

Remedios para el vértigo*

PAULO FARIA

Departamento de Filosofía

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

paulo.faria@ufrgs.br

Resumen: El acuerdo del autor con el enfoque de Carlos Pereda sobre las cuestiones que rodean a la llamada “perspectiva de primera persona” se matiza aquí señalando diferencias en tres aspectos. En primer lugar se plantea que la conciencia de la propia identidad como conciencia de algo que persiste a través del tiempo es una capacidad independiente del lenguaje, y que las discusiones filosóficas de la autoconciencia se volverían más perspicuas si explícitamente lo tomaran en cuenta. En segundo, se expresa una duda acerca de la significación de los argumentos basados en lo inconcebible, específicamente tal como aparecen en la discusión de Pereda sobre lo que él describe como tres especies de “razonamientos vertiginosos” provocados por la perplejidad filosófica con respecto al yo. En tercer lugar se plantea que la idea de la identidad personal como algo que por lo menos en parte es una construcción (como en lo que a menudo se llama “narrativismo”) constituye una consecuencia ineludible del reconocimiento de que el contenido intencional de una acción está relacionado esencialmente con su descripción.

Palabras clave: autoconciencia, identidad personal, intencionalidad

Abstract: General agreement with Carlos Pereda’s approach to the issues surrounding the so-called “first person perspective” is qualified in three respects. First, it is suggested that consciousness of one’s own identity as persisting in time is a language-independent capacity, and that philosophical discussions of self-consciousness would gain in perspicuousness by taking that explicitly into account. Second, a qualm is expressed about the significance of arguments from inconceivability, specifically as they feature in Pereda’s discussion of what he describes as three sorts of “vertiginous reasoning” prompted by philosophical perplexity about the self. Third, it is suggested that the view of personal identity as being at least in part a construction (as in what is often called “narrativism”) is an inescapable consequence of the acknowledgment that the intentional content of an action is essentially description-relative.

Key words: self-consciousness, personal identity, intentionality

*El trabajo origen de esta ponencia contó con el apoyo de una beca de la Fundación CAPES, Brasil (Beca BEX0395/05–6).

I seem to speak, it is not I, about me,
it is not about me.*

BECKETT 1958, p. 291

El famoso experimento mental de Hume acerca de la inaccesibilidad en la experiencia de nada a lo que se pueda asir el pronombre de primera persona “yo” ofrece a Pereda un preámbulo conveniente para la atractiva tesis hacia la cual apunta su artículo, tal como yo lo entiendo. Me refiero a la idea (que se introduce primero a través del ejemplo del tipo de excusas poco convincentes argüidas por un sujeto que intenta racionalizar algún hecho vergonzoso cometido por él refugiándose en un punto de vista impersonal y “explicativo” no comprometedor) de que existe una especie de relación interna entre la *racionalidad* y el punto de vista de la primera persona; y, en consecuencia, una forma de irracionalidad que se manifiesta en una fuga hacia el punto de vista “objetivador” de la tercera persona. No cabe duda de que se trata de una idea sumamente atractiva; además, y en la misma medida, es una idea intrigante, pues parece implicar que necesariamente habrá algún tipo de tensión irreducible entre la perspectiva “subjetiva” que da cuenta de la sumisión de un agente a normas racionales y la perspectiva “objetiva” sólo a partir de la cual sus palabras y sus hechos son susceptibles de ajustarse a la trama enteriza de esa estructura mayor de cosas que llamamos El Mundo.

Para delinear la tensión entre los dos puntos de vista, Pereda destaca tres rasgos distintivos del punto de vista de la primera persona. El primero es el supuesto, descrito como ineludible para un sujeto pensante, de que las formas normales en que tiene acceso a su entorno, muy en particular la percepción y la interlocución, son las más de las veces *confiables*.¹ El segundo es lo que generalmente se conoce como *autoridad de la primera persona*; Pereda la describe como “la capacidad [de una

*“Parece que hablo, no soy yo, acerca de mí; no es acerca de mí.”

¹ Pereda menciona específicamente la percepción y el lenguaje. Bien podríamos añadir la *memoria*; y luego hay muchos (me incluyo, desde luego, a mí mismo) a quienes les gustaría pensar en lo que Pereda describe como nuestro derecho a confiar en el lenguaje como algo que comprende, más allá de nuestro dominio del uso de expresiones dotadas de significados estables y compartidos (y de hecho —afirmaría yo— *en la base* de dicho dominio), la confiabilidad del *testimonio*. La idea clave en este contexto se sintetiza en una observación de Austin: “Es fundamental, al hablar (así como en otros asuntos), que tenemos el derecho a confiar en otros, excepto en la medida en que exista alguna razón en concreto para desconfiar de ellos. Creer a las demás personas, aceptar sus testimonios, es el propósito, o uno de los propósitos principales, del hablar” (Austin 1946, p. 82).

persona] de conocerse y de adoptar diversas posiciones sobre el mundo y, de manera peculiar, sobre esa parte del mundo que es ella misma". El tercero es la *agencia* o *capacidad de actuar*: el poder de "producir sucesos, y no ser simplemente testigo de ellos".

