

La actitud contemplativa en la Filosofía Analítica (El filósofo analítico ante *El error de Descartes*, de Antonio Damasio)

JUAN JOSÉ ACERO*

Resumen: En *Filosofía y análisis del lenguaje* (1985) sostuve que, en un sentido estricto, la Filosofía Analítica cerró su ciclo hacia principios de los años sesenta. En la primera parte del presente trabajo corrijo esa afirmación distinguiendo entre dos tendencias dentro ese movimiento filosófico: la constructiva y la contemplativa. Para los exponentes de esta segunda actitud —Wittgenstein es el paradigma—, el progreso filosófico no consiste en elaborar productos (p. ej., teorías) cada vez más complejos, sino en aclarar sus bases conceptuales. En ausencia de esta labor no hay verdadera comprensión de los problemas que se aborden. Mi idea anterior puede reformularse ahora así: la inmensa mayoría de la filosofía analítica de los últimos cuarenta años es constructiva, no contemplativa. En su segunda parte ilustro esas ideas tomando como material que someter a aclaración conceptual algunas tesis que sobre las emociones ha expuesto Antonio Damasio en *El error de Descartes* (1996).

Palabras clave: Filosofía analítica, Wittgenstein, emoción, identidad mente-cuerpo.

Abstract: In *Filosofía y análisis del lenguaje* (1985) I put forward the thesis that, taken in its strict sense, 'Analytical philosophy' designates a contemporary philosophical trend that arrived at its end in the early sixties. In the first part of this chapter I try to fix this assertion by distinguishing between Constructive and Contemplative Analytical Philosophy. A contemplative analytical philosopher – and the later Wittgenstein was the classical model – has it that understanding and solving a philosophical problem is not a matter of building a more complex product, i.e. a more complex theory. It is a matter of reaching a clearer understanding of its conceptual basis. Falling short of such a conceptual insight, no true understanding is gained at all. My former thesis can now be stated in the following way: Contemporary Analytical Philosophy has become predominantly constructive for the last four decades. In the second part of this chapter I resort to Antonio Damasio's recent ideas on emotions, as unfolded in *Descartes's Error* (1996), to illustrate both the kind of misunderstandings Wittgenstein tried to clear up and the kind of strategy one should abide by in order to get rid of them.

Key words: Analytical Philosophy, Wittgenstein, emotion, mind-body identity.

Hace una década y media, en un libro en el que me había propuesto presentar una imagen de los principales hitos de la filosofía analítica, desde Frege hasta mediados del pasado siglo, sostuve que, cuando se toma en sentido estricto la expresión 'filosofía analítica', la corriente filosófica así denominada cerró su ciclo vital tiempo atrás (véase [1, págs. 20 y ss.]). Llegaba a esta conclusión partiendo de dos premisas. La primera decía que únicamente una forma de quehacer filosófico que cumpliera requisitos muy específicos merecía el calificativo de analítica. La segunda, que la mayo-

* **Dirección:** Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras B, Campus de Cartuja, 18011 GRANADA. E-mail: acero@uger.es

Autor de *Lenguaje y filosofía*, Barcelona: Ediciones Octaedro, 1993; y editor de *Filosofía del lenguaje: I. Semántica*, vol. 16 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid: Editorial Trotta, 1998.

ría de esos requisitos no se encuentran en la producción filosófica posterior a los años sesenta. Naturalmente, no negaba que hubiera excepciones a ese diagnóstico, sino que fueran significativas. El peso de mi argumento descansaba principalmente en las notas definitorias del llamado 'análisis filosófico'. Mi estrategia era hacerme fuerte en la idea de que para la filosofía analítica la resolución de un problema filosófico consiste, en una proporción sustancial, en el análisis del significado de una o más palabras con las que se formula alguna tesis o doctrina sometida a escrutinio; de forma alternativa, en la delimitación del contenido de uno o más conceptos de los implicados en su formulación.

¿Es correcto este diagnóstico? Vistas las cosas con algo más de perspectiva, he de afirmar que ni acerté de lleno ni tampoco erré del todo. De uno de mis errores quiero hacerme eco en esta ocasión. Me refiero al juicio de que para el filósofo analítico la filosofía no es un saber sustantivo, sino una *actividad*: la del análisis del lenguaje. Hablo de haber cometido un error, porque ponía bajo un mismo epígrafe, el de 'filosofía analítica', opciones cuyas diferencias he aprendido a valorar más tarde. Descubro mis cartas ahora al admitir que los criterios que utilizaba para circunscribir el ámbito de la filosofía analítica abarcaban autores y tendencias demasiado dispares, a los que embutía en un patrón excesivamente simple. Me propongo corregir ese traspiés ahora. Una mayoría amplia, casi abrumadora, de lo que pasa por filosofía analítica debería no seguir considerándose así por mis antiguos criterios. Pero no voy a empeñarme en defender este juicio a toda costa, pues legislar sobre el contenido de un rótulo no me parece que arroje luz sobre el caso. Más esclarecedor es señalar que ha habido, y que sigue habiendo, dos clases de filósofos analíticos, dos especies de filosofía analítica; y que una de ellas se ha impuesto a la otra desde hace ya muchos años. Al bando victorioso pertenecen casi sin excepción todos los filósofos analíticos que han destacado durante los últimos treinta o cuarenta años que merecen ser estudiados. Hempel, Chisholm, Sellars, Goodman, Quine, Davidson, Putnam, Kripke, Searle, Goldman, Dennett, Fodor, Dretske, Ruth Millikan, en los Estados Unidos; Ryle, Strawson, Grice, Dummett, Wiggins, Bernard Williams, Evans, Crispin Wright, McDowell, Peacocke, Blackburn, en el Reino Unido; David Armstrong, J. J. Smart, David Lewis y la constelación de excelentes filósofos australianos y neozelandeses a cuya producción se le sigue la pista habitualmente; o de filósofos nórdicos, como Føllesdal, Stenius, Hintikka, Tuomela o Niiniluoto. En su inmensa mayoría, éstos y muchos otros que merecerían ser destacados aquí por su nombre, y también varios de sus discípulos, forman el bando de lo que llamo los *constructores*. El grupo minoritario lo forman otros: los *contemplativos*. Es del bando contemplativo de la filosofía analítica, es decir, de sus enseñanzas, de lo que voy a ocuparme en este ensayo. En la primera parte, comenzaré refiriéndome a su filósofo insignia y explicaré después qué es lo que persigue un filósofo contemplativo, así como cuál es el género de confusiones y limitaciones a las que nos vemos abocados si renunciamos a lo que llamo contemplación. Además, trataré de la estrategia de Wittgenstein para evitarlas. En la segunda parte, expondré un ejemplo de una típica confusión filosófica; uno, por lo tanto, que no se corrige con más información sobre el mundo, sino revisando las bases conceptuales en que se apoya. Se trata de un ejemplo que serviría para reclamar la intervención de un filósofo analítico contemplativo; o mejor, de un filósofo que quiera poner en juego sus capacidades de análisis para reivindicar el valor de la contemplación.

Wittgenstein: filosofar no es construir, sino contemplar

El filósofo analítico contemplativo por excelencia fue Ludwig Wittgenstein. En 1930, en un momento en que era ya consciente de los flancos débiles de su primer proyecto filosófico, el que había tomado cuerpo en su *Tractatus logico-philosophicus*, escribió la siguiente anotación:

[...] Nuestra civilización se caracteriza por la palabra «progreso». [...] Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aún la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí.

No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles.

Así pues, mi fin es distinto al del científico y mi manera de pensar diverge de la suya ([23, pág. 40]).

