada.

Las relaciones de higiene, las amenazas y las vocalizaciones específicas dependen en gran medida de la posición que un babuino ocupe en ese espacio social. Estar al corriente de quién es quién en la manada, de la reputación de sus miembros y de las expectativas que los demás tienen sobre ti o sobre terceros implica cierto conocimiento social (Churchland, 2012, 145).

En oposición a la interpretación sobre el ejercicio de imposición de función de estatus en las sociedades pre-lingüísticas, considero que la normatividad en estas sociedades se reduce a *valorar* al otro en su utilidad, en su uso de acuerdo con sus características físicas, se reduce pues a formas no simbólicas de conocimiento. Las formas pre-lingüísticas de comunicación, no implican los poderes deónticos propios de la institución del lenguaje.

Los animales corriendo en una manada pueden tener toda la consciencia y la intencionalidad colectiva que necesitan. Pueden incluso tener jerarquías y un macho dominante; pueden cooperar en la caza, compartir comida y hasta formar pareja. Pero no pueden tener matrimonios, propiedad o dinero. ¿Por qué no? Porque todo eso crea formas institucionales de poderes, derechos, obligaciones, deudas, etc., y resulta característico de tales fenómenos que creen razones para la acción que son independientes de lo que ustedes, yo o cualquier otro esté inclinado a hacer (Searle, 1995, 85).

El hecho de que en una manada los individuos que pertenecen a la misma identifiquen al macho dominante, no quiere decir que le re-conozcan como un líder y que le muestren respeto y admiración, o desprecio por re-conocerlo como un tirano corrupto. El macho dominante tiene una función de uso –el que protege, el que insemina a las hembras, etc.– por sus cualidades físicas. Este macho dominante no ostenta poderes deónticos, derechos y obligaciones de cierto tipo hacia los miembros de su grupo; tampoco es admirado, odiado, amado, respetado, por los mismos miembros. Los miembros de su grupo experimentan ciertamente emociones sociales hacia él, de aceptación, de rechazo, de temor, o de sometimiento. Las emociones sociales que se generan en estas sociedades, como los lazos afectivos de padres a hijos, los celos, las muestras de empatía, de hostilidad, etcétera, son genuinos; su función es preservar una identidad social, pues un individuo social sólo puede sobrevivir en sociedad, en su interacción con los otros individuos que conforman su grupo, y esta interacción requiere formas específicas de

vinculación (no de re-conocimiento como los individuos socio-morales); las emociones sociales son una de ellas.

Una serie convincente de evidencias procedentes del campo de la neuroendocrinología, que estudia las interacciones entre las hormonas y el cerebro, indica que en los mamíferos (y posiblemente en las aves sociales) la organización neuronal en virtud de la cual los individuos procuran por su bienestar se modificó para generar nuevos valores, a saber, el bienestar de terceros. En las primeras etapas de la evolución de los mamíferos, esos "otros" sólo incluían a la descendencia indefensa. Según las condiciones ecológicas y la aptitud de los implicados, el cuidado continuado destinado al bienestar de la descendencia en algunas especies de mamíferos se ha extendido a otros miembros de la prole, a amigos e incluso a desconocidos a medida que ampliamos el círculo. Esta ampliación de la conducta social del cuidado de los demás marca el inicio de lo que, con el tiempo, se convierte en moralidad (Churchland, 2012, 25).

Los individuos pre-lingüísticos con identidad social, la preservan a través de las emociones sociales. "Muchos animales sin duda sienten compasión ante la aflicción o el peligro de otros" (De Waal, 2007, 39). Las emociones sociales son imprescindibles para la preservación de la vida del individuo social que sólo podrá sobrevivir conservando su posición social en el grupo como una forma adaptativa de protección.

En términos más sencillos, podemos afirmar que los mamíferos están motivados para aprender prácticas sociales porque el sistema negativo de recompensas, que regula el dolor, el miedo y la ansiedad, responde a la exclusión y a la desaprobación, y el sistema positivo de recompensas responde a la aprobación y al afecto (Churchland, 2012, 27).

El rechazo y el castigo son modos de limitar el abuso de los tramposos en el interior de varias especies sociales. "El rechazo es una forma muy efectiva de castigo en los mamíferos altamente sociales... Los coyotes castigan la falta de juego limpio, y los macacos Rhesus castigan a los miembros que no avisan cuando encuentran un reducto de comida" (Churchland, 2012, 96). La sanción social en los individuos pre-lingüísticos no es de ningún modo una imposición negativa de función de estatus que re-categorice la identidad social del individuo infractor; ciertamente lo re-posiciona socialmente. Esta nueva posición se expresa en la desconfianza y actitudes de hostilidad hacia él.

Por ejemplo, el rechazo o evitación como forma de castigo a una conducta social inadecuada es un rasgo común en muchas culturas y especies, y la reconciliación después del conflicto suele implicar roces y caricias, así como una postura ritualizada de sumisión. El rechazo y la reconciliación se relacionan a su vez con cambios

evidentes en el circuito neuronal que provocan dolor o alivio respectivamente (Churchland, 2012, 73).

El individuo infractor pre-lingüístico dañó a la comunidad, por lo que ya no es capaz de desempeñar socialmente su función, su función de uso en la comunidad, y por ello se le margina; ya no se le *valora* por sus cualidades físicas porque ya no son útiles a la comunidad, y es en este sentido que pierde *valor*. Se generaron en la comunidad ciertas expectativas sobre su comportamiento, expectativas que fueron defraudadas; el individuo infractor violentó la identidad social de otros y los otros le respondieron con hostilidad hacia su propia identidad social. Por su comportamiento inesperado no se vuelve un individuo despreciable, indigno, aborrecible, en el que caiga la ignominia social que lo estigmatice. No se le imponen juicios de valor declarados intersubjetivamente, no se le impone una función de estatus negativa a su identidad social. En esto radica la diferencia entre la identidad social de los individuos pre-lingüísticos y de aquellos con lenguaje. Los primeros no son capaces de enjuiciar intersubjetivamente, de pensar en un segundo nivel. Los individuos con lenguaje sí lo somos al imponer funciones de estatus a toda entidad posible, re-conociéndola en un segundo nivel; incluso al mismo *self*.

La diferencia entre la identidad social y la identidad socio-moral radica en las facultades de imponer funciones de uso (facultad de ambas identidades) y funciones de estatus (facultad sólo de individuos con lenguaje y por ende con identidad socio-moral); otra diferencia igualmente relevante resulta del tipo de emociones que presenta cada identidad. Como vimos, hay diversos tipos de valoración biológica que operan dentro del mecanismo homeostático de adaptación evolutiva. Las emociones en general son un tipo de dispositivo homeostático que presentan los individuos con sistema nervioso central. “Desde los procesos químicos homeostáticos hasta las emociones propiamente dichas, los fenómenos de regulación vital, sin excepción, tienen que ver, directa o indirectamente, con la integridad y la salud del organismo” (Damasio, 2005, 52). Las emociones básicas tienen como función preservar y reproducir la vida de los organismos, sirven para preservar su unidad orgánica *sentiente* en el *self* nuclear anterior al *self* autobiográfico: ira, miedo, alegría, tristeza, sorpresa y asco” (cf. Ostrosky-Solís & Vélez, 2008, 118). Sirven específicamente para equilibrar el organismo vivo del individuo, su corporalidad.

Las emociones sociales tienen una función ulterior a la conservación vital del organismo. Los individuos que presentan emociones sociales tienen una identidad social que preservar mediante las mismas. Esta identidad es igualmente vital que el mismo organismo; el individuo con identidad social no sólo requiere nutrientes de los que depende su equilibrio químico y orgánico corporal, ni sólo conservar su integridad física para vivir, también necesita de la interacción con otros, y ésta debe ser adecuada a sus necesidades sociales. La función de las emociones sociales es también biológica como la función de las emociones básicas, pues su incidencia es neuroquímica, y provocan estados cualitativos en el rango de placer-displacer (como las emociones básicas) y regulan las relaciones sociales de las especies que las presentan y sobre todo las necesidades de la identidad social. Ambos tipos de emociones requieren un estímulo para activarse neurofisiológicamente y expresarse cualitativamente en el organismo (estímulo que se origina cuando la entidad se encuentra en peligro o tiene alguna deficiencia química, fisiológica o identitaria), y tienen una función biológica bien definida: preservar la vida del organismo, y preservar la identidad social, la cual es parte fundamental de la vida de los individuos sociales. Todo tipo de emoción, como ya vimos, es un dispositivo homeostático de adaptación evolutiva que determina el estado de la entidad viva para suplir sus necesidades en caso de haber algún desequilibrio. El individuo social, para preservar su lugar en el grupo, ciñe su conducta a la reactivación de sus emociones sociales condicionadas por los estímulos producidos en las interacciones sociales.

Las emociones sociales, los valores y la conducta no son el resultado de un plan de ingeniería completamente nuevo, sino más bien una adaptación de patrones existentes y mecanismos que están íntimamente relacionados con el circuito de autopreservación para la lucha, la paralización y la huida, por un lado, y para el reposo y la digestión, por otro. El dolor de la exclusión, la separación y la desaprobación, por ejemplo, no requiere un nuevo sistema, sino que explota, amplía y modifica lo que ya existe para registrar el dolor físico y las emociones homeostáticas en los mamíferos (Churchland, 2012, 58-59).

El dolor que provoca la exclusión limita las conductas que lo inducirán, porque la exclusión para una identidad social es evolutivamente desadaptativa; la identidad social necesita de los otros para vivir. Un individuo social aislado queda desprotegido y muere. Las emociones sociales son pues, mecanismos homeostáticos de adaptación evolutiva que sirven para preservar una identidad social que ya envuelve la vida del organismo que la

presenta. El individuo siente bienestar social cuando su identidad experimenta emociones sociales positivas, y malestar social cuando experimenta emociones sociales negativas; los estímulos que provocan estas emociones tienen que ver directamente con a las interacciones sociales.

Se han tratado frecuentemente las emociones sociales como si fueran emociones morales⁴, esto es así porque no se ha podido realizar una clasificación universalmente aceptada de los tipos de emociones, de modo que sólo se han ofrecido clasificaciones provisionales. Considero que los individuos con identidad social tienen emociones sociales y pueden presentarlas individuos pre-lingüísticos y lingüísticos; las emociones morales, en cambio, son exclusivas de los individuos con identidad socio-moral, con lenguaje. Damasio considera que la culpa y el arrepentimiento, la simpatía, la turbación, la vergüenza, el orgullo, los celos, la envidia, la gratitud, la admiración, la indignación y el desdén son emociones sociales en la medida en que se presentan en la interacción social (cf. Damasio, 2000, 32-49). Sin embargo, las interacciones sociales de los individuos pre-lingüísticos son por mucho distintas a las interacciones sociales de los individuos con facultad lingüística. La creación institucional, el sinnúmero de imposiciones de función de estatus a toda entidad posible del ejercicio sintáctico y el sinnúmero de probabilidades que de este ejercicio fluyen ha incidido en los modos de interacción humana. El razonamiento deliberativo, simbólico, dentro del entramado intersubjetivo de la sociabilidad humana lo dota de *significado* que no es aplicable a los razonamientos pre-deliberativos no simbólicos de los individuos con formas de comunicación pre-lingüística; el *significado* intersubjetivo ha hecho que los actos intencionales humanos estén dotados de razones, y lo ha hecho de un modo completamente natural, es decir, en términos evolutivos, la imposición de función de uso o uso de herramientas es anterior a la imposición de función de estatus, estatus que posibilita el *significado*. Las razones para actuar, como vimos arriba, suponen una constricción social del individuo actuante ajustada a los parámetros *significativos* de la intersubjetividad. Esta constricción está determinada por la necesidad inminente de preservar su identidad socio-moral. Recordemos que, según el enfoque analítico que defiende basado en la teoría de John

⁴ "La discusión del problema es más sencilla si nos limitamos a las emociones primarias, pero es importante notar que la etiqueta "emoción" se adhiere a otras numerosas conductas, que incluyen las llamadas *emociones secundarias* o *sociales*: vergüenza, celos, culpa, orgullo y las que denomino *emociones de fondo*, esto es, bienestar o malestar, calma o tensión" (Damasio, 2000, 67).