Estos tres rasgos constitutivos del punto de vista de la primera persona son condiciones de la conciencia de nuestra propia identidad personal como algo que se extiende en el tiempo, y desempeñan un papel fundamental en la evaluación que hace Pereda de las principales líneas de resistencia posibles a las tres formas de "vértigo" provocadas por la tensión entre las perspectivas de la primera y la tercera personas: entre los puntos de vista que se pueden denominar, respectivamente, del Actor y del Espectador.

Ahora bien, estoy de acuerdo con buena parte de lo que Pereda dice, y por lo tanto no veo ninguna necesidad de ofrecer una paráfrasis tosca de lo que el lector mismo encontrará presentado con gran claridad en la prosa impecablemente elegante del autor. No obstante, hay por lo menos tres asuntos con respecto a los cuales estoy inclinado a expresar una opinión no totalmente en consonancia. Los mencionaré y los iré abordando sucesivamente en lo que me parece ser el orden de menor a mayor interés —el que, según me temo, probablemente será también el de mayor a menor acuerdo entre Pereda y yo—.

El primer asunto, realmente de orden menor, concierne a la relación entre autoconciencia y el dominio de un *lenguaje*; más específicamente, el grado en que la primera depende del segundo.

El siguiente asunto, cuyo alcance es más metodológico que de sustancia, tiene que ver con la naturaleza de los argumentos que esgrime Pereda contra dos de los tres tipos de vértigo que examina en su artículo.

El tercer asunto, que muy plausiblemente es el más espinoso —y, en consecuencia, aquel en el cual me veo obligado a expresar la nota más discordante— atañe a la posición recíproca de las tres formas de "razonamiento vertiginoso" descritas por Pereda. En pocas palabras, me intriga el hecho de que, aunque no haga ningún esfuerzo por disfrazar una simpatía más profunda por el estado de ánimo que precipita una forma específica de vértigo en contra de las otras dos (de manera decidida, su corazón toma partido por el "vértigo de la primera persona"), la postura "oficial" de Pereda parece ser que las tres formas de razonamiento vertiginoso están, por lo menos lógicamente, en el mismo nivel: que el único modo adecuado de hacer frente a cada una de ellas es tratando de equilibrarla contra las otras dos: ésta será la razón por la cual habrá que operar con lo que Pereda llama conceptos "inestables".

Yo, en cambio, no estoy tan seguro de que no exista por lo menos una asimetría importante entre las tres variedades de vértigo intelectual, lo cual puede tener alguna consecuencia al evaluar la dialéctica descrita por Pereda.

Baste lo anterior como anticipo de lo que va a ser mi principal interés en esta réplica. Antes de entrar en materia, permítaseme hacer sonar mis otras dos notas menos estridentemente discordantes.

Empiezo con palabras y pensamientos: Pereda considera difícil imaginar “que un animal humano pueda seguirse sin palabras”. A decir verdad, Pereda es muy poco dogmático con respecto a este punto, y no omite poner el debido énfasis en el papel fundamental de la comunicación animal no lingüística a partir de la cual supuestamente han evolucionado nuestras capacidades expresivas superiores; por lo tanto, tampoco insistiré mucho en la supuesta dificultad.

He aquí, en pocas palabras, una línea de pensamiento que plausiblemente apoyaría la sospecha de Pereda: la conciencia de nuestra identidad propia como algo que persiste a lo largo del tiempo requiere la capacidad de reconocer objetos (distintos de nosotros mismos) como algo que, asimismo, persiste a través del tiempo; es decir, la capacidad de identificar y volver a identificar un objeto como *el mismo*. (Como lo dijo alguien: la conciencia de mi propia existencia en cuanto determinada en el tiempo presupone la existencia de objetos en el espacio fuera de mí.) Ahora bien, me parece estar todavía sujeto a discusión, para decir lo menos, si esto tiene algo que ver esencialmente con el lenguaje.

Cuando menos se podría sostener, para empezar, que no toda capacidad discriminativa tiene que ser una capacidad conceptual. En todo caso, hay capacidades discriminativas que ya están en operación en la afección —o, para cambiar de terminología, en “intuiciones sin conceptos”—; o aun en el “contenido no conceptual” de la experiencia. A esto se podría objetar que es imposible que una cognición sea *de objetos que pueden persistir en el tiempo* (y, así, ser identificados y vueltos a identificar en ocasiones sucesivas) sin que esto implique el ejercicio de capacidades conceptuales propiamente dichas.² La obje-

² Ésta es, por cierto, la razón por la que el conocimiento directo russelliano, por lo menos el conocimiento directo de lo empíricamente dado, de ninguna manera podría ser de objetos permanentes —como lo reconoce con lucidez el mismo Russell cuando, por ejemplo, explica su concepto de una *particular* como el de una entidad “que tiene ese tipo de autosubsistencia que solía pertenecer a la sustancia, excepto que normalmente, hasta donde llega nuestra experiencia, sólo persiste durante un tiempo muy breve” (Russell 1918–1919, p. 202).

ción es procedente, y supongo que se me puede exentar de hacer una exposición de la Doctrina Trascendental de los Elementos para explicar por qué. (En esencia: para la pregunta “¿es lo mismo?”, no hay ninguna respuesta determinada antes de que se den mayores especificaciones: ¿lo mismo *qué*? La nave de Teseo no es, con el paso del tiempo, el mismo conjunto de tablas.) Sin embargo, del hecho de que la cognición de entidades persistentes (espacio-temporales) —“objetos en el espacio fuera de mí”— presupone el ejercicio de capacidades conceptuales *no* se sigue que presuponga el dominio de un lenguaje.