La actitud que este texto pone tan claramente de manifiesto no varió para nada a lo largo de toda su trayectoria filosófica. La tarea del filósofo no es para Wittgenstein la de erigir un sistema de supuestas verdades o principios. Su actividad, la del análisis, no se propone como meta ningún género de *construcción* intelectual, ningún producto del que parcial o totalmente pueda decirse que supone, o que quiere suponer, un progreso o avance en la obtención de verdades. Por ello, Wittgenstein insistió en que la filosofía, tal y como él la concebía, había de distinguirse nítidamente de la ciencia. La idea misma de una filosofía científica marcaba una dirección para el análisis que él rechazaba. Ese rechazo se aplicaría por igual a las dos formas principales de entender en qué podría consistir ese proyecto. De una parte, a la sugerencia de que el filósofo podría trabajar codo con codo junto al científico, el pensador social, moral o artístico, contribuyendo a la discusión de sus propuestas o tomando él o ella misma la iniciativa de hacerlas. De otra, a la vía que predica la autonomía total y exclusiva del científico, pero que encuentra su propio espacio de maniobra en la tarea de elucidación de los conceptos de las teorías científicas y en la articulación formal de éstas. La práctica totalidad de los filósofos cuyos nombres se incluyen en la relación de más arriba son, por lo que alcanzo a entender, filósofos analíticos que reparten su labor entre ambas formas de entender el análisis filosófico, aunque haya claras diferencias entre cuánto de su labor pertenecería a una y cuánto a la otra.

Wittgenstein no comulgaría con ninguna de estas dos maneras de entender el análisis filosófico. Wittgenstein era lo que he llamado un filósofo *contemplativo*, un filósofo *analítico* contemplativo. Como filósofo analítico, entendía que su labor consistía en resolver los problemas logrando una comprensión más acabada de los significados de las palabras (o de los contenidos de los conceptos); y entendía, así mismo, que ese logro se llevaba a cabo «reconduc[iendo] las palabras de su empleo metafísico a su empleo ordinario» [20, § 116b]. En consecuencia, su finalidad no era la de construir ningún sistema de verdades o de conceptos. Su objetivo era entender, comprender. La claridad no era un medio; la claridad era *el fin*. «[L]a claridad a la que aspiramos» —aseguró— «es en verdad *completa*» ([20, § 133b]). Este objetivo, que evita conscientemente la construcción sistemática como respuesta a un problema, es lo que le distingue de la mayoría de los filósofos de su generación y de las generaciones posteriores. La pauta que encontramos una y otra vez en los filósofos analíticos más destacados de la generación actual y de la precedente —es decir, las que abarcan la segunda mitad del siglo recién clausurado— es la de la elaboración consciente de «producto[s] cada vez más complicado[s]». Sus maestros, los filósofos analíticos que podríamos calificar de clásicos, si excluimos a Wittgenstein de la lista: Frege, Russell, Ayer, Schlick, Reichenbach o Carnap, tenían en muchos casos este mismo objetivo. Aquel a quien resulten familiares las obras de Quine, Davidson, Putnam, Dummett o Lewis apreciará no sólo la continuidad con los filósofos analíticos clásicos, sino también la considerable diferencia que hoy nos separa de ellos. Wittgenstein, entiendo, consideraría que en todos estos casos se toman rutas que nos alejan de la comprensión auténti-

ca. Su convicción más profunda era que la comprensión —con una palabra favorita de los filósofos: el entendimiento— no se obtiene levantando un edificio de principios y verdades. No se alcanza a entender mejor los problemas, a tener una visión más profunda de ellos, edificando un nuevo piso sobre los ya existentes. Un filósofo contemplativo no se pliega a negociar este extremo. Es cierto que se puede tener una actitud contemplativa en un mayor o menor grado. Ryle era mucho más contemplativo que Carnap, al que consideraba un filósofo superficial; Strawson es un filósofo contemplativo paradigmático en muchos aspectos cuando se lo compara con uno de sus grandes interlocutores filosóficos: Quine; Von Wright con Hempel, e igualmente McDowell quedaría alineado en el bando contemplativo al compararle con Crispin Wright, Burge o Fodor. Lo que hace de Wittgenstein una figura tan singular fue haber hecho muy pocas concesiones a las querencias del constructivismo. Sospecho que ninguna a partir de 1930. Aunque no en su misma medida, otros filósofos que se han reconocido después discípulos de Wittgenstein o fuertemente influidos por su pensamiento se han movido en órbitas razonablemente próximas a la de éste¹.

La imagen que del bando contemplativo de la filosofía analítica se difunde estos días viene reflejada en un espejo deforme. A la actitud contemplativa se la considera, si no culpable, sí responsable de *quietismo*. Y 'quietismo', en la línea de la segunda acepción del *Diccionario* de la R.A.E., denota una actitud contemplativa, eso sí, pero pasiva e indiferente hacia cualquier tesis filosófica; muy especialmente, hacia cualquier compromiso metafísico. El quietista sería el filósofo que elude entrar en ciertos debates filosóficos, particularmente en aquellos que oponen alguna forma de realismo a sus alternativas antirrealistas a propósito de cualquier área sobre la que quepa alguna forma de compromiso ontológico. Un ejemplo clásico de este debate, procedente del ámbito de la filosofía moral, es el de si las máximas morales son válidas por responder a hechos objetivos relativos a lo que es moralmente correcto o incorrecto; o bien si estas máximas son, como decía John Mackie, invenciones. Un segundo ejemplo de confrontación permite ilustrar un debate reiterado dentro de la filosofía de la matemática, a saber: si el de la verdad de una proposición matemática se debe a su correspondencia con los hechos *sui generis* que el matemático trataría de descubrir, al margen de que seamos capaces de reconocer su verdad; o bien, por el contrario, si resulta ser precisamente esta capacidad la que justifica los métodos de demostración que empleemos y con ello lo que significa hablar de verdades matemáticas. Si estas pocas palabras bastan para presentar el quietismo, entonces Wittgenstein *definitivamente* no fue un quietista². No porque Wittgenstein eludiera tomar partido en *estas* confrontaciones, lo cual es cierto que sucedió a menudo. No es un quietista, simplemente, porque no eludió entrar en *otras* confrontaciones, tan filosóficas como aquéllas. El que rechace, por poner un ejemplo, que haya una esencia del lenguaje, como hizo Wittgenstein, ni se pone del lado del que piensa que la esencia del lenguaje es la de representar la realidad, ni tampoco se pone del lado del que piensa que su esencia es la de exteriorizar nuestros estados mentales internos. La impugnación de ambas posiciones conlleva una suerte de neutralismo *entre ellas*, pero no de un neutralismo *tout court*³. En conclusión, no creo cortar un pelo en dos, si recomiendo que

-
- 1 Para una reciente visión de la influencia de Wittgenstein sobre la filosofía inglesa y americana, véase [12, caps. 6 y ss.]. La revista *Philosophical Investigations* puede considerarse un órgano de expresión de muchos de los filósofos analíticos contemplativos del momento actual.
 - 2 Este es un diagnóstico sorprendentemente extendido del que hay incuestionable eco, por ejemplo, en la voz 'quietismo' en [4]. Véase también, del mismo autor, [3, pág. 146] y [5]; y también la respuesta de C. Wright en [24]. Una crítica de largo alcance del quietismo se encuentra en [25]. Manuel de Pinedo me sugiere que el final del *Tractatus* responde a una actitud quietista ante los problemas de que se ocupa la filosofía. Esta consideración merece ser tomada en serio.
 - 3 Blackburn caracteriza el quietismo de Wittgenstein como *quietismo disolutor* ('*dismissive quietism*') en [3, pág. 146].

se distinga al filósofo quietista, que no quiere entrar en ciertos debates filosóficos, del contemplativo, que recomienda, antes que nada, aclarar las coordenadas conceptuales que delimitan las posiciones enfrentadas en un debate filosófico.

La réplica que se daría a la sugerencia que acabo de hacer es que, al menos por lo que hace al caso de Wittgenstein, su quietismo se evidenciaría en el hecho de que él mismo renunció a sostener tesis filosófica alguna. No por nada, opinaría el crítico, afirmó que «los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*» ([20, § 133b]); y que la desaparición completa era el *criterio final* de que la claridad completa había sido lograda. Sin embargo, a diferencia de otros lectores de Wittgenstein, a mí no me parece que este argumento sea concluyente. En la misma observación en que hallamos las supuestas premisas del argumento que llevaría a no distinguir al filósofo contemplativo del quietista, Wittgenstein admite que hay descubrimientos reales en filosofía:

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.—Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión ([20, § 133c]).