Searle, la deontología está en el lenguaje puesto que todo tipo de poderes deónticos de la creación institucional resultan de las normas constitutivas del acto de habla de la Declaración; el acceso a los poderes deónticos suple todo tipo de necesidades humanas.

Un punto elemental que ha ignorado Searle en su ontología de la creación institucional que provee al ser humano de deontología, es la identidad del sujeto deontológico. Esta identidad es social y moral, y debe ser dotada de función de estatus como toda otra entidad significativa. La identidad socio-moral debe ser preservada mediante emociones morales que atañen específicamente a este tipo de identidad. Un individuo con formas de comunicación pre-lingüística, como un chimpancé por ejemplo, es capaz de experimentar emociones sociales como hostilidad hacia otros miembros de su grupo, celos, ira, lazos afectivos, empatía, miedo a la exclusión social, y emociones básicas como tristeza, miedo, alegría, sorpresa y enojo aplicadas a sus interacciones sociales. Estas emociones emergen cuando su identidad social peligra o requiere ser afirmada. La identidad social señala una identidad con función de uso; el rol del individuo determina su identidad social dentro de su grupo. Sin embargo, los chimpancés no pueden experimentar envidia, indignación, vergüenza, culpa, arrepentimiento, soberbia, orgullo,⁵ admiración, amor, odio, desprecio, esperanza-desesperanza,⁶ gratitud, elevación, sublimación o sentido estético, etcétera. Estas emociones no sólo son sociales, también morales en la medida en que resguardan una identidad con función de estatus, una identidad no objetivada en su uso, es decir no reducida a su utilización, o en términos kantianos, no siendo un medio sino un fin. No es posible sentir envidia de un objeto; tampoco se puede admirar, odiar, amar o despreciar una cosa usable sin *significado*. O sentir culpa o arrepentimiento por haber menoscabado la identidad de algo usable. No se puede sentir vergüenza ante un utensilio. No se puede ser orgulloso o soberbio ante una herramienta. No puede sentir esperanza o desesperanza una identidad que no considere que es algo más que un miembro usable en su rol dentro de su grupo. No es posible sentir

⁵ El orgullo es una emoción socio-moral que puede ser confundida con una emoción social. Por ejemplo, el macho dominante de un grupo de primates puede exhibir sus cualidades superdotadas para reafirmar su rol social en su grupo y parecer que está mostrando orgullo, pedantería o soberbia. Sin embargo estas emociones son morales puesto que sirven para preservar una identidad con función de estatus, una superioridad ulterior a las características físicas.

⁶ Esta emoción es socio-moral, sólo los individuos con lenguaje la experimentan en la medida en que la esperanza contiene un *significado* intersubjetivo relacionado directamente con la preservación de una identidad *socio-moral*. Puede pensarse que los individuos sin lenguaje tienen esperanzas, pero lo que presentan son expectativas basadas en deseos y pre-figuraciones o pre-evaluaciones.

indignación ante una situación que no comprometa la dignidad de un individuo; el ser digno, el tener dignidad, es decir el no tener un valor de uso solamente, sólo se le puede atribuir a un individuo que posee una función de estatus independiente de su función de uso. La identidad socio-moral se re-conoce a sí misma en la imposición de un estatus, y asimismo re-conoce a otros imponiéndoles un estatus. El individuo socio-moral desea ser re-conocido en un estatus significativo, y no ser conocido sólo por su desempeño físico, y, este deseo es tan vital como el deseo de alimentarse o beber, es simplemente una necesidad básica. Puede bien desear ser conocido por su desempeño físico pero siempre que su función de uso ya contenga un *significado* intersubjetivo, sea re-conocida, posea un estatus. La identidad socio-moral necesita ser re-conocida como sujeto y no sólo como objeto o medio para satisfacer algún fin. El individuo con identidad socio-moral, como se mencionó en el capítulo anterior, le da prioridad a la misma antes que a su cuerpo, y es capaz de morir por re-conocimiento. Su estatus impuesto, su *significado* intersubjetivo, es para esta identidad, más importante que la preservación de su organismo. Es imperioso para una identidad socio-moral preservar la integridad de la misma antes que su vida, y aún, todo aquello que la afirme o realce posee para esta identidad un valor necesario acorde con sus necesidades específicas de re-conocimiento. El re-conocimiento es vital para una identidad socio-moral en la medida en que es capaz de preferir la muerte y/o privarse de satisfacer sus necesidades físicas primarias si eso le garantizará obtener reconocimiento social; incluso la sola expectativa de tal reconocimiento social será suficiente para hacer sacrificios, aún a costa de la propia vida. Es imposible para un individuo socio-moral vivir sin reconocimiento o sin la expectativa del mismo. Este reconocimiento se siente cualitativamente en las emociones morales.

Las emociones sociales que presenta una identidad social con formas pre-lingüísticas de comunicación para su preservación, no deben confundirse con las emociones morales que presenta una identidad lingüística socio-moral para su preservación⁷. Se ha supuesto que el apego o los lazos afectivos, y las conductas altruistas que pueden o no ir aparejadas de estas emociones, y que presentan los individuos sociales pre-lingüísticos son la base de la moralidad. Esto ha sido entendido como que los

⁷ La identidad *socio-moral* puede presentar ambos tipos de emociones, sociales y morales. La identidad *social* pre-lingüística sólo puede presentar emociones sociales, no morales.

individuos que presentan conductas altruistas o cooperativas y manifiestan apego hacia otros, son individuos morales.

En definitiva, la idea es que el apego – refrendado por el dolor de la separación y el placer de la compañía y gestionado por complejos circuitos neuronales y sustancias neuroquímicas – constituye la plataforma neurológica de la moralidad. En mi uso de la palabra *apego* estoy adoptando la terminología de la neuroendocrinología, un campo en el que el apego hace referencia a la disposición para cuidar y atender a otras personas, al deseo de estar con ellas y al hecho de entristecerse tras la separación (Churchland, 2012, 27).

La implicación de esta postura es la descalificación de aquéllas posiciones que atribuyen moralidad exclusivamente a los individuos con lenguaje, y por ende se adhiere a la idea de que la moralidad no es una peculiaridad de los individuos con facultad lingüística, puesto que individuos sin lenguaje la presentan de igual modo.

A modo de apunte preliminar, diré que si las reglas definen la moralidad, y las reglas necesitan del lenguaje, entonces, por definición, los humanos verbales son los únicos organismos con moralidad. Ésta parece una conclusión innecesariamente restrictiva, dada la conducta de cuidado que manifiestan algunos animales no humanos altamente sociales (Churchland, 2012, 184).

Esta postura es contraria a la de John Searle que defiende que la moralidad radica únicamente en los individuos con la facultad del lenguaje, a la cual me adhiero. Con esto supongo que, las emociones morales son evolutivamente más complejas que las emociones sociales ya que sólo se presentan en individuos con lenguaje. La cuestión de cómo el lenguaje ha cambiado las interacciones sociales humanas y desarrollado un tipo de emociones evolutivamente más complejo que el de las emociones sociales de los individuos pre-lingüísticos, se responde atendiendo a la identidad *significativa*, identidad con función de estatus o identidad socio-moral. La facultad de los individuos con lenguaje de pensar en un segundo nivel se ha extendido a la facultad de sentir en un segundo nivel y esto se debe a que los individuos con lenguaje imponemos función de estatus a nuestra misma identidad social y a la identidad de los otros y de otras entidades. La imposición de función de estatus, el pensar en un segundo nivel, dio lugar a una identidad socio-moral, una identidad con imposición de estatus propia que superó, en términos evolutivos, a la identidad social con imposición de función de uso. La identidad socio-moral tiene formas de valoración distintas a las formas de valoración de la identidad social. El parámetro de

valoración de la identidad socio-moral es el estatus intersubjetivo impuesto; el parámetro de valoración de la identidad social es la función de uso impuesta. Ambas imposiciones valorativas se sienten en la emoción cualitativamente de distinto modo.

El lenguaje evolucionó las interacciones sociales y la forma en que se experimentan las emociones sociales de una identidad moral, emociones tales que no experimentan los individuos pre-lingüísticos. Esto supone que los juicios de valor, pensados en un segundo nivel, también se *sienten*, como una emoción social en un segundo nivel. El juicio estético, el juzgar algo como bello-feo, no sólo implica la imposición de estatus a una entidad, también el modo en que se experimenta ese juicio es *sentido* como una emoción de agrado o desagrado, de sublimación o de desdén, pero en relación a un *significado* intersubjetivo. El juicio estético es intersubjetivo puesto que su *significado* radica en el ámbito de las interacciones sociales entre sujetos, y ese *significado*, o estatus estimula una emoción específica que sólo se siente en virtud de tal *significado*. La emoción moral no tiene lugar si la entidad juzgada se asimila sin un estatus impuesto, sin un *significado*, es decir, tan sólo como algo usable. Lo mismo sucede con los juicios morales. Las emociones que surgen ante una injusticia, son *sentidas* específicamente ante el menoscabo de una identidad con estatus, estatus impuesto por la identidad socio-moral en el entramado intersubjetivo. La emoción moral se *siente* en virtud de un *significado* o función de estatus impuesta a una entidad.

Ahora bien, se ha planteado que todo tipo de emoción forma parte de los dispositivos homeostáticos de regulación biológica que buscan preservar el equilibrio químico del organismo necesario para su subsistencia. Las emociones básicas —ira, miedo, alegría, tristeza, sorpresa y asco—, buscan suplir necesidades vitales del organismo o evitar peligros; las emociones sociales —empatía, lazos afectivos, celos, hostilidad, etcétera— de igual modo buscan encontrar un equilibrio supliendo necesidades y evitando peligros, pero en este caso para preservar una identidad social; las emociones socio-morales buscan también corregir las desventajas que podría presentar la identidad socio-moral dentro de un contexto socio-cultural en el que invariablemente ya se expresa el ejercicio de imponer funciones de status a toda entidad posible, incluyendo al mismo *self*. La identidad socio-moral, como esta investigación la entiende, es un proceso socio-biológico que ostentan los individuos con lenguaje y que requiere preservar su existencia como cualquier organismo vivo en el proceso de su vida; y es cuando se ve amenazada o

dañada su integridad que se activan emociones socio-morales con el fin de resarcir el daño que sufrió la identidad menoscabada. Estas emociones socio-morales sirven como parámetro de medida del tipo y grado de falta de re-conocimiento que la identidad socio-moral sufrió.