Un niño está clasificando canicas conforme a su color: debe poner las canicas rojas en cierto recipiente y las no rojas (sea cual sea su color específico) en otro. Sostengo que en el curso de esta rutina el acto de arrojar una canica en un recipiente es *un ejercicio del concepto “rojo”*.³ Si tengo razón, entonces, deberíamos reconocer como expresiones de juicios, no sólo enunciados lingüísticos (“¡Baldosa!”, “¡Gavagai!”, “Esto es rojo”), sino también comportamientos no verbales (el gesto de apartar una canica).

Esta digresión demasiado sumaria sobre la posibilidad de pensamiento (y, en consecuencia, de actos de juzgar) en ausencia de un lenguaje estaría por completo fuera de lugar si no fuera por sus consecuencias presumibles para una posibilidad que menciona Pereda hacia el final de la primera sección de su artículo. La posibilidad en cuestión es que una especie de identidad personal que solamente se pudiera concebir en términos de rutinas de imitación y contraimitación lingüísticamente mediadas sería una *construcción*.⁴

La sospecha de que en el yo no haya más que una construcción, una ficción o una proyección de uno u otro tipo está en el origen de dos de las tres formas de “vértigo” que Pereda examina; la tercera es el “vértigo de la primera persona”: el vértigo de la autoconstitución, que Pereda casi explícitamente nos invita a concebir como una especie de

³ También afirmaré yo que éste es, *en el mismo acto*, un ejercicio del concepto de *negación* —y, de ser así, de una capacidad que implica el dominio virtual del conjunto entero de las constantes lógicas (clásicas)—; pero defender esa tesis nos llevaría demasiado lejos. Para una convincente presentación del argumento kantiano-wittgensteiniano que aquí se perfila, se recomienda al lector consultar Strawson 1982.

⁴ He aquí lo que dice Pereda: “¿Soy, entonces, porque mi cuerpo produce, con identificaciones y contraidentificaciones sociales, una primera persona que se narra no pocas veces con conflictos desde el pasado, y planea, a menudo con desarrolladas tecnologías y no menos conflictos, el presente y el futuro?” (p. 9 de este volumen).

reacción temerosa a las posibilidades que las otras dos formas revelan, a saber, los vértigos “eliminacionista” y “construccionista”.⁵

Eliminacionismo y construccionismo social son, sin embargo, dos caras de la misma moneda: si los conceptos en términos de los cuales pensamos y describimos el punto de vista de la primera persona no tienen aplicación literal —si la perspectiva de la primera persona resulta ser, como Hume fugazmente sospechó, una *ilusión*—, entonces la naturaleza de los procesos que subyacen a esta ilusión y la sustentan es un asunto relativamente menor en comparación con la revelación pasmosa de que *no es* más que una ilusión.⁶ Como en reconocimiento de la profundidad de su acuerdo tácito, Pereda se plantea como tarea propia ofrecer resistencia a estas dos formas de hostilidad hacia la primera persona (llámense los vértigos “humeanos”: en ninguno de ellos tiene cabida algo que se parezca al yo en el tejido de la realidad).⁷

Ahora bien, las posibilidades de éxito de una línea de resistencia que se pueda defender ante el eliminacionismo y el construccionismo se mantienen en pie o se vienen abajo, como cabría esperar, dependiendo del éxito que se tenga en la tarea de ofrecer una explicación filosófica de los tres rasgos distintivos del punto de vista de la primera persona que señala Pereda: la confiabilidad de la percepción y del lenguaje (o, en términos más generales, de nuestros medios de acceso cognitivo al mundo y a nosotros mismos); la autoridad de la primera persona, y el poder de actuar. Cada uno de estos rasgos es el tema de una for-

⁵ Como una ayuda para la taxonomía, aunque hasta ahora no dé ningún alivio a tales molestias, permítaseme introducir aquí la propuesta de que en cada uno de los tres vértigos que interesan a Pereda se puede reconocer la *hybris* específica de cada una de las perspectivas desde las cuales se puede intentar contestar la pregunta kantiana de “¿Qué es el hombre?” Me refiero a las perspectivas de la filosofía poscartesiana (el vértigo de la primera persona), de la ciencia natural (el vértigo eliminacionista) y de las ciencias sociales (el vértigo “construccionista”), respectivamente.

⁶ La complementariedad entre el construccionismo social y el materialismo eliminacionista se insinúa hermosamente en el apropiado título del libro de Steven Stich: *Deconstructing the Mind* (Stich 1996).