Así que, interpreto, hay descubrimientos reales en filosofía. Cuando hacemos uno de ellos, entonces se hace palmario lo fútil de seguir avivando el debate a propósito del problema que sea; y esa demostración reivindica la tarea filosófica misma por poner de manifiesto que el enfrentamiento estaba viciado. Que deba haber descanso en filosofía está muy lejos de significar que su descanso sea eterno; es decir, que deba enterrársela. No creo que ambas cosas fueran la misma para Wittgenstein⁴.

Lo que cabría esperar ahora de mí es que ilustrara con ejemplos la tesis de que Wittgenstein hizo descubrimientos filosóficos reales y que no se limitó a segar la hierba debajo de los pies de los filósofos incautos (incluido su primer ego). La parte de las *Investigaciones filosóficas* que habitualmente se considera que contiene las aportaciones sustanciales de esta obra, la que se ocupa de la naturaleza de entendimiento, de las reglas y de su seguimiento, podría citarse ahora. Y cabría decir otro tanto de varias otras que siguen o anteceden a esta a la que he aludido, obras publicadas póstumamente que tratan de una muy amplia gama de problemas de filosofía de la matemática, del conocimiento o de la vida mental. Sin embargo, no encaminaré mis pasos por esta ruta, ya que ello me alejaría de mi objetivo. En lugar de ello, quiero seguir insistiendo en el *desideratum* de la claridad completa. Y voy a comenzar recordando palabras que cité más arriba: «No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles». Las bases de las construcciones posibles, ésa es la cuestión. ¿De qué hablaba Wittgenstein al referirse a semejantes bases? La respuesta que yo doy se desdobra en dos pasos. El segundo, cuando se lo enuncia, parece mucho más fácil de comprender. Pero esta impresión es en parte engañosa. Su contenido emerge tras haber asimilado otra lección que uno extrae del primero; y esta lección ya no es tan popular en las exposiciones de Wittgenstein. Comienzo por ella.

Lo que le interesó a Wittgenstein como filósofo contemplativo son las bases de las construcciones posibles. Esto significa que el escrutinio de la posibilidad es esencial al análisis filosófico. Sin detenerse a analizar los espacios de posibilidades, entendió, no cabe determinar los límites de aplicación de un concepto; o lo que es lo mismo, no cabe entender cabalmente el significado, el uso, de

4 Sin embargo, no estaría tan dispuesto a decir lo mismo de otros filósofos que se reconocieron deudores del pensamiento de Wittgenstein y, por tanto, susceptibles de ser incluidos en el bando de los filósofos contemplativos. John Wisdom es un ejemplo de esto que digo. Véase [19].

las palabras. En efecto, no captamos apropiadamente el contenido de un concepto, si no comprendemos no sólo cómo se lo aplica realmente en situaciones de hecho, tanto las que son comunes como las que se darían raramente, sino también cómo afecta al concepto un cambio en las circunstancias o en las formas de vida en que podría aplicarse. A este respecto, resulta especialmente importante hacerse una idea clara de cómo afectan al contenido de un concepto cambios de esta índole. Y lo es también la reflexión acerca de qué queda del concepto cuando esos cambios son muy acusados; cuando las formas de vida que tomaríamos como puntos de referencia fuesen muy distintas de las nuestras. Y esto que digo de los conceptos valdría también de las palabras y de su uso, es decir, de su significado. ¿Cómo repercute en el uso de una palabra o expresión una variación en las circunstancias de uso? ¿Deja inalterado su significado o, por el contrario, lo modifica (más o menos) sustancialmente? La lección que podemos extraer de la obra de Wittgenstein es que estamos muy lejos de comprender los conceptos con los que pensamos o los significados de las palabras con que expresamos nuestros pensamientos, si nos limitamos a tener un ojo puesto en un concepto o en una palabra y el otro en las circunstancias efectivas de aplicación o uso. Las oscuridades en que incurre nuestro pensamiento, las que desdibujan nuestro discurso, no se disipan todas con una perspectiva tan, podríamos decir, unidimensional.

Esta lectura de páginas clásicas de Wittgenstein, de las *Investigaciones filosóficas* en particular, sonará discordante a algunos oídos. Mi defensa es que a Wittgenstein se le lee mal. (No tanto los especialistas, claro.) El lector no prevenido busca en sus textos afirmaciones de alcance general, algo que trace los rasgos de su filosofía, pero pasa por alto los centenares de observaciones en las que, una y otra vez, esas exploraciones se introducen y comentan. Es decir, se pasa por alto lo que *hace* de hecho. Sin embargo, hay en esta obra un pasaje famoso en el que descubre sus cartas con toda nitidez. Es éste:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras.— A nuestra gramática le falta visión sinóptica.— La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en «ver conexiones». De ahí la importancia de encontrar e inventar *casos intermedios* ([20 § 122^a]).

La idea reaparece en otros lugares de su obra. Así, en sus *Aforismos* leemos:

Nada es más importante que la formación de conceptos ficticios, que nos enseñarán a entender los nuestros [23, pág. 138]).

Los casos intermedios son justamente incursiones dentro de las lindes de la posibilidad o de la ficción. Ahora bien, como Wittgenstein no avisa nunca al lector de cuándo se embarca en una de ellas —escribiendo, por ejemplo, algo como: «Lo que sigue es un caso intermedio»—, sospecho que la recomendación de buscar conexiones, para lograr así una visión sinóptica, queda para muchos en una fórmula apenas tangible. Por otra parte, en cambio, la búsqueda y estudio de casos intermedios no es sino la búsqueda y estudio de juegos de lenguaje que podrían no encontrarse entre las prácticas lingüísticas (y conceptuales) familiares de una comunidad lingüística y cultural. Pues lo que hay de valioso en ellos no es que los hallemos en un inventario de los usos lingüísticos y en los hábitos de pensamiento efectivos, sino que cumplan su cometido como puntos de referencia. «Los juegos de lenguaje» —remarcó— «están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje *por vía de semejanza y desemejanza*». ([20, § 130]). Y si

han de ser objeto de comparación, ¿por qué deberíamos limitarnos a hacer comparaciones con casos familiares e incluso con casos entresacados de la vida real?

Permítaseme ilustrar esto con un único ejemplo, procedente de las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, que versa sobre la noción de cálculo. Entre los objetivos de la terapia que Wittgenstein aplicó a diversos problemas de filosofía de la matemática, un lugar no menor le correspondió a la doctrina de que el cálculo —cualquier clase de cálculo— cumple sus cometidos porque tiene fundamentos objetivos. Ello vale de los cálculos precisos para construir una casa, para repartir nueces entre un grupo de personas o para vender madera apilada en troncos de diverso grosor y longitud. Una tentación que puede surgir a este respecto es pensar que las técnicas de calcular cumplen su objetivo por responder a la naturaleza misma de los hechos del caso. De otra forma, que los sistemas de cálculo no son sino una forma depurada de codificar procedimientos de obtención de *verdades* a partir de *otras* verdades; y que, debido a ello, esos sistemas responden de algún modo a, y quedan validados por, la naturaleza objetiva del mundo. Wittgenstein puso en tela de juicio esta concepción del cálculo, subrayando más bien su dependencia de las necesidades, intereses y otros rasgos peculiares de las formas de vida del ser humano. El famoso, aunque ciertamente extremo, caso intermedio de los extraños vendedores de madera a los que alude en [21, Parte I] resulta característico del modo de proceder de Wittgenstein para oponerse a esa doctrina. El aspecto importante, y difícil, de su argumento estriba en la consideración de que no hay un concepto de cálculo que garantice que 'más madera' o 'menos madera' tengan *el* significado correcto:

Muy bien; pero ¿y si apilaran los troncos en montones de peso arbitrario y cambiante y la vendieran [la madera] a un peso proporcional al área cubierta por los montones?

¿Y si se disculparan diciendo estas palabras: «Por supuesto: si compra más troncos debe pagar más?»