El organismo vivo ingiere directamente las químicas necesarias para su buen funcionamiento, el equilibrio adecuado de estas químicas se traduce en bienestar orgánico, satisfacción corporal. La identidad social no obtiene las químicas requeridas para su preservación mediante su ingesta directa, estas químicas son proveídas por mediación de las interacciones sociales positivas que estimulan un estado cualitativo de estados placenteros o emociones sociales positivas; el individuo con identidad social, para conservarla íntegra y *sentirse* bien en el plano de sus interacciones sociales, intenta asegurarse (mediante evaluaciones pre-deliberativas) la aceptación colectiva en función de su utilidad social, utilidad que determina su lugar y rol en su grupo. Si esta utilidad social se encuentra en peligro su identidad social también lo está, pues de su utilidad depende su existencia.

La identidad socio-moral implica la intencionalidad de la identidad social de preservarse íntegra mediante sus interacciones sociales positivas⁸, y dado que estas interacciones están condicionadas por el lenguaje, es decir, por la imposición de estatus a toda entidad *nombrable*, son más complejas que las interacciones de las identidades sociales no lingüísticas, porque generan otro tipo de emociones, las emociones morales, cuyos estímulos son los *significados* impuestos en el entramado intersubjetivo. Los *significados* son imposiciones intersubjetivas de estatus a las entidades, son reconocimientos de las entidades; la entidad se conoce en un doble nivel, es decir, se reconoce. En un primer nivel, la entidad se conoce en su uso, en un segundo nivel en su estatus que es su *significado* intersubjetivo, es decir, se re-conoce. Ya no se conoce en virtud de sus características físicas, sino en virtud de sus características simbólicas. La emoción moral se *siente* en el *significado*. La identidad socio-moral, como es una entidad con función de estatus impuesta tanto por los otros, como por sí misma, es decir, es reconocida tanto por los otros como por sí misma, y en esta doble imposición radica su peculiaridad como entidad única, requiere una constante afirmación en el re-

⁸ Interacciones sociales positivas en el sentido de que producen emociones placenteras que sustentan un estado de equilibrio en la identidad social.

conocimiento, puesto que el re-conocimiento le provee las químicas necesarias para la reproducción de su existencia, químicas que se traducen como emociones morales positivas en bienestar socio-moral.

El organismo pues, se alimenta de nutrientes, la identidad social de interacciones sociales positivas⁹ que estimulan ciertos neurotransmisores que producen cualitativamente emociones sociales placenteras, y la identidad socio-moral de interacciones intersubjetivas positivas que también estimulan ciertos neurotransmisores para producir cualitativamente estados de satisfacción socio-moral. Nutrientes e interacciones sociales y socio-morales producen y estimulan químicas en el organismo traducidas en emociones básicas, sociales y morales respectivamente. Con todo esto, estoy suponiendo que el cuerpo, la identidad social y la identidad socio-moral, como entidades vivas, se regulan por el mismo mecanismo básico que regula la vida de los más simples organismos unicelulares: la homeostasis.

La homeostasis, como el neurocientífico Antonio Damasio señala, consiguió extenderse al espacio sociocultural. “Los sistemas de justicia, las organizaciones políticas y económicas, las artes, la medicina, y la tecnología son resultado de los nuevos dispositivos de regulación” (Damasio, 2010, 54).

Tanto la homeostasis básica (guiada de manera inconsciente) como la homeostasis sociocultural (creada y guiada por mentes conscientes y reflexivas) operan como conservadoras del valor biológico. Las variedades básica y sociocultural de la homeostasis se hallan separadas por miles de millones de años de evolución, y sin embargo, promueven el mismo objetivo, a saber, la supervivencia de los organismos vivos, aunque lo hacen en nichos ecológicos diferentes. Ese objetivo, en el caso de la homeostasis sociocultural, se ensancha hasta abarcar la búsqueda deliberada del bienestar. El modo en que los cerebros humanos gestionan la vida requiere, huelga decirlo, de ambas variedades de homeostasis en interacción continua (Damasio, 2010,54-55).

La función de la homeostasis sociocultural es preservar la integridad de la identidad socio-moral, pues es una entidad viva análoga al organismo vivo. Las emociones morales son indicadores homeostáticos que señalan el estado de la identidad socio-moral; surgen cuando ésta se pone en cuestionamiento, requiere ser reafirmada o simplemente está bien. El individuo socio-moral evita, por instinto de supervivencia, exponerse al

⁹ Interacciones y químicas positivas en el sentido de que causan estados placenteros y no displacenteros, y que avalan un estado de equilibrio orgánico e identitario.

cuestionamiento su identidad socio-moral porque ese cuestionamiento le producirá un desequilibrio, un menoscabo; para evitar este menoscabo, instintivamente despliega emociones morales aflictivas, (como vergüenza, culpa, odio, desprecio, etcétera) que corregirán la situación y evitarán conductas desadaptativas en su ámbito intersubjetivo.

La identidad socio-moral promueve conductas que les ofrecerán re-conocimiento, afianzamiento y realce de su identidad; su adaptación se traduce en emociones sociales no aflictivas, como la gratitud, orgullo, amor, compasión, esperanza, sublimación, simpatía, en general, en emociones de bienestar socio-moral. La corrección de las desventajas de la identidad socio-moral es precisamente la función del mecanismo homeostático de adaptación evolutiva que opera en el nicho de las interacciones socio-lingüísticas o socio-morales.

Para que la homeostasis regule las necesidades de la identidad social y socio-moral, éstas deben ser entidades bien definidas, tal como lo es el organismo vivo y deben tener bien establecidas sus necesidades a suplir cada vez que surja un desequilibrio. El organismo, el cuerpo en su conjunto, es un sistema bien organizado y altamente complejo cuyos componentes particulares (células, tejidos, órganos, aparatos o sistemas) tienen funciones específicas que sirven para el funcionamiento global del mismo organismo, y viceversa, el organismo global funciona para suplir los requerimientos específicos de cada uno de los componentes; estos requerimientos son químicas que están al exterior del organismo y son ingeridas según sea necesario, siendo desechadas aquellas químicas sobrantes.

Las identidades social y socio-moral también son entidades vivas bien estructuradas, y aunque funcionan a nivel sistémico¹⁰ son entidades altamente complejas, conformadas por elementos particulares, creencias *definitivas*,¹¹ que definen el comportamiento global de la identidad, y ésta en su totalidad se conduce para suplir los requerimientos específicos de cada componente, es decir, de cada creencia *definitiva*. Los requerimientos de las creencias *definitivas* que estructuran las identidades social y socio-moral, son extrínsecos a las mismas, y son proveídos por creencias *definitorias* (hechos particulares) directamente relacionadas con el entramado social en el caso de la identidad

¹⁰ En términos de Searle, el nivel sistémico alude a los estados cualitativos de la conciencia que surgen de un nivel microfísico o neurofisiológico.

¹¹ Recordemos que las creencias *definitivas* (o marcos cognitivos para Lakoff) se sustentan físicamente en correlatos neuronales

social, y con el entramado intersubjetivo en el caso de la identidad socio-moral. Estos requerimientos, si bien tienen una injerencia física mediante el estímulo de neurotransmisores que cualitativamente se traduce en estados emotivos de satisfacción (emociones básicas, sociales y/o socio-morales), se presentan a la identidad en primera instancia como formas específicas de conocimiento en su función de uso en el caso de la identidad social, y como formas específicas de re-conocimiento en su función de estatus en el caso de la identidad socio-moral, es decir, tienen una incidencia de afuera hacia adentro, como las químicas que el organismo ingiere.

Así como el organismo vivo cambia paulatinamente, degenera, de la infancia a la adolescencia, de ésta a la adultez y de ésta a la vejez, la identidad socio-moral también cambia lenta y paulatinamente; organismo vivo e identidad socio-moral son procesos nunca acabados que poseen constantes bien definidas que claramente estructuran su modo de ser, su particularidad; en el organismo vivo las constantes son todas aquellas estructuras físicas y la fisiología que deriva de ellas, y en la identidad socio-moral, las constantes son las creencias *definitivas* y el comportamiento determinado en gran parte por las mismas. Si una creencia *definitiva* es puesta en cuestionamiento, la identidad (social o moral) en su totalidad sufre un desequilibrio o menoscabo, del mismo modo como si un órgano particular del organismo sufriera algún deterioro el organismo vivo en su totalidad se desestabiliza o colapsa.

La identidad socio-moral en particular, dado que se impone a sí misma un estatus establecido por las categorías lingüísticas del entramado intersubjetivo, siendo este estatus una creencia *definitiva* global de su *mismidad*, y en esto radica su modo de ser socio-moral —en el re-conocimiento de sí misma—, necesita preservarse lo más íntegramente posible, como el organismo vivo también lo requiere. Cuando la identidad socio-moral como siendo la creencia *definitiva* de su *mismidad*, de su propio re-conocimiento, sufre un menoscabo y por ende necesita ser reivindicada, volver a su estado de equilibrio, es porque es puesta en cuestionamiento dentro del entramado intersubjetivo, específicamente es porque las creencias del tipo *definitivo* que estructuran su identidad son cuestionadas por creencias *definitorias*. La identidad socio-moral puede ser reforzada, debilitada o equilibrada por creencias *definitorias* sobre su *mismidad* que surgen en su interacción con los otros. Cuando los otros proyectan a la identidad socio-moral una actitud que coincide con sus creencias *definitivas* sobre sí misma, la identidad

está en equilibrio, cuando no coincide con sus creencias *definitivas* sobre sí misma, o es reforzada o es debilitada; y cuando es debilitada, es menoscabada, violentada y requiere volver a su estado de equilibrio, de modo que busca formas específicas de re-conocimiento para reivindicarse. Es urgente para la identidad socio-moral desequilibrada reestablecerse, como es urgente para el organismo desequilibrado hacerlo, y el mecanismo que regula a ambas entidades es el mismo: la homeostasis, pero en distintos niveles.

Yendo un poco más lejos, una identidad socio-moral no sólo busca el equilibrio *sentido* cualitativamente en las emociones morales en su justo medio. La identidad socio-moral busca estar aún más aventajada.

No contenta con las bendiciones de la mera supervivencia, la naturaleza parece haber tenido una magnífica ocurrencia posterior: el equipo innato de la regulación de la vida no se dirige a un estado neutro de ni esto ni lo otro, a medio camino entre la vida y la muerte. En lugar de ello, el objetivo de los esfuerzos homeostáticos es proporcionar un estado vital mejor que neutro, que como animales pensantes y ricos identificamos como comodidad y *bienestar* (Damasio, 2005, 39).