⁷ Dicho sea de paso, el hecho de que Pereda proceda como si el tercer vértigo —aquel que, si no ando muy errado, distingue a la tradición filosófica (moderna)— pudiera dejarse para otra ocasión sin gran riesgo dice mucho sobre la situación cultural en la cual nos encontramos. (A pesar de ello —o más bien justo a causa de ello—, me contentaré con esa acotación al margen: no estoy listo para navegar en aguas tan turbulentas; sin embargo, si meramente me limitara a soslayar la cuestión, no estaría haciendo justicia a la sensibilidad de Pereda a la enormidad de lo que está en juego.)

ma específica de duda escéptica, y a cada una Pereda opone líneas de resistencia distintas, aunque relacionadas.

Al escepticismo acerca de los dos primeros rasgos (a los que podríamos llamar “teóricos”) del punto de vista de la primera persona, Pereda opone, en ambos casos, el perfil de algo parecido a un argumento trascendental —en todo caso, de un argumento fundado en una invocación a *lo que coherentemente podemos concebir*—. No tengo ninguna objeción sustantiva contra los argumentos, que me parecen buenos (en la medida, en todo caso, en que logro reconstituir los detalles) y, desde luego —lo que es igualmente importante—, basados en premisas sensatas. Mi pregunta es más bien: *¿qué se supone exactamente que han de establecer?*

Tomemos, por ejemplo, la respuesta de Pereda a la pregunta de si podemos considerar con seriedad la posibilidad de que estemos sistemáticamente equivocados. La respuesta es, para tranquilidad nuestra, negativa: no podemos hacerlo. *No podemos pensar*, de manera coherente, que nuestros sentidos nos engañen sistemáticamente (como en el escenario del Argumento del Sueño de Descartes), o que no sabemos lo que nuestras palabras significan (como en la “Paradoja Wittgensteiniana” de Kripke). Sin embargo, si Pereda está en lo cierto, la razón de por qué no lo podemos hacer se encuentra mucho más cerca de la superficie de lo que se imaginaría el filósofo cautivo de lo que Austin solía llamar “*l’ivresse des grandes profondeurs*”. Simplemente *no tenemos más opción* que considerar que tales fuentes de la mayoría de nuestras creencias como la percepción o el testimonio son (en general) confiables: ello es, como diría Wittgenstein, un hecho de nuestra historia natural como lo son caminar, comer, beber o jugar. Si acaso quisiéramos intentar dudar sistemáticamente de lo que nos entregan nuestros sentidos o del significado de nuestras palabras, nos quedaríamos sin nada en qué pensar o de qué hablar; *a fortiori*, nos quedaríamos también sin nada de qué dudar.

Hasta aquí, todo va bien. Pero, ¿se supone que ello muestra que no es posible *estar* sistemáticamente equivocado, o que —como lo sostuvo notoriamente Davidson— la creencia es “por naturaleza verídica”? Ello equivaldría aparentemente a una inferencia de lo inconcebible hacia lo imposible, y la mera apariencia de esto debería hacer que nos detuviéramos.

Que no haya ningún error en este punto; no quiero decir que toda inferencia de este tipo —es decir, toda inferencia, a partir de *el modo como inevitablemente nos creemos* que son las cosas, a *la manera como realmente son*— es falaz, o necesita el apoyo de alguna dudosa metafí-

sica idealista.⁸ Sin embargo, para que una inferencia de esa naturaleza sea válida hay que satisfacer una condición; y es poco probable que en este caso se la haya satisfecho.

Lo que tengo en mente es algo semejante al criterio de Saul Kripke —como lo articuló en el contexto de su crítica al materialismo en la filosofía de la mente— para asegurarse de que una inferencia de lo concebible (o de lo inconcebible) de un estado de cosas a su posibilidad (o su imposibilidad) sea válida; a saber, que no podría haber una laguna entre el *parecer como si p* fuera el caso (en el ejemplo original de Kripke, que yo sienta dolor) y el *ser* el caso que *p* (que tenga un dolor).⁹ Ahora bien, en el caso presente simplemente no sé cómo se podría demostrar —por lo menos sin adoptar el idealismo que acabo de evocar— que ese criterio está satisfecho.

Pero, a lo mejor ésta no fue nunca la intención de Pereda. Quizás lo único a lo que nos esté invitando sea a tener en cuenta debidamente el sencillo hecho (que suele ser olvidado cuando estamos entregados a lo que Hume describe como “reflexión profunda e intensa”) de que simplemente *no tenemos otra opción* más que confiar —por arriesgado que esto sea— en nuestros recursos epistémicos. Si esto es cierto, mi pregunta anterior da pie a otra interrogante no del todo ajena a ésta: ¿cómo se supone que vamos a honrar filosóficamente el “robusto sentido de realidad” que motiva la invitación, mientras nos las seguimos arreglando para mantener líneas abiertas al “canto de sirenas de lo que sea que se encuentre fuera del círculo del llano” (Clarke 1972, p. 761); esto es, sin dejar que la invitación caiga en un llamado filosóficamente desprestigianete a simplemente dejar de preocuparse y, por ejemplo, jugar una partida de *backgammon*? No sé cómo responder a esta pregunta. Ojalá supiera.¹⁰

⁸ Cfr. la alguna vez muy discutida tesis (que apareció por primera vez en Stroud 1968) de que, forzosamente, todos los argumentos transcendentales deben basarse en alguna premisa verificacionista tácita (por consiguiente, en una suposición *lato sensu* idealista).