¿Cómo podría mostrarles —debería yo decir— que realmente no se compra más madera si compras un montón que cubre un área mayor? —Por ejemplo, habría de tomar un montón que ellos consideraran pequeño y, esparciendo los troncos, convertirlo en uno 'grande'. Esto *podría* convencerles— pero quizás dirían: «Sí; ahora hay mucha madera y cuesta más» —y esto sería el fin de la discusión.— Es de suponer que en este caso habríamos de decir que ellos no querían decir lo mismo que nosotros con 'mucha madera' y 'poca madera'; y que su sistema de pago no sería como el nuestro.

En el prefacio a los *Grundgesetze der Arithmetik* dice Frege: «... aquí tenemos un tipo de locura desconocido»— pero él no dice nunca en qué consiste [este tipo de locura] ([21, I, §§ 149, 150, 152]).

Frege hubiera dicho de esos vendedores de madera que padecían algún género de locura. No así Wittgenstein. No hay para éste un criterio objetivo de lo que es calcular que sea independientemente de otros factores. Los cálculos dan resultados correctos o incorrectos sólo después de que otros acuerdos, implícitos o explícitos, han sido adoptados y están haciendo su trabajo. No comprendemos bien *por qué* alguien tiene un cierto concepto de cálculo hasta que no vemos la relación entre ese concepto y estos acuerdos. Y si esta relación la pasamos por alto, sólo comprendemos *que* calculan o que no calculan como lo hacemos nosotros⁵.

5 «Sí, comprendo que esta proposición se sigue de esa.» —¿Comprendo *por qué* se sigue o sólo comprendo *que* se sigue? ([21, § 145]).

Un único ejemplo, dije⁶. Pero habría de ser suficiente para admitir que esta manera de concebir la tarea filosófica dista mucho de describirse de una manera apropiada diciendo que consiste en análisis del lenguaje. El examen de las bases de las construcciones posibles —lo diré así, aunque parezca una ingenuidad por mi parte— es *muy* difícil. Una estrechísima familiaridad con los usos de las palabras, del género de la que Austin recomendaba como primer paso de la reflexión filosófica, no garantiza para nada el éxito de la empresa wittgensteiniana. No es ni siquiera una condición necesaria de él. Uno puede ser muy bueno en esto y malo, o simplemente mediano, en lo otro. La consulta del diccionario, por completo que éste pueda ser, no ayuda al hallazgo de casos intermedios pertinentes y fructíferos. Así que nada ayuda afirmar que Wittgenstein concebía la filosofía como una empresa que avanza al recordársenos los usos de las palabras, puesto que llegar a ser conscientes de ellos no asegura que estemos en posesión de una visión sinóptica suya. El concepto mismo de *uso* precisa de una elucidación mucho más sutil⁷. No es, diríamos, la noción central de alguna suerte de teoría *empírica* del lenguaje (o de algún aspecto suyo). Una visión sinóptica del uso de una expresión no es algo, como he dicho ya, que quede a nuestro alcance comprobando cómo la empleamos nosotros y otros usuarios del lenguaje. Por ello, la asimilación de Wittgenstein, quizás como el precedente más destacado, al surgimiento de la disciplina de la Pragmática lingüística y su filiación a la nómina de filósofos y científicos ilustres que han desbrozado el terreno a esta floreciente y ya consolidada disciplina (como Austin., Searle, Grice, Sperber y Wilson, etc.) es un error tan común como grave.

La segunda lección contenida en la máxima de que la filosofía no es una tarea de construcción, sino de examen de sus bases posibles es mucho más fácil de enunciar. Es ésta: que la filosofía ni es ciencia ni puede ser ciencia. En el *Tractatus* escribió que la palabra 'filosofía' debe significar algo que está por encima o por debajo de la ciencia, pero nunca a su lado ([22, § 4.111b]). Y reiteró más tarde, en las *Investigaciones filosóficas*, que «se podría llamar también 'filosofía' a lo que es posible *antes* de todos los nuevos descubrimientos e invenciones ([20, § 126b]). Ese 'antes' significa,

-
- 6 Una posible reacción ante este caso intermedio es rechazarlo aduciendo que no habría forma de saber que esa extraña gente empleaba la expresión 'más madera' de la curiosa manera que Wittgenstein nos invita a imaginar. Según esa perspectiva, el de Wittgenstein sería un caso de culturas inconmensurables entre las cuales, por principio, sería imposible crear canales de traducción. Un sistema conceptual tan ajeno no podemos reconocerlo como *otro* sistema conceptual. Este juicio me parece que lleva las cosas a una situación extrema. Creo que hay un sentido de 'entender' en que diríamos que entendemos al que asegura participar en ceremonias religiosas en que el pan y el vino se convierten en cuerpo y sangre de una persona. Lo entendemos, por ejemplo, hasta el punto en que podríamos traducir sus palabras al francés o al inglés. Por lo tanto, el caso intermedio de Wittgenstein ilustra la posibilidad de una variante *local* de nuestro sistema conceptual.
- 7 Véase [2, pág. 177]. He de decir, sin embargo, que Austin define su concepción del análisis filosófico como *fenomenología lingüística*, rótulo con el que designa esa investigación consistente en examinar «qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones» ([2, págs. 174 y s.]); un examen que no se limita a considerar las palabras, sino también «las realidades [...] para hablar de las cuales usamos las palabras.» Esto, la idea de una fenomenología lingüística, sugiere la existencia de alguna afinidad entre Austin y Wittgenstein. Sobre esta afinidad, véase [12, págs. 172 y s.]. Más que de Austin, Wittgenstein está muy próximo a responder al *desideratum* que Paul Grice enunciaba con estas palabras: «Más aún, pienso que los filósofos abrían de ocuparse de otras cuestiones además de las del análisis conceptual. Por mencionar un ejemplo, un filósofo que hubiera tomado una decisión acerca de cómo se usa una expresión, o una familia de expresiones, podría muy bien desear (y a menudo *debería* desear) proseguir con preguntas como «¿Por qué usamos estas expresiones de esta manera, en lugar de hacerlo de esa otra?» o bien «¿Podría haber una lengua en la cual no hubiera expresiones que se usaran de este modo (p. ej., ¿Podría haber una lengua en la cual no hubiera términos singulares?)» [9, pág. 179]. Al lector no se le pasará por alto cuánto suenan estas palabras a lo dicho a propósito de la extraña tribu del caso intermedio comentado más arriba. Sin embargo, en sus enseñanzas específicas Grice es considerado una alternativa seria a Wittgenstein. Véase [12, págs. 248 y ss.].

entiendo yo, el examen conceptual de los recursos que se ponen en juego en la obtención de tales descubrimientos e invenciones, un examen del género que he descrito antes. Tiene que ser así. Puesto que, según Wittgenstein, es cometido de la filosofía el escrutinio de esos espacios de posibilidades en que los conceptos y las palabras poseen un contenido o un uso, la filosofía no se ocupa de decirnos cómo es el mundo, ni tampoco de contribuir a este fin.

El filósofo contemplativo se topa con Damasio

Yo he visto cosas que vosotros no creeríais: atacar naves en llamas más allá de Orión; he visto rayos D brillar en la puerta de la oscuridad, más allá de Tanhausen. Todos estos momentos se perderán en el tiempo como lágrimas en la lluvia (*Blade Runner*).

Para el filósofo contemplativo, la observación que acabo de hacer es todo excepto marginal. De hecho, lo que para Wittgenstein sería la principal confusión filosófica —la convicción que durante la mitad del siglo precedente ha inclinado la balanza de la filosofía analítica hacia postulados contrarios a los del bando contemplativo—, es justamente entender el análisis filosófico como parte de la empresa científica. Ahora bien, en este error se incurre de varias formas. Una de ellas, que Wittgenstein exploró repetidamente, es la que parte del principio de que toda explicación es explicación por causas de la clase que los filósofos han llamado eficientes. Dicho sin rodeos: que no hay más forma de explicación que la que suministra la ciencia natural. Wittgenstein opuso a ello la propuesta alternativa de que una explicación, especialmente en el terreno de la comprensión de la naturaleza de los estados mentales y de la acción intencional, se logra aduciendo *razones*, no identificando causas (eficientes); proporcionando *justificaciones*, no señalando los mecanismos implicados. Una razón (o una familia de razones) arroja luz sobre la finalidad del caso, sobre la red de creencias, deseos o intenciones, sobre los antecedentes y el entorno en que emerge el episodio mental o en que se produce la acción. En sentido estricto, una explicación causal de la especie indicada responde a las exigencias de un juego de lenguaje bien diferente de una explicación por razones. (Véase [20. §§ 475-490; 11, I, págs. 55 y ss.])