La comodidad y bienestar socio-moral implican el afianzar emociones positivas por un periodo largo de tiempo; ahorrar factores extra que asegurarán las químicas requeridas del organismo y de la identidad socio-moral en la forma cualitativa de emociones básicas, sociales y morales positivas en un plazo posterior al momento presente. Esta reserva parece responder a la prevención del desequilibrio químico, prevención desarrollada por la facultad pre-deliberativa y deliberativa. La búsqueda de bienestar que la identidad socio-moral intenta prevenir en la predicción del inminente desequilibrio del organismo y de la misma identidad socio-moral si estos no poseen una reserva química, es una ventaja evolutiva extra que suple sus requerimientos futuros. La búsqueda de bienestar futuro asegura que el organismo y la identidad socio-moral tengan una "carta a favor" antes de llegar al estadio del equilibrio, del cual sigue el desequilibrio. Para los individuos con facultad deliberativa, emociones morales e identidad socio-moral, no basta con sólo equilibrar sus químicas y sobrevivir o "vivir al día", la homeostasis a este nivel busca además la preservación de la vida con bienestar cualitativo futuro. Esto podría explicar las aspiraciones de la identidad socio-moral de alcanzar principios morales universales, no arbitrarios, puesto que estos asegurarían un estado de bienestar cualitativo futuro para cualquier individuo. Con esto, ciertos filósofos alertarían renuentes a una supuesta ética

de la conveniencia: "Los consejos de prudencia no agotan el mundo moral" (Cortina, 88). Adela Cortina distingue, y me adhiero a su distinción, entre *bases* y *fundamento* de una ética universal; las *bases* refieren todos los condicionamientos biológicos, evolutivos, sociales, neurofisiológicos, etcétera, del carácter deontológico. El *fundamento* señala los presupuestos normativos universales a los que aspira un individuo deontológico y que defienden justamente que "ninguna teoría ética identifica lo moralmente bueno con lo que me conviene individualmente" (Cortina, 94-96). Juzgo que es necesario determinar las *bases* para desarrollar los *fundamentos* de una ética universal, pues sólo conociendo la naturaleza (evolutiva, social, neurofisiológica, y sus dispositivos homeostáticos subyacentes) del individuo deontológico se podrán precisar sus inclinaciones con el fin de esclarecer sus necesidades identitarias y efectuar las correcciones pertinentes que la satisfagan lo mayormente posible en el establecimiento de principios normativos con pretensiones de universalidad; en el esclarecimiento de esto, usaríamos de nueva cuenta la facultad deliberativa, peculiaridad de los individuos con lenguaje, como uno de tantos dispositivos homeostático para regular mediante la promoción de emociones morales positivas el equilibrio identitario del individuo deontológico. Definir el modo en que la homeostasis sociocultural opera en las interacciones humanas es una cuestión de suma importancia en la medida en que el esclarecimiento de las necesidades identitarias del individuo deontológico tendrá efectos en el ámbito normativo.

Conclusiones

Las posturas naturalistas fundamentan la moral sobre el comportamiento altruista, pero su fin evolutivo resulta problemático. Un individuo se comporta de modo altruista desde el punto de vista biológico cuando invierte recursos propios para favorecer la adaptación de otro individuo. Las posturas naturalistas que adoptan este enfoque suponen que el comportamiento altruista es hereditario, un rasgo fenotípico como el comportamiento social, y es la expresión de la moralidad. “La selección natural no explica esta conducta altruista que parece beneficiar a quien la recibe y perjudicar a quien la lleva a cabo, porque el sujeto altruista disminuye su inversión en adaptación: la selección natural debería barrer a aquellos que reducen su valor reproductivo invirtiendo en los demás” (Cortina, 2012, 109). Darwin, al percatarse de que el altruismo no constituye una característica en detrimento por desuso, sino que conforma un rasgo bien definido en ciertas especies, no pudo más que señalarlo como una ventaja adaptativa para justificarle un fin evolutivo como una conducta que fortalece una población intergrupala, y se hereda. Según esto, los grupos más cooperativos son más fuertes y se adaptan mejor a las adversidades (cf. Darwin, 2004). Así pues, el altruismo no representa una ventaja adaptativa a nivel individual aunque sí grupal, tendencia adaptativa conocida como *selección de grupos*, la cual advierte algunos puntos de quiebre. Si es verdad que los grupos cooperativos tienen mayor ventaja evolutiva sobre los grupos no cooperativos, habría que esperar ciertas evidencias en el transcurso del tiempo, como: 1) La gradual supresión en la naturaleza de aquéllos individuos egoístas hasta su completa extinción, con la consecuente eliminación de toda división grupal incluidas naciones, comunidades, grupos, familias, etcétera. Esta supresión debe ser proporcional al fortalecimiento y expansión de los grupos de individuos altruistas, porque entre más sólidos son estos últimos grupos, su desarrollo volumétrico es mayor (ya que tienen una mejor adaptación que favorece la reproducción), propiciando la fragilidad y consecuente extinción de los grupos egoístas. Esto daría lugar a un desvanecimiento de toda frontera grupal, y la humanidad conformaría paulatinamente un único grupo como especie, no habría desacuerdos ni confrontaciones porque todo individuo cedería en todo momento; quizá el desacuerdo consista en quién quiera ceder menos. Esto daría lugar al punto 2) Paz mundial e igualdad

para todos. Pero no hay evidencia de que se esté dando ni mínimamente un desarrollo en el perfeccionamiento moral en este sentido.

Otro punto en contra de la teoría de la *selección de grupo* es que los individuos altruistas no lo son sólo dentro de su grupo, también llegan a ayudar a individuo egoístas que no pertenecen a su grupo; invierten recursos sin expectativa de reintegro en grupos externos, fortaleciéndolos, aun mínimamente y restando proporcionalmente esa fortaleza que podrían aportarle a su mismo grupo, y de este modo no permiten que esos grupos víctimas del egoísmo se debiliten y extingan. Y, finalmente, otro punto por el cual no es posible la *selección de grupos* es porque antes de que se consolide un grupo verdaderamente altruista, de individuos verdaderamente altruistas, éste arriesga su supervivencia frente a la competencia de los individuos egoístas de su mismo grupo, sin lograr siquiera su conformación plena. Esta última objeción señalada por Dawkins en favor de su teoría de "la selección individual" sobre la *selección de grupos* indica:

Aún en el grupo de los altruistas habrá, casi con certeza, una minoría que disienta y que rehúse hacer cualquier sacrificio en bien de los demás, y si existe sólo un rebelde egoísta, preparado para explotar el altruismo de los otros, él, por definición, tendrá mayores posibilidades de sobrevivir y de tener hijos. Cada uno de estos hijos tenderá a heredar sus rasgos egoístas. Luego de transcurridas varias generaciones de esta selección natural, el "grupo altruista" será superado por los individuos egoístas hasta llegar a identificarse con el grupo egoísta. Aun si hacemos la concesión de admitir el caso improbable de que existan grupos puramente altruistas, sin rebeldes, es muy difícil imaginar cuáles serían los factores que pudieran impedir la migración de individuos egoístas provenientes de grupos egoístas vecinos y evitar que éstos, mediante el matrimonio entre miembros de ambos grupos, contaminasen la pureza de los grupos altruistas (Dawkins, 2002, 10-11).

Esta objeción a la *selección de grupos* se fundamenta sobre el supuesto de que las conductas, altruista y egoísta, son originalmente hereditarias. Dawkins rechaza una moralidad basada en la evolución, ya que según él, aunque los genes determinen el fenotipo de comportamiento podemos ir contra esa determinación: "Tratemos de *enseñar* la generosidad y el altruismo, porque hemos nacido egoístas. Comprendamos qué se proponen nuestros genes egoístas, pues entonces tendremos al menos la oportunidad de modificar sus designios, algo a que ninguna otra especie ha aspirado jamás" (Dawkins, 2002, 3-4).

Para Darwin la superioridad de ciertos grupos, y en especial de ciertas razas humanas, reside en la moralidad que valores como la confianza, la lealtad, y sacrificios hacia los miembros del grupo al que se pertenece, implican. El comportamiento altruista para el individuo es desadaptativo: "El individuo que prefiere sacrificar su vida antes de traicionar a los suyos, no deja tal vez hijos para heredar su noble naturaleza" (Darwin, 2010, 86). Esta desadaptación individual del altruista puede resultar adaptativa para el grupo que disfruta de él, pero a la larga los altruistas morirán a gran escala dando su vida por otros, y no se reproducirán tanto como los egoístas. El individuo altruista no prevalecerá y no habrá mejora moral, si nos atenemos a una explicación basada en la selección natural ligada a la herencia, o en la sobrevivencia del más apto, que no sería el individuo altruista; sería el egoísta.

Por otro lado, si atendemos al beneficio del que goza un grupo al ser fortalecido por aquéllos individuos altruistas que alberga, resulta del mismo modo adverso en términos evolucionistas porque promueve la involución al perfilar un desmejoramiento de la especie humana, según Darwin. "Los hombres civilizados nos esforzamos para detener la marcha de la eliminación: construimos asilos para los idiotas y los enfermos, legislamos la mendicidad, y nuestros médicos hacen todo lo posible para conservar la vida década individuo el mayor tiempo posible" (Darwin, 2010, 89). La civilización ha protegido la vida y reproducción de los individuos débiles sobreponiendo el valor de la vida humana a la natural tendencia a procurar estrategias adaptativas, y debería ser obvio que la búsqueda de estas estrategias es a lo que debemos atender, pero esta obviedad socava la moralidad.

Indiferente e insensible realiza el médico una operación quirúrgica, pero se muestra así porque sabe que se trata de la salud de un paciente. Sólo por una ventaja fortuita no atenderíamos intencionalmente al socorro de los seres raquíticos y enfermizos. Aun así, siempre resultaría de ello un perjuicio moral, positivo y duradero. Por lo tanto, debemos admitir efectos negativos de la supervivencia y propagación de los individuos enfermizos, ya que están atenuados por el hecho de que los miembros demasiado débiles e inferiores de la sociedad tienen más dificultad para casarse que los hombres sanos. Este freno podría llegar a tener una eficacia real si los débiles de cuerpo y espíritu se abstuviesen del matrimonio, pero esa es sólo una ilusión (Darwin, 2010, 90).

No parece muy clara la función adaptativa del altruismo. Primero, es perjudicial para el mismo individuo que ostenta conductas altruistas porque invierte recursos para la

sobrevivencia de otros antes que para la suya propia, menoscabando sus capacidades de adaptación y las capacidades de adaptación de su progenie; luego, si logra sobrevivir, aun con esta enorme desventaja, sirve para afianzar al grupo al que pertenece, pero al mismo tiempo coadyuva al deterioro de la especie humana porque la práctica médica, una práctica altruista, impide que mueran aquéllos individuos improductivos o perniciosos que rezagan el desarrollo evolutivo, y aún más, fomenta su reproducción al procurar sanarlos, y se dispone de un enorme gasto de recursos en tales individuos, situación que debilita progresivamente a su grupo al cual fortaleció. Pero, justamente el altruismo consiste en ayudar a aquellos que lo necesitan y no a los que tienen medios de subsistencia suficientes para vivir y que rebosan de salud; ayudar a alguien que no necesita ayuda no puede considerarse una acción noble o altruista. Con todo, hay la sospecha de que el altruismo resulta ser más perjudicial que benéfico desde un enfoque evolutivo. En vista de esto, Darwin señala que la naturaleza limita el perjuicio que la conducta altruista le impone cuando encamina el encierro o la destrucción de aquéllos individuos perniciosos a la sociedad.