⁹ Véase Kripke 1972, pp. 150–153.

¹⁰ Mientras tanto, el formidable ejemplo de Moore debería bastar para recordarnos la posibilidad de que absolutamente *ningún* cuestionamiento filosófico al sentido común, o a lo que apresuradamente rechazamos como ingenuidad no filosófica, se base en premisas que sean más ciertas que los propios supuestos de sentido común cuestionados: “Lo raro es que los filósofos hayan sido capaces de sostener con sinceridad, como parte de su credo filosófico, proposiciones inconsistentes con lo que ellos mismos *sabían* que era verdad; y a pesar de ello, hasta donde puedo discernir, ello realmente ha ocurrido con frecuencia” (Moore 1925, p. 41). Supongo que el hueso más duro de roer en este asunto sigue siendo determinar por qué la

Sea como fuere, Pereda ofrece por lo menos el perfil de un argumento ligeramente distinto que no parece ser vulnerable a la objeción que acabo de esbozar. Hasta qué punto nos parecerá convincente dependerá —supongo— del grado en que estemos dispuestos a conceder que un argumento no se hace insalvablemente falaz por ser *ad hominem*; algo que yo, por mi parte, estoy dispuesto a conceder en una gama más bien amplia de casos.¹¹ El argumento que estoy sugiriendo surge en el análisis que Pereda hace de lo inadmisibile de adherirse a un punto de vista teórico (de tercera persona) en el intento por racionalizar una fechoría o acción reprochable cometida por nosotros mismos. Su ejemplo —un pariente del jugador de Sartre y del mujeriego de Moran—¹² es el de un sujeto sobornable que intenta excusar su venalidad apelando a alguna creencia general respecto de su cultura de origen (en el ejemplo, la de algún país de América Latina). Una predicción que, tomando como base el conocimiento de la historia pasada y la educación del sujeto, su carácter e inclinaciones, apunta a la probabilidad de que se deje sobornar puede ser racionalmente inobjetable cuando la hace algún tercero; no obstante, será un gesto inaceptable cuando el que lo hace es *el sujeto mismo*. Evadirse adoptando un punto de vista impersonal (el intento de sustituir la deliberación por la predicción o, como Moran lo expresa, la resolución por el descubrimiento) delata una forma de irracionalidad profunda, aunque elusiva.¹³

denuncia que hizo Moore de esta rara duplicidad, que es el pan de cada día del filósofo moderno, no termina por inclinar la balanza a favor del sentido común. “Estoy sentado con un filósofo en el jardín; él me dice una y otra vez: ‘sé que ése es un árbol’, señalando un árbol que se encuentra cerca de nosotros. Alguien más se acerca y oye esto; y yo le digo: ‘Este hombre no está loco; nada más estamos haciendo filosofía’” (Wittgenstein 1969, § 467).

¹¹ Véase Faria 2000 para una defensa de la dignidad racional de una clase bastante extensa de argumentos *ad hominem*. He llegado a creer que la clase de casos defendibles es aún más grande de lo que pensaba en el momento en que escribí aquel trabajo.

¹² Cfr. Sartre 1943 y Moran 2001.

¹³ El hecho debería recordarnos que virtudes lógicas como la consistencia o la consecuencia son condiciones necesarias, aunque de ninguna manera suficientes, de la racionalidad: que hay restricciones extralógicas que se aplican al pensamiento y el discurso racionales. Una secuencia de proposiciones lógicamente independientes puede resultar en un discurso totalmente incoherente; aun así, será impecablemente consistente. Éste es un ejemplo trivial; no obstante, se trata de un recordatorio útil de que una teoría de la racionalidad está incompleta si carece de un tratamiento adecuado de las normas intelectuales extralógicas: la lógica de por sí no ofrece ninguna restricción a un conjunto consistente de proposiciones. (El tipo de norma que se viola con un discurso incoherente aunque consistente es un

El resultado —en todo caso, un resultado neto— de la discusión de Pereda de esos intentos deficientes de adoptar una postura impersonal hacia uno mismo es, como ya lo he insinuado, el reconocimiento de una tensión irreducible, que recuerda la Tercera Antinomia de Kant, entre el punto de vista “subjetivo” de la primera persona, el único que da cuenta de la sumisión de un agente a normas racionales, y el punto de vista “objetivo” de la tercera persona, el único que hace posible pensar en su comportamiento como algo que pertenece al ámbito de la causalidad natural.¹⁴

En lo que queda de este comentario me gustaría ofrecer, aunque sea en líneas muy generales, una explicación alternativa de la posición recíproca de los tres tipos de “razonamiento vertiginoso” señalados por Pereda. La idea central es que los tres no están (a diferencia de lo que la argumentación de Pereda continuamente sugiere) en el mismo nivel; es más, que la asimetría misma que mantienen proporciona la clave para cualquier solución que se pueda lograr de la dialéctica en la cual se encuentran entrelazados.