A muchos lectores no les extrañará para nada, entonces, el diagnóstico de que una parte muy significativa, si no la parte del león, de la filosofía analítica de la segunda mitad del siglo XX ha elegido precisamente esta avenida de la actitud constructiva: la que ignora la supuesta diferencia entre razones y causas⁸. Las filosofías afines en una u otra medida al naturalismo, sea en metafísica sea en epistemología, sea en filosofía del lenguaje, filosofía de la mente e incluso filosofía moral, encajan en este patrón. Por lo tanto, si bien no es el presente un momento álgido para la filosofía analítica contemplativa, no se da esta circunstancia por falta de material al que aplicarse. Justamente sucede lo contrario. Donde prima el objetivo de avanzar en la construcción de sistemas de explicaciones causales, la reflexión sobre sus bases conceptuales queda rezagada. Así, aunque no toda la filosofía tiene por qué hacer suyo este objetivo, su vigencia está fuera de discusión. Para un filósofo-

8. Así, el platillo de la balanza en donde se coloca a Donald Davidson, un filósofo al que yo considero constructivo, pesa mucho más que el que sostiene a Elisabeth Anscombe, una conocida discípula de Wittgenstein. Con esto no quiero decir que Davidson pase por alto la diferencia entre explicar aduciendo razones y explicar aduciendo causas, sino que hace de la identificación de razones y causas un principio central de su filosofía.

fo analítico de la variante contemplativa, un mejor conocimiento de mecanismos causales, por valioso que sea, no significa forzosamente un avance paralelo en la comprensión de las bases de esas construcciones causales, en el género de claridad que propugnaban Wittgenstein y otros filósofos. Es muy fácil comprobar el predicamento de que goza esta presunción en nuestros días. Para mostrar no sólo que esto es así, sino también la vigencia de las recomendaciones del bando contemplativo, dedicaré el resto de estas páginas a examinar algunas opiniones vertidas en una valiosa y popular obra reciente de Antonio Damasio, *El error de Descartes*. Algunas de sus afirmaciones sobre emociones, sentimientos y rasgos del carácter ilustran bien las oscuridades a las que se ve uno abocado cuando se juzgan obsoletas algunas lecciones de la filosofía de la primera mitad del siglo precedente.

La obra de Damasio a la que me he referido y de la que entresacaré los materiales de la discusión que ahora voy a iniciar quiere reivindicar la opinión de que «tal vez la razón no sea tan pura como la mayoría de nosotros pensamos o deseáramos que fuera, que puede que las emociones y los sentimientos no sean en absoluto intrusos en el bastión de la razón: pueden hallarse enmallados en sus redes, para lo peor y también para lo mejor» ([7, 10]). Abundando en esto segundo, Damasio sugiere, primero, y argumenta con prolijidad de detalle, después, «que determinados aspectos del proceso de la emoción y del sentimiento son indispensables para la racionalidad. En el mejor de los casos, los sentimientos nos encaminan en la dirección adecuada, nos llevan al lugar apropiado en un espacio de toma de decisiones, donde podemos dar un buen uso a los instrumentos de la lógica» ([7, pág. 10]). Mi juicio sobre la empresa de Damasio y sobre su logro final es positivo. Mis reservas vienen del lado de la claridad de algunos de sus juicios. Y eso que Damasio es un autor cauto, que anda con pies de plomo al exponer sus conclusiones, sospecho que porque une a su condición de imaginativo y experto neurocientífico la de lector de filosofía. Es esa cautela lo que le lleva repetidas veces a dejar claro que sus propuestas acerca de la naturaleza de las emociones y los sentimientos, o del yo, están muy lejos de ser reduccionistas. En particular, no se le escapa a Damasio la significación social y cultural de unas y otros. Por ello, aclara: «No estoy intentando reducir los fenómenos sociales a fenómenos biológicos, sino más bien exponer la poderosa conexión entre ellos» ([7, pág. 122]). ¿Qué es, entonces, lo que hay de oscuro —y, por tanto, de insatisfactorio— en las propuestas de Damasio? Si su error fuese científico, no sería yo la persona apropiada para señalarlo. El error que quiero discutir es típico del género de confusión filosófica que trata de combatir el filósofo analítico contemplativo. Me hice eco, más arriba, de la opinión de Wittgenstein de que un problema filosófico tiene muchas veces como síntoma una confrontación entre tesis o doctrinas a la que uno no ve salida. La solución del problema, el descubrimiento que nos hace dejar de filosofar, consiste en ese hallazgo que pone fin a semejante confrontación. Pues bien, es precisamente esta situación la que yo encuentro en la obra de Damasio. En su caso, un cuerno del dilema en el que se ve atrapado resulta manifiesto. Es la doctrina de que «si no hay cuerpo, no hay mente» ([7, 208]). Su alcance no es fácil de determinar, pues esta fórmula, pese a su apariencia, es menos restrictiva de lo que parece. Ahora bien, el dualismo de mente y cuerpo a la que una doctrina cerraría el paso se traduce en la exigencia de que lo que confiere su identidad a nuestros estados y procesos mentales es la identidad de los estados y procesos de un homúnculo que dirigiría nuestra vida psíquica desde nuestro interior. En lo que es un argumento clásico desde Ryle, Damasio deja claro que no ésta la posición hacia la que se inclina:

No ayuda en nada invocar a un homúnculo que ve, piensa o hace cualquier otra cosa en nuestro cerebro, porque la pregunta natural es si el cerebro de dicho homúnculo tiene, así mismo,

a una personilla que ve y piensa, y así hasta el infinito. Esta explicación particular, que plantea el problema de la retrogresión infinita, no es ninguna explicación en absoluto ([7, 211]).

Esta declaración de principios, que juzga como anatema la idea del homúnculo en el cerebro, cuadra nítidamente con la doble afirmación de que «la mente surge de la actividad de circuitos neuronales» ([7, 210]) y de que muchos de esos circuitos han sido moldeados por las fuerzas de la selección natural. La conjunción de las dos dibuja una imagen de lo mental que satisfaría las exigencias de la filosofía materialista. Contra lo que podríamos esperar de los compromisos aparentemente adquiridos, Damasio corrige su posición, o cree necesario añadir precisiones a esta última formulación, moviéndose hacia lo que es el otro cuerno de su dilema: el que le empuja a señalar: «No estoy diciendo que la mente está en el cuerpo» ([7, 210]). El enunciado que mejor representa su punto de vista a este respecto es el que dice que el cuerpo contribuye al cerebro con algo más que el soporte vital y los efectos moduladores; a saber, contribuye —escribe— «con un *contenido* que es una parte fundamental de la identidad de los estados y procesos de la mente» ([7, 210]). Así que la dificultad del caso sigue sin resolverse: ¿Qué tiene que ver el cerebro con la mente? Si la mente no está en el cuerpo, ¿cómo puede éste contribuir a aquélla dotándole de contenidos? Damasio ha quedado apresado en un dilema del que no es fácil escabullirse. ¿Cómo puede la mente no estar en el cuerpo y, no obstante, surgir de la actividad de circuitos neuronales? Estas y otras dificultades no se resuelven con más investigación neurobiológica, sino con unas bases conceptuales más claras. Podríamos seguir añadiendo nuevos hechos a los ya conocidos y no gozar de una posición más ventajosa por ello.