En lo que se refiere a las cualidades morales, en todas las naciones progresan siempre bajo el punto de vista de alguna eliminación de las disposiciones nocivas. Los malhechores son ejecutados, o encarcelados durante mucho tiempo, lo cual les impide transmitir libremente sus malas cualidades. Los locos y los hipocondríacos viven en reclusión o acaban por suicidarse la mayoría de las veces. Los hombres agresivos y de carácter violento encuentran a menudo una temprana muerte, y los que no pueden mantener un trabajo (resto de barbarie que es un gran obstáculo a la civilización), suelen emigrar a nuevos países, donde se convierten en trabajadores activos. La destemplanza es tan destructora que a la edad de treinta años, la probabilidad de vida para los intemperantes es sólo de 13,8 años, mientras que se eleva a 40,59 para el obrero inglés del campo. Las mujeres de costumbres licenciosas tienen pocos hijos, los hombres parecidos raramente se casan. Ambos sufren continuas enfermedades (Darwin, 2010, 92).

Al parecer, la lógica implícita que gobierna el curso de la naturaleza, y que pretende restituir los perjuicios del altruismo, no parece explicar la función adaptativa del mismo. Aparentemente resulta un sinsentido, en términos evolutivos, tener comportamientos altruistas.

Las versiones contemporáneas de la *selección de grupos* han intentado explicar el origen y función adaptativa de los comportamientos altruistas dentro del mismo marco evolucionista darwiniano ligado a la herencia. Algunas de estas han dado continuidad

simplemente a la *selección de grupos*, mientras que otras escapan mínimamente a la explicación de Darwin sobre el altruismo. Enunciaré algunas. William D. Hamilton (cf. Hamilton, 1964), valiéndose de la llamada selección de parentesco, defiende que el altruismo es un mecanismo de supervivencia que favorece a las familias que comparten ese comportamiento, porque los individuos están predispuestos genéticamente a realizar acciones que impliquen un coste personal para favorecer a sus parientes. “Según el biólogo evolutivo Hamilton, el individuo altruista en realidad lo que intenta es proteger sus genes. Por lo tanto, los comportamientos que parecen altruistas en realidad son egoístas, favorecen al gen egoísta” (Cortina, 2012, 110). Esta teoría parece ser insuficiente por el hecho de que no todas las acciones altruistas se explican por el parentesco (cf. Cortina, 2012, 110-111). Apegarse a la postura de Hamilton explicaría el nepotismo, racismo e insensibilidad hacia los animales, pero no el altruismo, que innegablemente es una conducta bien definida.

En una línea semejante, Richard Dawkins, en *El gen egoísta*, afirma que quien aspira a la supervivencia no es el individuo sino sus genes, los cuales nos “programan” para beneficiar a aquellos con quienes compartimos genes, siendo nosotros en realidad, por así decirlo, “vehículos de transmisión genética”. En contraste a la teoría de la *selección de grupos* que supone que el altruismo opera como mecanismo adaptativo de supervivencia de los grupos, Dawkins defiende que es básicamente la estructura individual del gen lo que lucha por su supervivencia. Según esto, un gen que ha predominado en la especie humana es el gen egoísta, lo que supone que nuestro comportamiento tiene un fundamento genético que excluye los condicionamientos sociales. Dawkins propone que luchemos contra tal comportamiento egoísta, como yendo en contra de nuestra naturaleza; su defensa al altruismo es puramente dogmática, puesto que ¿cuál sería la importancia de la lucha contra el comportamiento egoísta si el individuo ya no importa? Lo que importa es la supervivencia del gen egoísta.

El *altruismo recíproco* de Trivers es otra alternativa de solución al problema de la *selección de grupos*, y también representa una estrategia de comportamiento egoísta. “El altruismo resulta rentable si se practica con aquellos que tienen capacidad de reciprocidad. Esto requiere una maquinaria psicológica compleja, con capacidad de cuantificar costes y beneficios, recordar interacciones anteriores, calcular cuánto tardan en llegar los beneficios, detectar y castigar a los defraudadores y reconocer la dependencia entre dar y

recibir" (Cortina, 2012, 114). Esta teoría se apoya en los descubrimientos neurocientíficos relacionados con el lóbulo frontal, cuya función principal, es ahora sabido, consiste en el control inhibitorio necesario para las relaciones sociales, y en el aplazamiento de la gratificación.

La *reciprocidad fuerte* propuesta por Hauser, es otra explicación al planteamiento darwinista sobre la *selección de grupos*. "Consiste en la predisposición a cooperar con otros y castigar a quienes violan las normas de cooperación, con coste personal, aunque sea poco plausible esperar que dichos costes vayan a ser reembolsados por otros más adelante" (Hauser, 2008, 112). El comportamiento recíproco es ventajoso. "No es una actitud egoísta, pero sí estratégica: consiste en cooperar con aquellos en quienes podemos confiar y castigar a los que defraudan" (Cortina, 2012, 115). Esta teoría, tiene sus fundamentos en los descubrimientos neurocientíficos más actuales. "Los estudios de imágenes cerebrales muestran que, cuando falla la reciprocidad o la oferta no es equitativa, hay importantes niveles de activación de la ínsula anterior, que desempeña un papel en las emociones negativas, mientras que al castigar se experimenta alivio, evidenciado por la actividad del núcleo caudado, clave en el procesamiento de experiencias gratificantes" (Cortina, 2012, 115). El castigo a los infractores se experimenta como un desahogo somático.

La *reciprocidad fuerte* de Hauser, en consonancia con *el altruismo recíproco* de Trivers, ofrecen una explicación contemporánea de la *selección de grupos* de Darwin. "De hecho esta conducta reciprocadora hace posible la selección de grupos, porque cuando un grupo adquiere un conjunto mayor y más estable de normas morales que sus vecinos vence en la competencia, de ahí la evolución selectiva" (Cortina, 2012, 116). Esta afirmación tiene sus raíces en la idea de que la moralidad progresa y se extiende en la medida en que los grupos cooperativos disciplinados venzan a los menos cooperativos (cf. Darwin, 2010, 86), y hay quien observa que este supuesto progreso moral se expresa en el contractualismo pues se fundamenta en la reciprocidad, por lo que se presume superior a cualquier forma de organización política y económica (cf. Cortina, 2012, 116). La reciprocidad para Darwin hace posible la moralidad. "Hacer el bien a los demás –hacer con los otros lo que quieras que te hagan ellos– es la piedra fundamental del edificio de la moral" (Darwin, 2010, 87). Podemos cumplir promesas, hacer contratos y *garantizar* igualdad, tener derechos y obligaciones, etcétera, en la expectativa de que el otro

cumplirá, siempre y cuando yo tenga la disposición a hacerlo. Esta postura se inscribe dentro de la Teoría de la capa: "Considera que la moralidad es un revestimiento cultural, una fina capa que oculta una naturaleza egoísta y brutal. Hasta fecha reciente, éste era el enfoque dominante de la moralidad en la biología evolutiva, así como entre los divulgadores científicos que han popularizado este campo" (De Waal, 2007, 30-31). Si bien, una organización social sobre la base costo-beneficio asegura cierto grado de cooperación mediante la normatividad contractual con pretensiones de universalidad, no garantiza un progreso moral, sólo un estado de organización social conveniente e inclusivo en la medida de las circunstancias socio-culturales del momento dejando de lado particularidades. La moralidad progresa siempre y cuando se manifieste, en términos de Darwin, un gran número de circunstancias favorables; ejemplo de esto es la cultura de la Grecia antigua que se esperaba, por *selección de grupos*, se hubiese acrecentado su superioridad hasta poblar toda Europa, pero no fue así porque no se dieron las condiciones:

Los antiguos griegos pueden haber retrocedido a causa de la falta de cohesión entre sus pequeños y numerosos estados, a causa de la poca extensión del territorio, de la práctica de la esclavitud, o de un excesivo sensualismo, porque sucumbieron cuando llegaron a "enervarse y corromperse hasta la médula de los huesos" (Darwin, 2010, 96).

La función de la moralidad contractual como conducta adaptativa a nivel grupal adolece de los mismos puntos de quiebre que la teoría de la *selección de grupos*; en el caso de que exista un sólido arraigo a la normatividad contractual que fortalezca los grupos más cooperativos, es reiterado el hecho de que tales grupos fortalecidos querrán expandirse económica y/o territorialmente e intentarán condicionar a los grupos menos fortalecidos respecto a los recursos, a lo que estos responderán en contraataque formando alianzas o adecuándose a sus hostiles condiciones mientras no tengan otra alternativa. La historia exhibe las guerras provocadas por expansión territorial y/o por disputas de recursos. El resultado, independientemente de las ventajas del grupo vencedor, es siempre una mortandad considerable que cuestiona la función adaptativa del altruismo y de la cooperación recíproca a nivel grupal. Si el altruismo y la cooperación en grupos generan muertes masivas, quizá su función adaptativa no se encuentre a nivel grupal, sino a nivel

de la especie humana en su regulación poblacional, tal como la homeostasis opera en la regulación poblacional de otras especies. Sin embargo, no es este resultado como condición adaptativa del altruismo o de la reciprocidad el que se esperaría obtener de la teoría de la *selección de grupos*.¹

La función adaptativa de una organización contractual explicada en los parámetros de la *selección de grupos* no favorece a los grupos más arraigados a su normatividad contractual, como se esperaría. Aún con todo, la reciprocidad asegura un equilibrio social, pero no en el sentido contractual, sino deontológico, como aclararé más adelante apelando al equilibrio orgánico como máxima del valor biológico, y en específico el equilibrio homeostático de la identidad socio-moral como entidad saludable. Darwin ya había advertido la importancia de las relaciones de reciprocidad en el éxito de sobrevivencia, aunque asociadas a la herencia.

En primer lugar, si se mejoraran el raciocinio y la previsión de los miembros, cada uno aprende pronto, por experiencia, que si ayuda a sus semejantes, recibirá auxilio a cambio. Este móvil poco elevado, acostumbrándolo a cumplir actos de bondad, podría fortalecer ciertamente el sentimiento de la simpatía que imprime la primera tendencia a la buena acción. Los hábitos seguidos durante muchas generaciones se encaminan a convertirse en hereditarios (Darwin, 2010, 86).

Hay que enfatizar que en este punto, la explicación que identificaba la moralidad con el altruismo, ahora identifica la moralidad con la reciprocidad, y la reciprocidad es posible con base en la expectativa de lo que se recibirá si se actúa de cierto modo. Ya no hay altruismo, hay egoísmo solamente y reciprocidad por conveniencia, pero la reciprocidad por conveniencia es egoísmo disfrazado.

La reciprocidad, el egoísmo o el altruismo como conductas adaptativas ligadas a la herencia, son sospechosas; no hay argumento que pruebe que son efectivamente adaptativas y hay algo absurdo en señalar la conducta como una peculiaridad hereditaria.

No cabe la menor duda de que nuestros genes ocupan un lugar central en aquello que somos y en la diversidad que existe entre nosotros, pero a partir de esa misma observación, no podemos concluir ningún dato específico, como por ejemplo que exista un "gen para" la justicia, la religión o las ansias de viajar. Evidentemente, haríamos mal en suponer que los cambios en el genoma humano que inciden en la

¹ Sobre los problemas vinculados al altruismo y la selección natural en relación con los problemas de la moralidad y la cooperación cf. Sober & Wilson, 2000 y Dugatkin, 2007.

estructura cerebral se detuvieron hace doscientos mil años. Sin embargo, demostrar una relación causal ente los genes y la conducta, y luego demostrar que el gen y la conducta estuvieron sujetos a un proceso de selección, no puede establecerse con una sencilla y llamativa historia (Churchland, 2012, 33).