Tal como veo las cosas, hay más de lo que a primera vista se encuentra en la idea de que aquello a lo que cada uno de nosotros hace referencia mediante el pronombre de primera persona “yo” es de algún modo una construcción —que lo que de hecho *somos* tiene que ver, por lo menos en alguna medida, con cómo nos describimos; en suma, con lo que *pensamos* que somos—. Si esto es correcto, como brevemente procedo a argumentar, entonces una de las tres formas de vértigo descritas por Pereda ocupa la posición privilegiada de proporcionar una especie de mediación entre las otras dos. Luego resultará como consecuencia —a lo mejor previsible— que el tratamiento apropiado para este tipo de afecciones es, por decirlo así, homeopático: *similia similibus curantur*.

A fin de reconciliarnos con lo que me siento tentado a llamar la verdad en el construccionismo, necesitamos de hecho poco más que el reconocimiento de que una acción sólo se puede identificar *bajo una descripción*, de modo que la pregunta sobre si una acción es *intencional*

principio de comunicación pragmático o “sintético *a priori*” —llámese como se lo quiera llamar, en todo caso constitutivo—, como los que investigó Grice. De hecho, un discurso incongruente quebranta la Máxima de la Relevancia de Grice, no por el hecho de que las preferencias del hablante no cumplan con el propósito manifiesto del discurso, sino porque privan a este mismo de cualquier propósito manifiesto.)

¹⁴ Hacer frente a esa tensión es el principal motivo para operar con lo que Pereda llama conceptos inestables, un tema fascinante que forzosamente tendré que dejar para otra ocasión.

sólo se puede formular (y luego contestar) con respecto a una u otra de sus posibles descripciones.

La idea fue planteada por primera vez hace medio siglo por Elizabeth Anscombe en su monografía *Intention*:

un hombre puede saber que está haciendo una cosa bajo una descripción, y no que la está haciendo bajo otra descripción. [...] Puede saber que está serruchando una tabla, pero no que está cortando una tabla de roble o una tabla que pertenece al señor Smith; sin embargo, serruchar una tabla de roble, o una tabla del señor Smith, no es algo distinto que esté haciendo además de simplemente serruchar la tabla que está serruchando. (Anscombe 1963, pp. 11–12)

Imagínese —el ejemplo famoso es de la propia Anscombe— que un hombre está bombeando agua para llenar una cisterna que surte el agua potable de una casa; y resulta que la fuente está contaminada con un veneno cuyos efectos mortales pasan inadvertidos hasta la etapa en que ya son incurables. El brazo del hombre sube y baja; ciertos músculos se contraen y se relajan; el mecanismo de la bomba está operando de varias maneras, etc. Y preguntamos: ¿qué está haciendo este hombre? “¿Hemos de decir que el hombre que (intencionalmente) mueve el brazo, opera la bomba, reabastece los depósitos de agua, envenena a los habitantes, está ejecutando *cuatro* acciones?” (Anscombe 1963, p. 45). La respuesta de Anscombe fue: “No”, aunque algunas de éstas sean descripciones de acciones que el sujeto ejecuta intencionalmente, mientras que otras no:

En resumen, la única de sus acciones que está en tela de juicio es ésta, A, pues mover su brazo hacia arriba y hacia abajo con los dedos apretando la manivela de la bomba es, en estas circunstancias, operar la bomba; y, en estas circunstancias, es reabastecer los depósitos de agua; y, en estas circunstancias, es envenenar a los habitantes de la casa. (Anscombe 1963, p. 46)

Todo eso será aceptado, o debería ser aceptado, en cualquier teoría razonable de la acción. Lo poco que nos hace falta más allá de la relatividad de la acción intencional con respecto a su descripción es, hay que admitirlo, más debatible, aunque, a mi parecer, igualmente ineludible. Es decir, que una descripción bajo la cual se llevó a cabo una acción puede *volverse verdadera* con respecto a la acción mucho tiempo después de que se ejecutó. En un artículo titulado “The Time of a Killing”, Judith Jarvis Thomson puso de manifiesto de manera contundente que

esto es así: Sirhan B. Sirhan mató a Robert Kennedy al disparar contra él; sin embargo, tuvo que transcurrir cierto tiempo entre el disparo y la subsiguiente muerte de Kennedy, con la consecuencia de que hubo un lapso en el que Sirhan era ya *un hombre que había disparado contra Kennedy*, aunque todavía no era *el hombre que lo mató*.¹⁵

¿Qué deberíamos decir al respecto? ¿Que puesto que matar a un hombre toma tiempo, no puede ser cierto que la acción de Sirhan de matar a Kennedy haya sido la misma acción que disparar contra él? ¿O, más bien, que hay un sentido en el que acciones (y posiblemente también otros sucesos) están esencialmente sujetos a redescripciones con el paso del tiempo, a tal grado que una acción pasada puede *convertirse* en esto o lo otro incluso mucho tiempo después de que fue ejecutada? Esta segunda alternativa fue adoptada por Anscombe en su discusión del trabajo de Thomson (Anscombe 1971) y posteriormente articulada, con gran detalle, por Ian Hacking.¹⁶ Al comentar el trabajo de Thomson, Anscombe *admite* la retroacción de descripciones ulteriormente disponibles, pero insiste en su carácter inocuo: éste será el motivo por el cual pone en juego la noción, introducida por Peter Geach en *God and The Soul*, de “cambio cantabrigense” (*Cambridge change*):¹⁷