Lo acuciante de la dificultad queda más patente si en lugar de quedarnos en las formulaciones generales a propósito de la mente, el cerebro y resto del cuerpo descendemos hasta sus propuestas sobre la naturaleza de las emociones. En este terreno, más acotado que el anterior, el dilema en el que dije que quedaba atrapado Damasio tiene tonalidades considerablemente más escandalosas. Así, cuando nos dice qué es una emoción, escribe cosas como la siguiente:

Veo la esencia de la emoción como el conjunto de cambios en el estado corporal que son inducidos en multitud de órganos por los terminales de las neuronas, bajo el control de un sistema cerebral dedicado, que está respondiendo al contenido de pensamientos en relación a una entidad o acontecimiento determinado ([7, pág. 135]).

Este juicio acerca de la *esencia* de las emociones no puede ser más claro. Las emociones, es decir, los episodios emocionales, son cambios causados en diversos órganos corporales por procesos desencadenados en el sistema nervioso y que están bajo el control de subsistemas suyos especializados en ese cometido. (Damasio sugiere que estos sistemas se localizan en la amígdala, el cíngulo anterior y la corteza prefrontal.) A un filósofo que recomendara el enganche a la bandera de la teoría de la identidad de la mente y el cuerpo la propuesta de Damasio debería resultarle atractiva. Sin embargo, es obvio, y a él también se lo parece, que pretender haber desvelado la naturaleza de la emoción con una propuesta así es pretender demasiado. De hecho, casi inmediatamente a continuación de las palabras que acabo de citar, Damasio añade, con su característica cautela, que «hay más cosas en la emoción que su esencia». El comentario es desconcertante. Si hay más cosas que la esencia, ¿es que no son esenciales, sino marginales, prescindibles? Y si son prescindibles, ¿por qué habríamos de precavernos de esa manera frente a posibles objeciones? Tomamos medidas precautorias, porque las objeciones están señalando realmente un flanco débil;

y esto, a su vez, significa que Damasio no habría dado, después de todo, con la esencia tras la cual andaba —en este caso, de las emociones—. Así que no estaríamos mucho mejor que al principio. Y no lo estamos, pues esas otras cosas que no pertenecen al meollo de la emoción son verdaderamente importantes. De una parte, el complejo mecanismo neuronal de la emoción, dice Damasio, hunde sus raíces en la regulación biológica. De otra parte —los claroscuros comienzan a acentuarse—, el mecanismo se hace racional por relación a las normas sociales. Querer sostener que las emociones son modificaciones del organismo es querer nadar; y querer defender también que el mecanismo que controla esas modificaciones «se ha acomodado, por educación, a las normas de la racionalidad de la cultura» ([7, pág. 188]) es, además, querer guardar la ropa. Uno puede hacer ambas cosas por separado, pero (casi) nunca al mismo tiempo. Lo misterioso del envite es cómo puede devenir ese mecanismo un «fundamento indispensable para la racionalidad», como sostiene Damasio. Desde los tiempos de Descartes, el problema filosófico no ha sido el de encontrar la forma correcta de negar esto, sino el de comprender cómo la materia puede ser inteligente. El enunciado de que un mecanismo neuronal es racional es precisamente lo que no entendemos. Aceptarlo es saltar de una categoría a otra totalmente distinta; y para un salto de este género no hay justificación.

La tensión recíproca entre ambos compromisos emerge en *El error de Descartes* en diversos momentos. Son tan significativos que tengo que referirme a ellos para ilustrar, esta vez con un ejemplo que está alejado medio siglo de los diagnósticos de Wittgenstein, la visión contemplativa del análisis filosófico que tenía este autor. El más explícito se presenta en un pasaje sobre el altruismo cuyo momento esencial se alcanza con la pregunta de si existe el altruismo verdadero: si entre las causas que hacen posible que algunas personas sean honestas y generosas⁹, las hay de índole neurofisiológica. El problema al que Damasio se ve abocado por las fuerzas opuestas a las que se sujeta es que no existe el altruismo verdadero si el altruismo es, por una parte, un sentimiento, o un rasgo del carácter, y si la explicación de éste, por otro, ha de hacerse obligatoriamente remitiéndose a mecanismos neurofisiológicos. Pues, efectivamente, la invocación de estas causas parece restarle al sentimiento, o al rasgo del carácter, su dimensión justamente de *sentimiento* o de *rasgo de carácter*. Así que la dificultad es la de hallar una vía que le permita a Damasio justificar que aunque el altruismo sea *eso*, no por ello deja de ser *verdadero* altruismo:

Si existen razones neurofisiológicas y educativas que hacen posible que algunas personas sean honestas y generosas, así sea. De ahí no se sigue que su honestidad y sus sacrificios sean un ápice menos meritorios. Además, comprender los mecanismos neurobiológicos que hay detrás de algunos aspectos de la cognición y del comportamiento no disminuye el valor, la belleza o la dignidad de la cognición o del comportamiento ([7, págs. 168 y s.]). (El otro pasaje en que se hace totalmente perceptible las tensiones a las que se halla sujeta la posición de Damasio es [7, págs. 122 y ss.]).

Estoy de acuerdo con Damasio en que el valor de las emociones y sentimientos no es incompatible, sino justamente todo lo contrario, con la comprensión de sus mecanismos neurobiológicos. Ahora bien, aceptar esto nos deja lejos todavía de justificar esa compatibilidad. Es simplemente

9 Damasio emplea aquí el término 'razón'. (Cf. [7, pág. 168].) En sentido estricto, esto es una licencia que el lector no puede aceptar cuando las exigencias de claridad conceptual han llegado a un punto en que no pueden ceder el paso a los recursos estilísticos.

expresar el *desideratum* de que se logre. Cláusulas que sirven de colchón, como «mecanismos neurobiológicos que *hay detrás de...*», no ayudan a mejorar la situación. Únicamente atenúan la fuerza de la tesis materialista que quiere sostenerse y, por tanto, de la (auto-)crítica que vendría a renglón seguido. El problema, inevitable, consiste entonces en saber cuál es la tesis *exacta* con la que Damasio querría comprometerse.

Un síntoma de la oscuridad en que quedan envueltas las afirmaciones de Damasio que trasciende el ámbito científico se aprecia en la salida que él ve al *impasse* que he venido describiendo. ¿Cómo puede haber verdadero altruismo en las condiciones señaladas? He aquí su respuesta:

¿Significa esto acaso que el amor, la generosidad, la bondad, la compasión, la honestidad y otras loables características humanas no son nada más que el resultado de la regulación biológica orientada a la supervivencia, consciente pero egoísta? ¿Rechaza esto la posibilidad de altruismo y niega el libre albedrío? ¿Significa que no hay amor verdadero ni amistad sincera, ni compasión genuina? Indudablemente, *no* es así. El amor es verdadero, la amistad sincera, la compasión genuina, si yo no miento acerca de lo que siento, si *realmente* me siento amable, amigo, compasivo ([7, pág. 123]).

Y apostilla que el que tras el comportamiento humano más sublime haya mecanismos biológicos no implica reducir éste a los principios de la biología. Cierto. Pero fijémonos en que si hay verdadera compasión porque la *siento*, si hay verdadero amor, porque me *siento* amante, en vez de fingir lo uno o lo otro (véase también [7, págs. 168 y s.]), Damasio no ha logrado encontrar la vía conciliadora que buscaba. Ello se debe a que la esencia —lo dice él (véase más arriba)— de que me sienta compasivo o amante es la activación de los circuitos neuronales responsables en cada caso. Y con esto nos hallamos de vuelta entre los cuernos del dilema.

¿Qué recomendaría hacer en una situación como ésta un filósofo analítico de la variedad contemplativa? El propio Wittgenstein admitió que los problemas de la filosofía pueden resolverse empleando métodos diversos ([20, § 133d]). Se entenderá, entonces, que no esté en mi ánimo reclamar que la salida que voy a proponer al dilema de Damasio es la única correcta. La que someto a consideración es ésta.