Los patrones de conducta si bien pueden categorizarse convencionalmente por su recurrencia como actos *buenos*, *malvados* o *recíprocos* de individuos altruistas, egoístas, psicópatas, o normales, no se les puede determinar una sola causa; hay conductas *buenas*, *malvadas* y *recíprocas* en un mismo individuo. La tipificación de un rasgo conductual implica mucho más que una categoría. En este punto es conveniente adoptar la sugerencia de Cortina en el uso del término *condición*, en sustitución de *causa*, cuando abordamos cuestiones relacionadas con la conducta.

Sería conveniente cuando hablamos de la acción humana abandonar la noción de causa, que suele entenderse como si puesta una causa se siguiera necesariamente un efecto, y recurrir a la noción de "*condición*". Las *condiciones* que provocan un acontecimiento, además de ser diversas, no aseguran un resultado predecible, pero sí permiten afirmarlo con diferentes grados de probabilidad porque *influyen* en que se produzca (Cortina, 2012, 190).

La imposibilidad de dar cuenta de la moralidad en términos de la teoría de la selección natural ligada a la herencia como causa determinante, ha inaugurado otro enfoque contemporáneo basado en investigaciones en etología, y señala que la moralidad es producto de la evolución del comportamiento social, es decir, que deriva de los instintos sociales que compartimos con otros animales; o, dado que varias especies sociales presentan conductas cooperativas y altruistas, se ha supuesto que expresan una forma de moralidad.

Una serie convincente de evidencias procedentes del campo de la neuroendocrinología, que estudia las interacciones entre las hormonas y el cerebro, indica que en los mamíferos (y posiblemente en las aves sociales) la organización neuronal en virtud de la cual los individuos procuran por su bienestar se modificó para generar nuevos valores, a saber, el bienestar de terceros. En las primeras etapas de la evolución de los mamíferos, esos "otros" sólo incluían a la descendencia indefensa. Según las condiciones ecológicas y la aptitud de los implicados, el cuidado continuado destinado al bienestar de la descendencia en algunas especies de mamíferos se ha extendido a otros miembros de la prole, a amigos e incluso a desconocidos a medida que ampliamos el círculo. Esta ampliación de la conducta social del cuidado de los demás marca el inicio de lo que, con el tiempo, se convierte en moralidad (Churchland, 2012, 25).

Una de las limitaciones de este enfoque es que no se deslinda de la relación entre conducta y herencia, relación en la que se fundamenta la teoría de la *selección de grupos*, y por otro lado, subsana las consecuencias negativas producto de la inadaptación del altruismo, aquí descrito como “cuidado de los demás”, en la compensación reproductiva.

Es decir, salvo por los beneficios de compensación para los animales que incurren en los costes de la conducta de “cuidado de los demás”, con el paso del tiempo la cifra de los animales que se preocupan por los demás disminuiría, y crecería, en cambio, la de los que cuidan de sí mismos. El perfil de la población cambiaría. Lo que en última instancia determina la relación de costes y beneficios es el éxito reproductivo; esto es, la propagación de los genes a lo largo de muchas generaciones (Churchland, 2012, 24).

La compensación reproductiva, ya lo había señalado Darwin, no subsana las secuelas del altruismo. El altruismo, en términos de Darwin, se mantiene, y progresa gracias a la eliminación de las disposiciones nocivas, es decir, porque mueren masivamente los individuos *perniciosos* a la sociedad (cf. Darwin, 2010, 92), como se mencionó arriba. La teoría de Darwin sobre la moralidad, y sus versiones contemporáneas de la *selección de grupos* ligada a la herencia, dejan claro que toda conducta tiene una función adaptativa, incluso la conducta altruista.

¿Por qué nosotros y otros mamíferos sociables cuidamos de los demás? Esto sí que lo sabemos a ciencia cierta: cada conducta debe, directa o indirectamente, servir al bienestar de los animales involucrados en ella. Si no cumple ese requisito, la conducta se desecha, puesto que implica un coste –en concreto, un coste energético– y, en ocasiones, un riesgo para la vida (Churchland, 2012, 24).

Aunque estas posturas insistan en que el altruismo es una conducta adaptativa, no han logrado establecer en qué consiste su rol adaptativo.

Otra limitación es que suelen confundir la intencionalidad colectiva o conducta social, con la conducta moral. Pero la intencionalidad colectiva o conducta social la manifiestan aquellos individuos que viven en colectividad, incluyendo a los insectos sociales como las hormigas o abejas. Estos animales, si bien tienen una intencionalidad colectiva porque viven en grupo y muy bien organizado, no tienen conflictos intergrupales. Las hormigas, por ejemplo, tienen una organización eusocial en la que no

hay desacuerdos ni emociones. Todo individuo perteneciente a una colonia eusocial se ciñe estrictamente a su tarea sin considerar exigentemente la posibilidad de no hacerlo. Sigue ciegamente las instrucciones predeterminadas que se establecen en su colonia, como las células del cuerpo cumplen ciegamente y en conjunto con su función ya dispuesta en su material genético. No hay conflictos porque no hay evaluaciones, deliberaciones, ni construcciones identitarias, ni mucho menos se ha implementado la institucionalización. Las sociedades de hormigas permanecen constantes, armoniosas, afianzadas, sin arbitrariedades, y los individuos que las conforman están adaptados por completo a su función social. No se puede hablar de clases sociales puesto que no presentan una identidad social, aunque su función social esté bien determinada. Su forma de intencionalidad colectiva opera dentro del mecanismo instintivo estímulo-respuesta.

Con frecuencia leemos, por ejemplo, que ciertas colonias de hormigas tienen esclavas, o que las colmenas de abejas tienen reinas. Creo que esas maneras de hablar son metáforas inofensivas, sobre todo en lo atinente a los llamados "insectos sociales", pero no hay que perder de vista que para que una comunidad tenga literalmente esclavos o reinas, los participantes deberían estar en posesión del aparato necesario para representar algo así como una reina o una esclava. El mero comportarse de cierto modo, estando el comportamiento construido en términos de meros movimientos corporales, no es suficiente para que una comunidad tenga una reina o tenga esclavas. Debería darse, además, cierto conjunto de actitudes, creencias, etcétera, por parte de los miembros de la comunidad y esto parecería requerir un sistema de representación como el lenguaje (Searle, 1995, 54).

Si estos animales no presentan razonamientos simples, y su conducta eusocial se guía por la detección de feromonas y por el mecanismo estímulo-respuesta, y no presentan emociones, incluyendo la empatía, están muy lejos de presentar algún tipo de moralidad, aunque presenten conductas altruistas. "Las hormigas pueden demostrar niveles mucho más elevados de altruismo que los humanos, en el sentido de incurrir en un coste propio para beneficiar terceros" (Churchland, 2012, 24). La empatía y el altruismo son categorías distintas; la empatía es una emoción social que identifica las emociones de otro individuo como si fueran propias, y el altruismo es el ceder capacidad de adaptación para favorecer a otro. El altruismo no es una conducta moral, es una conducta social. La empatía es una emoción social que sólo presentan los individuos sociales con sistema nervioso central.

Los gritos de una cría de mono Rhesus que haya sido duramente castigada o rechazada a menudo provoca que otras crías se aproximen, se abracen, se monten o incluso hagan una pila encima de la víctima. Así, el dolor de una cría parece extenderse a sus compañeros, que buscan posteriormente el contacto para calmar su propia excitación. En tanto que la angustia personal carece de una evaluación cognitiva y de complementariedad en la conducta, no va más allá del nivel del contagio emocional (De Waal, 2007, 52-53).

Las hormigas no presentan empatía. Si ciertos insectos sociales son altruistas y no presentan emociones sociales como la empatía, entonces el altruismo es evolutivamente anterior a la misma, ya que para tener empatía se requiere poseer un complejo sistema nervioso central del que carecen los insectos sociales; el altruismo pues, puede prescindir de la empatía para presentarse. Sin embargo, ciertas posturas naturalistas no parecen identificar esto, y reducen la moralidad a cualquier forma de expresión social.

Es evidente que los mamíferos no humanos comparten valores sociales; cuidan de sus crías y, a veces, de sus parejas, de sus parientes y amistades; cooperan, pueden castigar, y pueden reconciliarse después de un conflicto. Podríamos enfrascarnos en una disputa semántica de si esos valores son realmente "morales", pero no sacaríamos nada en claro de ese laberinto de palabras. Desde luego que sólo los seres humanos poseen una moralidad "humana". Pero eso no es ninguna novedad, es sencillamente una tediosa muestra de tautología. También podríamos afirmar que sólo los titíes tienen una moralidad de "tití", y así con todas las especies. Podemos mostrarnos de acuerdo en que las hormigas no comparten la misma moralidad que los humanos, y que la conducta social de los babuinos y de los bonobos es mucho más parecida a la nuestra (Churchland, 2012, 38).

Hasta aquí, las posturas naturalistas sobre la moralidad han estado atascadas en presupuestos ambiguos y dogmas (dogmas porque no ofrecen razones suficientes). Si bien, las investigaciones en etología, neurobiología y biología evolutiva ofrecen numerosos datos que podrían señalar la naturaleza de la moralidad y su función adaptativa, los paradigmas de base sobre los que se apoyan estas posturas dan resultados inconclusos, pues son estos los viejos paradigmas darwinistas/neodarwinistas que no han sido capaces de explicar la función adaptativa de la moralidad.

La capacidad de razonamiento ha sido rechazada por estas posturas como siendo parte de la moralidad.

Algunos autores, como la filósofa moral contemporánea Christine Korsgaard, se ciñen a un argumento muy distinto: sólo los seres humanos son genuinamente

racionales, la moralidad depende de la racionalidad, y por tanto los animales no humanos no son morales. Puesto que muchas especies de aves y mamíferos constituyen buenos ejemplos de resolución de problemas y planificación, esta afirmación sobre la racionalidad parece estrecha de miras y desinformada (Churchland, 2012, 38).

Y el lenguaje, que siendo una forma de razonamiento que nada tiene que ver con el razonamiento de los individuos sin lenguaje que resuelven problemas, tampoco ha sido tomado en cuenta como parte de la moralidad, por la estrechez de miras y desinformación de estas posturas, como señalaré a continuación.

Si definimos las palabras de un modo en el que la verdadera moralidad requiera un lenguaje y unas normas formuladas en términos lingüísticos, entonces sí, podemos deducir que sólo los humanos gozan de verdadera moralidad. Pero ¿qué avances obtenemos con esta normativa semántica? Y, en cualquier caso, ¿por qué definir la “verdadera moralidad” como algo que requiera un lenguaje? (Churchland, 2012, 37).

Lo relevante del enfoque sobre la moralidad basado en investigaciones contemporáneas en etología es que introduce la emoción como estimulante de una conducta adaptativa, es decir, como un dispositivo homeostático que regula las interacciones de los individuos sociales, y esto nos ofrece una aproximación a la cuestión.