Si no es verdadero decir entre t y t' que A ha matado a B , ello se deberá a que B no está muerto hasta el momento t' . Hasta aquí estamos de acuerdo; pero ello significa solamente que, aunque ha ocurrido un acto tal que, al final, resultará ser un acto de asesinato, hasta ahora esto aún no ha sucedido. (Anscombe 1979, p. 214)

Por lo tanto, alguna otra cosa tiene que suceder para que lo que ya ha ocurrido pueda *llegar a haber sido* esto o lo otro.¹⁸ Pero, ¿no es el

¹⁵ Cfr. Thomson 1971. Debe hacerse notar, aunque sólo sea por cuestiones de exactitud histórica, que Thomson vio en ello un argumento en contra de la identificación del acto de disparar contra Kennedy con el de matarlo. Véase, en el párrafo que sigue, la respuesta de Anscombe y su desarrollo posterior a cargo de Ian Hacking.

¹⁶ Véase, en especial, Hacking 1995.

¹⁷ Cfr. Geach 1968. La expresión “cambio cantabrigense” [*Cambridge change*] tiene por objeto recordar a los filósofos de Cambridge de principios del siglo XX, especialmente a Russell y McTaggart, quienes coincidían en que un objeto x ha cambiado si tenemos “ Fx en el momento t^k ” y “ Fx en el momento t^l ” para alguna interpretación de “ F ”, “ t^k ” y “ t^l ”. Véase Russell 1903, pp. 469–401; McTaggart 1921, pp. 86–87.

¹⁸ Y no hace falta decir que será de la accesibilidad *para el sujeto mismo* de la descripción según la cual lo que hizo fue X o Y , de lo que dependerá la cuestión de

pasado axiomáticamente inmutable? ¿Y lo que hemos venido diciendo no implica acaso que, a medida que se llegan a aplicar nuevas descripciones a lo que ya ha sucedido, algo en el pasado *se convertirá* en lo que no era en el momento en que ocurrió? He aquí la respuesta de Anscombe:

Sólo de un hombre (entonces) vivo decimos que se volvió padre o abuelo; pero puede *resultar* que alguien fuera padre o abuelo, aunque ya esté muerto. Ésta es una forma inocua de cambio del pasado, un mero “cambio cantabrigense”: la diferencia en valor de verdad entre “fue abuelo”, dicho en 1970, o “en 1970 fue abuelo”, y “fue abuelo”, dicho en 1975, o “a partir de 1975 fue abuelo”, cuando es el mismo hombre muerto ya desde hace muchos años de quien se está hablando. Y de modo semejante, aunque un hecho ya esté consumado, muchas cosas llegan a ser verdaderas con respecto a él, o hay muchas cosas que ese acto llega a ser a medida que se desarrollan los acontecimientos posteriores.¹⁹

De manera similar, la “indeterminación en el pasado” sobre la cual Ian Hacking ha estado hablando (que no se debiera confundir con algo parecido al antirrealismo acerca del pasado) surge de tales posibilidades de redescipción retroactiva de las acciones intencionales. Descripciones antes no disponibles (en los casos más interesantes, para el propio agente) se aplican a la acción, y es así como el agente se convierte retroactivamente en un abusador de menores o en un sujeto con personalidad múltiple; o, incluso, cierta descripción bajo la cual el agente pudo haber considerado su acción puede quedar fuera del alcance de quien hace la descripción, y un desertor de la Primera Guerra Mundial se convierte retroactivamente en víctima de trastorno de estrés posttraumático (Hacking 1995, p. 241).

El argumento de Hacking es una consecuencia lógica de la tesis de Anscombe acerca de la individuación (del contenido intencional) de las acciones intencionales y, como acabo de sugerir, sin consecuencias para la metafísica del pasado. Se podría decir como sigue: el pasado es *extensionalmente* inalterable; sin embargo es *intensionalmente* cambiante. He aquí cómo el mismo Hacking lo formula: “Si una descripción no existía, o no estaba a nuestro alcance, en una fecha anterior, entonces en ese momento no podíamos actuar intencionalmente según esa descripción.

si lo hizo de manera intencional. Ya en su monografía original, Anscombe observó que si un sujeto sólo es capaz de describir su acción como *X mediante una inferencia*, esto ya bastaría para excluir “*X*” como una descripción de una acción *intencional* (cfr. Anscombe 1963, p. 38).

¹⁹ Anscombe 1979, p. 215.

Sólo más tarde llegó a ser cierto que, en aquel entonces, ejecutábamos una acción según tal descripción” (Hacking 1995, p. 243).