Tal y como lo veo yo, el problema al que se enfrenta Damasio es un problema de naturaleza *conceptual*, no empírica. Las dificultades comienzan para él cuando pasa por alto que tanto el concepto general de emoción como los más específicos de miedo, gratitud u compasión *no* son conceptos de la neurobiología. (Dicho en el modo material de hablar, las emociones no *son* estados o procesos del sistema nervioso central¹⁰). Son conceptos que pertenecen más bien a lo que en [18] Wilfrid Sellars llamó la *imagen manifiesta* del hombre. ¿Qué quiere decirse con esto? Pues más o menos —mejor, bastante más— lo siguiente. Las emociones son para nosotros piezas verdaderamente imprescindibles de la imagen que los seres humanos nos hemos forjado de nosotros mismos en tanto que *personas*, seres que ejercen esta condición en el mundo. Por lo tanto, no en tanto que seres inanimados; ni tampoco en tanto que meros seres vivos. Detenerse a considerar las emociones de alguien o en las nuestras es pararse a verle y a entenderle —en general, a ser conscientes de nosotros mismos—, a una luz peculiar. Por tener emociones o por sufrirlas tenemos acceso a diver-

10 De esta afirmación no se sigue la conclusión de que la neurociencia no pueda decirnos muchas cosas de mucho interés sobre la emoción. El lector puede temer que he decidido adentrarme en el espinoso terreno de las sutilezas de los filósofos, haciendo caso omiso de las lecciones que ofrece la ciencia natural. No es así. Más abajo ofrezco la aclaración que debería poner fin a la alarma del lector que apuesta por los dictámenes científicos.

sas claves que hacen inteligible, previsible o imprevisiblemente, el comportamiento propio y el ajeno: claves que atienden a cierta forma de *valorar* las cosas, los sucesos y las situaciones como atractivas o repugnantes, deseables o indeseables. Y es ésta una forma de valorar *sui generis*, peculiar; es decir, irreducible a otras. De una parte, se manifiesta mediante sensaciones y sentimientos, característicos en algunas ocasiones, más o menos difuminados en otras. De otra, generando pautas de conducta y entrelazándose con muy variados estados mentales, sean de carácter ocasional —como un deseo de hacer u obtener algo ahora— sean de índole disposicional —dando lugar a los llamados rasgos del carácter o de la personalidad—. No es éste simplemente un tipo de valoración que se limite a atender a las razones epistémicas relativas a los medios que hay que arbitrar para lograr según qué fines. Ni responde tampoco en exclusiva al género de deseos que entran en el cálculo de las preferencias que se sopesan en la deliberación racional. Son valoraciones que trascienden con mucho estas tareas. Son valoraciones que compartimos a veces con otras personas; y que a veces nos separan de ellas, con independencia de si son o no oportunas en la economía de los medios y los fines. En cualquiera de ambos casos, con las emociones se teje una variada y no siempre conspicua malla de vínculos interpersonales. En esa malla encontramos habitualmente actitudes que confieren sentido a nuestras acciones puntuales y que dibujan, más o menos entrecortadamente, nuestra trayectoria, nuestra historia, vital. Lo que nos emociona es lo que tratamos de lograr o lo que nos proponemos evitar.

Muchas más cosas pueden decirse de esta idea de la asociación conceptual entre la emoción y la cualidad de ser persona. Dos más que notables son éstas. La primera, que no sólo las personas sentimos emociones, sino que también las sienten animales de numerosas especies: vertebrados, en general, y mamíferos, en particular. Y, como antes, sus emociones y las formas en que se expresan, una vez que nos familiarizamos con ellas, nos proporcionan pautas para entender su comportamiento pasado o reciente y para prever el que está por venir¹¹. La segunda, que no siempre somos conscientes de nuestros episodios emocionales, especialmente cuando nos encontramos en ellos. Un estado o un proceso emocional puede darse soterradamente, y quizás no ser nosotros mismos, sino alguien con una mirada analítica mejor enfocada, quien detecte su presencia y lo que conlleva. La posibilidad de emociones inconscientes no tiene que descartarse a la fuerza.

Una vez señaladas estas dos características de nuestra imagen manifiesta de la emoción, he de apresurarme a poner las cosas en su justo término. Una precisión que estoy obligado a hacer es la de señalar que el concepto que incluye la imagen manifiesta de la emoción es, dicho de una forma más exacta, no un único concepto, sino una familia de ellos. El concepto de que nos valdríamos al pensar (o decir) que los animales sienten emociones, y de qué formas las expresan, no es *el mismo* seguramente que el que utilizamos para pensar (o hablar) de las emociones de las personas. Hay parecidos entre ambos; los suficientes para que no veamos necesario emplear dos palabras diferentes. Pero no hay que perder de vista que lo que el concepto representa cambia en respectos significativos —al menos en este caso; pero no es ésta una ley general— dependiendo de si son animales o personas el objeto de nuestros pensamientos o de nuestro discurso; es decir, de si se aplica a unos u otros. Sentado esto, no sería arbitrario hacerlo extensivo al caso de las emociones inconscientes.

11 Nuestra imagen manifiesta sería fruto de un largo proceso de afinado conceptual de lo que Sellars llama la *imagen originaria*, a la que pertenecía una forma de entender la realidad que entiende que todos los objetos son personas. (Cf. [18, págs. 18 y ss.]). Un residuo de aquella ya lejana imagen originaria en nuestra imagen manifiesta es la creencia de que los animales se asemejan a nosotros en virtud de sus emociones. Otro sería, sospecho, el de que nos entendamos a nosotros mismos como personas. Sin embargo, como apunto en la nota 13 (más abajo), separada de la imagen manifiesta, la científica queda sin ningún contenido. No desarrollo este punto en estas páginas.

'Inconsciente', en 'emoción inconsciente', no denota una propiedad que sólo tienen algunas emociones, sino que es un recordatorio de que se está apelando a *otro* concepto.

Si ésta es la imagen manifiesta de la emoción —o si el contenido de los dos últimos párrafos no yerra en exceso al describir dicha imagen—, se entiende por qué las emociones nos importan tanto; por qué ocupan un lugar tan central en la visión que tenemos de nosotros mismos como personas. El concepto o los conceptos de emoción contienen el reconocimiento de esta condición. Mr. Spock nos agrada en unas ocasiones y nos disgusta en otras, porque vemos en él una forma de estar libre de cargas que pesan sobre nosotros por nuestra condición emocional, pero también un modo de hallarse condicionado para captar y actuar en consecuencia en el juego de las relaciones interpersonales. En cierto sentido, Mr. Spock responde a un ideal de persona: al ideal de un sujeto racional. En otro, en cambio, una barrera imposible franquear se interpone entre él y un ser humano. Según y cómo, representa un enigma. Como lo representan para una mayoría de las personas aquellos que se conducen regularmente haciendo caso omiso, no sintiendo, las cosas que nos emocionan: el enfermo que sufre de patologías como las descritas de un modo tan sugestivo por Damasio; o el criminal frío e implacable.

Pues bien, aceptando esto —y entiendo que bastante de ello lo aprobaría el propio Damasio— nos está vedado tratar de hacerlo compatible con la tesis de que la *esencia* de la emoción es un conjunto de cambios de estado corporal inducidos en multitud de órganos por los terminales de neuronas. Es decir, justamente lo que Damasio persigue. Y puesto que no es posible hacer compatibles *esas dos* tesis: de un lado, una descripción de nuestra imagen manifiesta de la emoción; de otro, la opción que podemos llamar neurobiológica, lo que obtenemos al fin es una imagen oscura. Los bandazos que le hemos visto dar son síntomas de la dificultad de ahormar en un patrón común convicciones tan dispares. Para un filósofo analítico contemplativo, no es solución afirmar que lo esencial es esto o aquello y que, además, hay otras cosas que, no siendo esenciales, son importantes. La segunda de estas cláusulas está ahí para cerrar las puertas al reduccionismo biológico; la primera, para impedir el paso al dualismo cartesiano de la sustancia material y la sustancia espiritual. La operación lógica de conjuntarlas nos deja en la oscuridad en que estábamos. Ni pequeños homúnculos en los cerebros de las personas, pues las emociones son procesos en la amígdala, el cíngulo anterior y la corteza prefrontal; ni tampoco reduccionismo neurobiológico. ¿Cómo se defiende, entonces, que no hay pero alguno que poner a la neurobiología de la emoción sin que ello implique negar que la imagen manifiesta de la emoción es correcta en sus líneas generales?