En definitiva, la idea es que el apego –refrendado por el dolor de la separación y el placer de la compañía y gestionado por complejos circuitos neuronales y sustancias neuroquímicas– constituye la plataforma neurológica de la moralidad. En mi uso de la palabra *apego* estoy adoptando la terminología de la neuroendocrinología, un campo en el que el apego hace referencia a la disposición para cuidar y atender a otras personas, al deseo de estar con ellas y al hecho de entristecerse tras la separación (Churchland, 2012, 27).

He propuesto una postura naturalista sobre la moralidad basada en las emociones, el razonamiento y el lenguaje. Considero que es factible en la medida en que no vincula el altruismo con la herencia, ni apela a la *selección de grupos* para explicar su función adaptativa.

Así, los puntos principales a los que ha llegado mi investigación son:

- 1) Tener intencionalidad colectiva, realizar evaluaciones y resolver problemas mediante las mismas, y manifestar emociones sociales en la interacción con otros no quiere decir que se sea moral.

- 2) La moralidad es exclusiva de los individuos con lenguaje y con emociones morales.
- 3) Hay dos tipos de emociones estimuladas en la interacción social: las emociones sociales y las emociones morales. Las emociones sociales tienen la función de regular el estado de una identidad social; las emociones morales tienen la función de regular el estado de una identidad socio-moral.
- 4) El tipo de interacción social define el estado de la identidad social y socio-moral, y estimula emociones que determinan si es adaptativa o desadaptativa, y si es desadaptativa se despliegan emociones específicas para su corrección. Las necesidades de las identidades, social y socio-moral, son reguladas pues, mediante el mismo mecanismo biológico que regula las necesidades del organismo vivo: la homeostasis. Específicamente, el dispositivo homeostático usado para regular las necesidades vitales de la identidad social es la emoción social, y el usado para regular las necesidades vitales de la identidad socio-moral es la emoción moral.
- 5) Se han distinguido dos tipos de identidades como entidades bien definidas y con necesidades vitales como el organismo vivo: identidad social presente en los individuos sociales con formas pre-lingüísticas de comunicación y con emociones sociales, e identidad socio-moral exclusiva de los individuos con lenguaje y emociones morales.
- 6) Una característica común de los individuos con identidad social y de aquellos con identidad socio-moral es que dado que tienen una función social, y un estatus (sólo en el caso de la identidad socio-moral) definidos por un *self* autobiográfico *priorizan* su identidad por sobre su cuerpo, puesto que las emociones sociales y morales adaptativas proveen a la identidad social y socio-moral respectivamente un estado de placer mayor y más duradero que el placer proveído por las emociones básicas adaptativas que son sencillamente locales. La preservación de la identidad socio-moral es prioritaria para el ser humano y todo aquello que la realza también lo es.
- 7) Las emociones sociales tienen como estímulo la interacción social y buscan suplir exclusivamente las necesidades de la identidad social; se experimentan en la aleación de experiencias de emociones básicas y de otras reacciones químicas en el organismo. Se pueden experimentar como emociones básicas pero estimuladas

específicamente por la interacción social;² por ejemplo, miedo a la exclusión, ira hacia un individuo que traspasa límites sociales, alegría en los primates participantes de un juego, tristeza ante el rechazo o muerte de un individuo con el que hay un vínculo afectivo, etcétera. Otras emociones sociales tipificadas son celos, afectos, hostilidad, empatía. Los primates y diversas especies sociales presentan estas emociones. También los humanos.

- 8) Una identidad social experimenta emociones sociales cuando se siente amenazada o está en equilibrio; pero no experimenta emociones morales y esto es así porque no posee lenguaje. La emoción moral es estimulada por el *significado* impuesto en las interacciones *intersubjetivas*.
- 9) Las emociones sociales son anteriores, en términos evolutivos, a las emociones morales, porque estas últimas requieren lenguaje.
- 10) El factor determinante que ha dado el giro evolutivo hacia la conducta moral es la forma (no el grado) de razonamiento de los individuos que desarrollan lenguaje expresada en la Declaración. Los individuos con identidad social y formas pre-lingüísticas de comunicación tienen creencias y expectativas, pero no pueden realizar Declaraciones.
- 11) Las creencias y expectativas que conforman ambas identidades, social y socio-moral, tienen la dirección de ajuste descripción-a-realidad (creencias) y realidad-a-descripción (expectativas). En las creencias se pretende que la descripción se ajuste a la realidad y en las expectativas que la realidad se ajuste a la descripción.
- 12) La forma lógica de la Declaración es lo que permite el desarrollo del lenguaje. Su dirección de ajuste es doble: descripción-a-realidad y realidad-a-descripción. La Declaración crea poderes deónticos mediante la norma constitutiva “X se considera como Y en (el contexto) C”. “La forma lógica de la creación de la realidad institucional es la de una Declaración, y por lo tanto es la misma que la de la emisión performativa. Hacemos que algo sea el caso representándolo como siendo el caso” (Searle, 2014, 127). Los individuos con lenguaje re-conocemos los objetos otorgándoles un valor ulterior al mero valor de uso, un valor que

² Las emociones básicas –ira, miedo, alegría, tristeza, sorpresa y asco (cf. Ostrosky-Solís & Vélez, 2008, 118)– buscan suplir necesidades vitales del organismo y evitar peligros.

trasciende las características físicas del objeto; y, así pensamos en un segundo nivel. “En un nivel es un objeto físico como cualquier otro. En otro nivel tiene un significado: representa un tipo de estado de cosas” (Searle, 2014, 110).

- 13) La imposición de función de estatus a las entidades le otorga al objeto físico un modo de existencia ulterior a su ser bruto. Este estatus se asume mediante un reconocimiento colectivo. La imposición simbólica y *significativa* a toda entidad posible que permite la separación puntual de los contenidos de la conciencia, también conocida como sintaxis, hace factible la acumulación masiva de datos y su manipulación en infinidad de disposiciones. Esto supone el hecho de que las interacciones humanas sean mucho más complejas que las de los individuos pre-lingüísticos porque entrañan mayor información.
- 14) El razonamiento en segundo nivel permitió que la identidad social se impusiera a sí misma una función de estatus. La identidad socio-moral se re-conoce a sí misma en la imposición de un estatus, otros le re-conocen y re-conoce a otros imponiéndoles un estatus. El individuo socio-moral desea ser re-conocido en un estatus significativo, y no ser conocido sólo por su desempeño físico, y, este deseo es tan vital como el deseo de alimentarse o beber, es simplemente una necesidad básica. Puede bien desear ser conocido por su desempeño físico pero siempre que su función de uso ya contenga un *significado* intersubjetivo, sea re-conocida, posea un estatus.
- 15) Una identidad social que hace uso de herramientas tiene una función de uso que no alcanza la función de estatus.
- 16) El salto evolutivo de la emoción social a la emoción moral se dio a la par del salto evolutivo del razonamiento en un primer nivel al razonamiento en un segundo nivel, o bien, del conocimiento de la realidad al re-conocimiento de la misma, o de la imposición de función de uso a la imposición de función de estatus.
- 17) Ejemplos de emociones morales que no experimentan los individuos sin lenguaje son: envidia, indignación, vergüenza, culpa, arrepentimiento, soberbia, orgullo, admiración, amor, odio, desprecio, esperanza-desesperanza, gratitud, elevación, sublimación o sentido estético, etcétera. Estas emociones no sólo son sociales, también morales en la medida en que resguardan una identidad con función de estatus, una identidad no objetivada en su uso, es decir no reducida a su

utilización, o en términos kantianos, no siendo un medio sino un fin. No es posible sentir envidia de un objeto, ni admirar, odiar, amar o despreciar una cosa usable sin *significado*, o sentir culpa o arrepentimiento por haber menoscabado la identidad de algo usable. No se puede sentir vergüenza ante un utensilio, ni ser orgulloso o soberbio ante una herramienta. No puede sentir esperanza o desesperanza una identidad que no considere que es algo más que un miembro usable en su rol dentro de su grupo. No es posible sentir indignación ante una situación que no comprometa la dignidad de un individuo; el ser digno, el tener dignidad, es decir el no tener un valor de uso solamente, sólo se le puede atribuir a un individuo que posee una función de estatus independiente de su función de uso.

- 18) Las formas pre-lingüísticas de comunicación, no implican los poderes deónticos propios de la institución del lenguaje. El hecho de que en una manada los individuos que pertenecen a la misma identifiquen al macho dominante, no quiere decir que le re-conozcan como un líder y que le muestren respeto y admiración, o desprecio por re-conocerlo como un tirano corrupto. El macho dominante tiene una función de uso –el que protege, el que insemina a las hembras, etc.– por sus cualidades físicas, y no ostenta poderes deónticos, derechos y obligaciones; tampoco es admirado, odiado, amado, respetado, por los mismos miembros.

Esta investigación es sólo el bosquejo, que requiere ser desarrollado, de una propuesta naturalista-multidisciplinar sobre la moral basada en la filosofía analítica de John Searle, en relación con investigaciones contemporáneas en biología evolutiva, neurofisiología y etología social, que tienen como punto vinculante el concepto de homeostasis llevado al plano socio-cultural. La homeostasis socio-cultural, término propuesto por el neurocientífico Antonio Damasio, regula las necesidades de la identidad socio-moral mediante dispositivos de regulación biológica que son básicamente las emociones morales que son estimuladas cuando esta identidad es puesta en cuestionamiento y requiere cierta corrección, o cuando se encuentra equilibrada. Pero estas emociones se sienten en el *significado*. Sobre el establecimiento de la identidad del sujeto deontológico que se reconoce a sí mismo por su capacidad de pensar en un segundo nivel, dándose un *significado* intersubjetivo, como elemento medular de la moralidad, siendo una entidad

bien definida que tiene necesidades vitales de preservación, falta definir los modos en que esta identidad se regula mediante formas específicas de reconocimiento expresadas en emociones morales. Esto será sujeto a trabajos posteriores.

Bibliografía

- ABRIL, F. 2011. "Sentimientos negativos y dominación social. Un abordaje crítico de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth", en *Philosophia*, núm. 71, pp. 13-24.
- AGUILERA, M. 2011. *Habilidades conceptuales en criaturas no lingüísticas*. Tesis Doctoral. Universidad de Córdoba.
- ÁLVAREZ, S. 2002. *La racionalidad de la moral. Un análisis de los presupuestos morales del comunitarismo*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- BALIBAR, E. 1998. *Identité et différence. L'invention de la conscience*. Éditions du Seuil, París.
- BHASKAR, R. 1993. *Filosofía y realismo científico*. UNAM, México.
- BERMÚDEZ, J. L. 1998. *The Paradox of Self-Consciousness*. MIT Press, Cambridge.
- BEUCHOT, M. 2008. "Breve exposición de la hermenéutica analógica", en *Revista Teología*, vol. XLV, núm. 97, pp. 491-502.
- BOGHOSSIAN, P. 2009. *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Alianza, Madrid.
- BORDIEU, P. 1997. *Méditations pascaliennes*. Seuil, París.
- BUTLER, J. 1975. "Of Personal Identity", en J. Perry (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp. 99-106.
- CARNAP, R. 1978. "Psicología en lenguaje fisicalista", en A. J. Ayer (compilador). *El positivismo lógico*. FCE, Madrid, pp. 171-204.
- CARRUTHERS, P. 1989. *Introducing Persons. Theories and Arguments in the Philosophy of Mind*. Routledge, Londres, Nueva York.
- CASTAÑEDA, H.-N. 1999. *The Phenomeno-Logic of the I. Essays of Selfconsciousness*. Indiana University Press, Indiana.
- CASTRO-GÓMEZ, S. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Libros, Barcelona.
- CHAKRABARTY, D. 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets, Barcelona.
- CHALMERS, D. J. 1999. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Gedisa, Barcelona.