Dicho lo anterior, hay, a mi parecer, una ambigüedad persistente en los escritos de Hacking, de la cual deberíamos tratar de liberarnos. Me refiero a la oscilación entre, por un lado, el (mero) cambio “cantabrigense” de una acción pasada de la cual nuevas descripciones llegan a ser verdaderas con el paso del tiempo y, por el otro, el verdadero cambio sustantivo que tales cambios “cantabrigenses” *hacen posible* a medida que un sujeto empieza a pensar en sí mismo —y, en consecuencia, a conformarse— *como ésta o aquella* (clase de) persona (*cf.*: Hacking 1986). En resumen: la redescipción retroactiva es cambio (meramente) “cantabrigense” del pasado; sin embargo, en la medida en que afecta la articulación, por parte del sujeto, de una narrativa orientadora de sus acciones, es de igual modo, una condición de posibilidad (en el *presente*) de un verdadero cambio *en el sujeto*. Y es así como un cambio meramente nominal del pasado puede acarrear un cambio real en el presente, y la intencionalidad de un acto mental (un juicio acerca de su propia historia) *hace posible* la causalidad de una serie de acciones que constituirán una historia: la de un sujeto que *se convierte* en lo que cree ser.

De ser esto correcto, como creo que lo es, entonces uno de los tres tipos de “razonamiento vertiginoso” descritos por Pereda resulta ser menos vertiginoso de lo que parecería, y bien podría ofrecernos una especie de mediación entre los otros dos. Y entonces podría suceder también que lo que he estado describiendo no sea más que un caso extremo de inestabilidad conceptual en el sentido planteado por Pereda. A pesar de todo, será un caso privilegiado si ofrece, como lo he sostenido, una clave para la evaluación de la dialéctica —y por consiguiente del equilibrio que se puede alcanzar— entre las tres formas.

[Traducción de Christopher Follett]

BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G.E.M., 1979, “Under a Description”, *Noûs*, vol. 13, 1979, pp. 219–233; reimpreso en *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, vol. III: *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Basil Blackwell, Oxford, 1981 pp. 208–219.
- , 1963, *Intention*, 2a. ed, Basil Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Intención*, trad. Ana Isabel Stellino, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona/Instituto de Ciencias de la Educación, Barcelona, 1991.]
- Austin, J.L., 1946 (1979), “Other Minds”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 20, pp. 148–187; reimpreso en J.O. Urmson y G.J. War-

- nock (comps.), *Philosophical Papers*, 3a. ed., Oxford University Press, Oxford, pp. 76–116.
- Beckett, Samuel, 1958, *The Unnamable*, in *Three Novels: Molloy, Malone Dies, The Unnamable*, Grove Press, Nueva York. [Versión en castellano: *El innombrable*, trad. Rafael Santos Torroella, Lumen, Barcelona, 1970.]
- Clarke, Thompson, 1972, “The Legacy of Skepticism”, *The Journal of Philosophy*, vol. 69, pp. 754–769.
- Faria, Paulo, 2000, “Tirando o Corpo Fora”, *Filosofia Política, Nova Série*, vol. 6, pp. 12–26.
- Geach, Peter, 1968, *God and the Soul*, St. Augustine’s Press, South Bend, Indiana.
- Hacking, Ian, 1995, *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, Princeton.
- , 1986, “Making Up People”, en Thomas C. Heller et al. (comps.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford University Press, Stanford, pp. 222–236.
- Kripke, Saul A., 1972 (1980), *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *El nombrar y la necesidad*, 2a. ed., trad. Margarita M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1995.]
- McTaggart, John Ellis, 1921, *The Nature of Existence*, ed. C.D. Broad, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moore, G.E., 1925, “A Defence of Common Sense”, en J.H. Muirhead (comp.), *Contemporary British Philosophy, Second Series*; reimpresso en *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin, Londres, 1959, pp. 32–59.
- Moran, Richard, 2001, *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton.
- Russell, Bertrand, 1918–1919, “The Philosophy of Logical Atomism”, *The Monist*, vols. 28–29; reimpresso en R.C. Marsh (comp.), *Logic and Knowledge*, Routledge, Londres, 1956, pp. 177–281.
- , 1903 (1992), *The Principles of Mathematics*, Routledge, Londres. [Versión en castellano: *Los principios de la matemática*, 2a. ed., trad. Juan Carlos Grimberg, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.]
- Sartre, Jean-Paul, 1943, *L’Être et le néant*, Gallimard, París. [Versión en castellano: *El ser y la nada: ensayo de ontología y fenomenología*, trad. Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 2004.]
- Stich, Steven P., 1996, *Deconstructing the Mind*, Oxford University Press, Nueva York.
- Strawson, P.F., 1982, “Logical Form and Logical Constants”, en P.K. Sen (comp.), *Logical Form, Predication and Ontology, Jadavpur Studies in Philosophy*, 4, Macmillan India, Delhi; reimpresso en *Entity and Identity and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 142–161.
- Stroud, Barry, 1968, “Transcendental Arguments”, *Journal of Philosophy*, vol. 65, pp. 241–256.

- Thomson, Judith Jarvis, 1971, "The Time of a Killing", *Journal of Philosophy*, vol. 68, pp. 115–132.
- Wittgenstein, Ludwig, 1969, *On Certainty*, ed. G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright; trad. Denis Paul y G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford. [Versión en castellano: *Sobre la certeza*, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Gedisa, Barcelona, 1988.]

Recibido el 30 de abril de 2006; aceptado el 25 de mayo de 2006.