- CHISHOLM, R. M. 2003. "Human Freedom and the Self", en G. Watson (editor). *Free Will*. Oxford University Press, Oxford, pp. 26-37.
- CHURCHLAND, P. 2012. *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Paidós, Barcelona.
- CORTINA, A. 2012. *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid.
- CRICK, F. 2003. *La búsqueda científica del alma*. Debate, Barcelona.
- CUYPERS, S. 1993. "Hacia una concepción no atomista de la identidad personal", en *Anuario Filosófico*, vol. 26, pp. 223-248.
- DAMASIO, A. 1996. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona.
- . 2005. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica, Barcelona.
- . 2010. *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona, Destino.
- DARWIN, C. 2010. *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*. EDAF, Madrid.
- DAVIDSON, D. 2003. "La autoridad de la primera persona", en *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Cátedra, Madrid, pp. 25-40.
- DARWIN, C. 1964. *El origen del hombre y la selección en relación con el sexo*. Editorial Diana, México.
- DAWKINS, R. 2002. *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Salvat, Barcelona.
- DENNETT, D. C. 1985. *Mecanicismo y responsabilidad moral*. UNAM, México.
- . 2004. *La evolución de la libertad*. Paidós, Barcelona.
- DESCARTES, R. 1977. *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid.
- . 1995. *Los principios de la filosofía*. Alianza, Madrid.
- DE WAAL, F. 2007. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Paidós, Barcelona.

- DUGATKIN, L. A. 2007. *Qué es el altruismo. La búsqueda científica del origen de la generosidad*. Katz, Buenos Aires.
- EARMAN, J. 2004. "Determinism: What We Have Learned and What We Still Don't Know", en J. K. Campbell & M. O'Rourke (editores). *Freedom and Determinism*. MIT Press, Cambridge, pp. 21-46.
- EVAN-PRITCHARD, E. E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, M. 1995. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.
- FRANKFURT, H. 2006. *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Katz Editores, Buenos Aires.
- FREGE, G. 1998. "El pensamiento. Una investigación lógica", en *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Tecnos, Madrid, pp. 196-225.
- GADAMER, H.-G. 1991. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca.
- GALLAGHER, S. 2005. "Neurophilosophy and Neurophenomenology", en *Phenomenology*, núm. 5, pp. 293-316.
- GARCÍA RUIZ, P. E. 2014. "¿Naturalizar la conciencia? Husserl y la tesis de la excepción humana", en *Investigaciones Fenomenológicas*, núm. 11, pp. 99-109.
- GAZZANIGA, M. S. 2010. *Lo que nos hace humanos. La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Paidós, Barcelona.
- GILSON, E. 1975. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. J. Vrin, París.
- GOLDSMITH, M. M. 1988. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. FCE, México.
- GORRITI, J. 2015. "Sujeción y reconocibilidad. Contra la inocencia del reconocimiento en Axel Honneth", en *Astrolabio*, núm. 14, pp. 28-50.
- GUYTON, A. C. 1992. *Tratado de Fisiología Médica*. Interamericana McGraw-Hill. México.
- HABERMAS, J. 1990. "Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead", en *El pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, pp. 188-239.
- . 2002. *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Trotta, Madrid.

- Haidt, J. 2003. "Moral emotions", en R. J. Davidson, K. R. Scherer & H. H. Goldsmith, eds. *Handbook of Affective Sciences*, Oxford University Press, Oxford, pp. 852-870.
- HAMILTON, W. D. 1964. "The Genetical Evolution of Social Behavior I", en *Journal of Theoretical Biology*, núm. 7, pp. 354-356.
- HEGEL, G. W. F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- . 1977. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. FCE, México, vol. III.
- . 1979. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho*. Aguilar, Buenos Aires.
- . 1989. *Lecciones sobre la estética*. Akal, Madrid.
- . 1992. *Système de la vie éthique*. Payot, París.
- . 2001. *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- . 2008. *Filosofía real*. FCE, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 1999. *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- HENRÍQUEZ GARRIDO, R. J. 2009. *El paradigma cartesiano de lo mental*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.
- HOBBS, T. 1977. "Terceras objeciones a las Meditaciones metafísicas", en R. Descartes, *Meditaciones metafísicas. Con objeciones y respuestas*. Alfaguara, Madrid.
- . 1979. *Leviatán*. Editora Nacional, Madrid.
- HOFSTADTER, D. R. 2008. *Yo soy un extraño bucle*. Tusquets, Barcelona.
- HONNETH, A. 1996. "Reconocimiento y obligaciones morales", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 8, pp. 5-17.
- . 1997. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona.
- HUME, D. 2005. *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.
- HUSSERL, E. 1962. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México.

- 1988. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, UNAM, México.
 - 1992. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. Fondo de Cultura Económica, México.
 - 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, UNAM, México.
- IACOBONI, M. 2009. *Mirroring People. The Science of Empathy and How We Connect with Others*. Picador, Nueva York.
- KANE, R. 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford University Press, Oxford.
- KANT, I. 1963. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, Madrid.
- 2001. *Crítica de la razón práctica*. UAM-I, México.
 - 2003. *Crítica del discernimiento*. Antonio Machado Libros, Madrid.
 - 2004a. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid.
 - 2004b. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid.
- KUHN, T. S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.
- LOCKE, J. 1982. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE, México.
- LÓPEZ CORREDOIRA, M. 2004. "Contra el *libre albedrío* en el marco de las ciencias naturales contemporáneas", en *Thémata*, núm. 32, pp. 227-252.
- LOWE, E. J. 2000. *Filosofía de la mente*. Idea Books, Barcelona.
- MARTIN, R. & J. BARRESI. 2003. "Personal Identity and What Matters in Survival: a Historical Overview", en Id. (editores). *Personal Identity*. Blackwell, Oxford, pp. 1-74.
- METZINGER, T. 2003. *Be No One. The Self Model Theory of Subjectivity*. MIT Press, Cambridge.
- MCINTYRE, A. 1987. *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona.
- MORALES LADRÓN DE GUEVARA, J. 2011. "Razonamiento animal: negación y representaciones de ausencias", en *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento*, vol. III, núm. 1, pp. 20-33.
- NICHOLS, S. 2004. *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*. Oxford University Press, Oxford.

- O'NEILL, O. 2004. "La ética kantiana", en P. Singer (editor). *Compendio de ética*. Alianza, Madrid, pp. 254-267.
- OSTROSKY Solís, F. & A. E. Vélez García. 2008. "Neurobiología de la sensibilidad moral", en *Revista de Neuropsicología, neuropsiquiatría y neurociencias*, vol. VIII, núm. 1, pp. 115-126.
- PANEA MÁRQUEZ, J. M. 1999. "El hombre ¿un lobo para el hombre? Racionalidad práctica y alteridad en el pensamiento de Thomas Hobbes", en *Contrastes*, IV, pp. 97-111.
- PARFIT, D. 2004. *Razones y personas*. Antonio Machado Libros, Madrid.
- QUINTANILLA, P. 2008. "Comprensión, imaginación y transformación", en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XX, núm. 1, pp. 111-135.
- REID, T. 1975. "Of Identity", en J. Perry (editor). *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, pp. 107-112.
- RICOEUR, P. 1996. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, Madrid.
- . 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. FCE, México.
- RIZZOLATTI, G. & C. SINIGAGLIA. 2006. *Las neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*. Paidós, Barcelona.
- ROHDE, E. 2006. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. FCE, México.
- ROSAS, A. 2000. "Explicación y justificación: hacia el naturalismo en la filosofía moral", en J. J. Botero, J. Ramos & A. Rosas (compiladores). *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, pp. 101-118.
- RUBIO CARRACEDO, J. 1988. "La objetividad moral. Por una metodología constructivo-dialógica", en *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 5, pp. 111-133.
- RUSSELL, B. 1975. *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona.
- RYLE, G. 2005. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona.
- SCHAEFFER, J. M. 2009. *El fin de la excepción humana*. FCE, Buenos Aires.
- SCHEFFLER, S. 2005. "Rawls y el utilitarismo", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 7, núm. 14.
- SCHNEEWIND, I. B. 2004. "Moral moderna", en P. Singer (editor). *Compendio de ética*. Alianza, Madrid, pp. 217-231.

- SCHOPENHAUER, A. 1993. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Siglo XXI, Madrid.
- . 2004. *El mundo como representación y voluntad I*. Trotta, Madrid.
- SCRIBANO, E. 1999. "La nature du sujet. La doute et la conscience", en Kim Sang Ong-Van-Cung (coordinadora). *Descartes et la question du sujet*. PUF, París, pp. 49-66.
- SEARLE, J. R. 1992. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*. Tecnos, Madrid.
- . 1995. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona
- . 1996. *El redescubrimiento de la mente*. Crítica, Barcelona.
- . 2000. *El misterio de la conciencia*. Paidós, Barcelona.
- . 2001. *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Alianza, Madrid.
- . 2005. *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Paidós, Barcelona.
- . 2014. *Creando el mundo social. La estructura de la civilización*. Barcelona, Paidós.
- SHOEMAKER, S. 1968. "Self-Reference and Self-Awareness", en *Journal of Philosophy*, num. 65, pp. 557-558.
- . 1981. *Las personas y su pasado*. UNAM, México.
- . 1996. *The First Person Perspective and Other Essays*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SKIRRY, J. 2005. *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. Continuum, Londres, Nueva York.
- SOBER, E. & D. S. WILSON. 2000. *El comportamiento altruista. Evolución y psicología*. Siglo XXI, Madrid.
- STANLEY, J. 1998. "Persons and their Properties", en *The Philosophical Quarterly*, vol. XLVIII, núm. 191, pp. 159-175.
- TAYLOR, C. 1996. "Identidad y reconocimiento", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, pp. 10-19.
- TUGENDHAT, E. 1993. *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-semántica*. FCE, Madrid.

- WCISLO, W. T. & B. N. DANFORTH. 2007. "Solitarios en segunda instancia: pérdida evolutiva del comportamiento social", en E. G. Leigh Jr., E. A. Herre, J. B. C. Jackson, & F. Santos-Granero (editores). *Ecología y evolución en los trópicos*. Panamá, Editora Novo Art, pp. 259-268.
- WILLIAMS R. R. 1992. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. University of California Press, Berkeley, Londres.
- WINCH, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona, Paidós.
- WITTGENSTEIN, L. 1982. *Diario filosófico (1914-1916)*. Ariel, Barcelona.
- . 1988. *Investigaciones filosóficas*. UNAM, Crítica, Barcelona.
- YOUNG, R. 2004. "Implicaciones del determinismo", en P. Singer (editor). *Compendio de ética*. Alianza, Madrid, pp. 711-722.
- ZAHAVI, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press, Cambridge.