Con un símil: el defecto del cuadro que dibuja Damasio, la razón por la que no acaba uno de entender su propuesta, consiste en que pone excesivamente juntas partes de la composición que pertenecen a lugares separados entre sí. (Justo a la inversa de lo que sucede con algunos dibujos de Escher, cuya inconsistencia sólo se hace patente centrando nuestra atención en partes de la composición suficientemente amplias). Por decirlo de forma más literal: que la relación entre los hallazgos de la neurobiología y la imagen manifiesta de la emoción es considerablemente más *indirecta*, mucho más mediada, que lo que se desprende de cómo la presenta Damasio. Si, como hace él, uno pregunta qué es lo que hace que una emoción sea auténtica, genuina, a la par que se entiende que una emoción es un evento neuronal, se ata de pies y manos para dar una respuesta. Si una emoción es *eso*, entonces no *puede ser* auténtica, genuina, en el sentido preciso en que estaría justificado afirmar que un episodio emocional es auténtico. ¿Cuándo diríamos de alguien que siente, por ejemplo, envidia o admiración hacia otra persona? Ni siquiera cuando se le hacen presentes determinadas sensaciones o sentimientos. Puede haber auténtica gratitud, admiración o envidia sin ser conscientes de ello. Pero no hay admiración real, a no ser que medien en la génesis de la emoción creencias u opiniones muy particulares; a no ser que

valoremos positiva o negativamente ciertas situaciones o estados de cosas; a no ser que nuestra conducta exhiba matices, tonalidades, muy específicos. Una emoción genuina tiene una historia de la que carece una fingida. Lo que cuenta de verdad es la *historia*, las *circunstancias acompañantes* de los sentimientos sobrevenidos —cuando los haya—, no el mecanismo o dispositivo biológico. No es la existencia de estos mecanismos, sino su particular naturaleza, lo que ha de hacerse valer para delimitar el terreno en que discutir la autenticidad de un episodio emocional¹².

Por otra parte, desde hace bastantes generaciones se halla integrado en la imagen manifiesta de la emoción todo un conjunto de creencias acerca de cómo nuestras emociones, estados de ánimo, sentimientos o rasgos del carácter no sólo dependen de, sino también, repercuten en variadas condiciones de nuestro organismo. Cómo afecta a las personas, es decir, tanto a sus estados psicológicos como a su conducta, la ingesta de sustancias varias; cómo altera nuestra condición física —rubor, temblor, incremento de la frecuencia del ritmo cardíaco, palidez, pérdida del apetito o del sueño— un cambio en las relaciones afectivas, una noticia, una situación inesperada que se presenta bruscamente; cómo hábitos del comportamiento que inciden sobre la condición física de la persona, bien por deteriorarla bien por tonificarla, repercuten también sobre su susceptibilidad emocional. Estas y otras cosas hablan a las claras de que está muy lejos de haber incompatibilidad entre la imagen manifiesta de la emoción, entre las formas en que las entendemos y en que conforman rasgos esenciales de las personas, y la admisión de que hay dispositivos biológicos involucrados en el surgimiento de las emociones y en los efectos que tienen éstas sobre la condición del organismo y sobre el comportamiento subsiguiente. Eso sí, la imagen manifiesta nada dice acerca de estos dispositivos, y no hay duda de que el avance en su conocimiento llevará a corregir ingredientes no meramente marginales de esa imagen¹³.

Existe, entonces, el espacio apropiado para encajar el *desideratum* de un mayor y más sistemático conocimiento de la maquinaria neurobiológica en la forma de la imagen manifiesta de la emoción. La investigación neurobiológica proporciona argumentos para ello. Penfield descubrió, hace ya casi medio siglo, algo sorprendente en pacientes a los que se había practicado una comisurotomía del cuerpo calloso, el haz de fibras que separa los dos hemisferios cerebrales, para tratar epilepsias resistentes a terapia con medicamentos. La estimulación eléctrica de ciertas zonas de la amígdala daba lugar en los pacientes a episodios de sentimientos de miedo. A la sintomatología que

12 Wittgenstein fue el primero en insistir en la importancia de los factores contextuales, y entre ellos los etiológicos o históricos. Esta lección ha sido aceptada después por algunos filósofos. Véase, a título de ejemplo, [15, págs. 179 y ss.].

13 Mi opinión es que estamos todavía lejos de llegar a este punto. (Una defensa ya clásica de que la imagen científica acabará borrando del mapa a la imagen manifiesta es [6].) La reciente investigación sobre neurobiología no oculta el limitado alcance que puede obtenerse de sus conclusiones para poner en aprietos a lo que llamado la imagen manifiesta de la emoción. Ello se debe, por lo que alcanzo a ver, a dos razones. Primero, a que en esas investigaciones se busca los dispositivos neurobiológicos implicados en el proceso de causar episodios de miedo por estímulos condicionados en diferentes especies de roedores. La naturaleza de esos estímulos deja claro que por ahora no podemos esperar extrapolar sus conclusiones a tipos muy básicos de emociones producidas por estímulos igualmente muy simples. (Véase [14], un útil resumen del estado actual de la neurobiología de la emoción.) Segundo, que es justamente nuestra imagen manifiesta la que sustenta la significación de esas investigaciones para entender la naturaleza de la emoción. ¿Por qué, si no, habríamos de aceptar que una rata siente miedo cuando percibe un estímulo condicionado a otro que causaría miedo? ¿Porque la conducta subsiguiente es así-y-así? Bien, pero ¿por qué esa conducta es conducta de miedo? Ahora bien, dar por buena esta dependencia no equivale a afirmar que el concepto neurocientífico de emoción —o el de miedo, para llevar la discusión a un terreno más firme— sea el concepto de la imagen manifiesta o uno de los que forman esta imagen. La dependencia existe en la medida en que el uso del concepto neurocientífico no pierde de vista el uso de aquel o de aquellos otros conceptos. Esto podría acontecer de forma tácita, como creo que es el caso. Ello no es óbice para que la neurociencia elabore reflexivamente sus propios conceptos, cosa que también sucede en este caso. Véase [14, pág. 171].

tenían estos pacientes había que añadir una sensación de profundo desconcierto, sensación que explicaban diciendo que no sabían a qué se debía su miedo¹⁴. Hallazgos como éstos los habría encontrado Wittgenstein aleccionadores casos intermedios —casos reales, en realidad, pero que nunca fueron objeto de predicción—. Un filósofo impaciente se apresuraría ahora a apuntar algo como esto: «¿No es obvio, a la luz de descubrimientos así, que una emoción es un proceso en ciertas estructuras neuronales? ¿No prueban casos así que se puede hallar uno en un estado emocional con sólo que determinados procesos acontezcan, por ejemplo, en la amígdala?» De aquí a que la esencia de la emoción consiste en estos procesos no hay ni un paso. Y, sin embargo, uno no puede permitirse ceder en este momento. Hallazgos así únicamente sugieren que las sensaciones que uno tenga, los sentimientos que uno experimente, se han convertido en los criterios que confieren identidad a un concepto. ¡Pero *estos* criterios no son los criterios a los que responden otros conceptos, si se quiere estrechamente relacionados, pero diferentes finalmente de éste, que ponemos en juego cuando pensamos en nuestras emociones y en cómo llegan a ser parte tan íntima de las personas! Pues es *también* un criterio de estos otros conceptos la historia del episodio emocional; no únicamente la historia que le antecede, sino también lo que le sigue. Y, como señalé antes, en otros casos no son los sentimientos experimentados lo que determina la identidad del episodio emocional¹⁵. Una forma de lograr que compartan mesa factores tan diversos, e incluso tan difíciles de conciliar, es decir que los pacientes de Penfield *sentían* miedo, pero no *tenían* miedo. Esto no es meramente un ejercicio de virtuosismo conceptual, un juego de palabras a los que somos tan aficionados los filósofos. Para aperebirnos de ello, prestemos atención a esos casos en los que se dan las condiciones para tener miedo (compasión o gratitud) y en los que, sin embargo, el sujeto no siente nada. Los casos que Damasio ha hecho famosos se aproximan mucho a esta pauta. En definitiva, la tensión conceptual, y la oscuridad que es su síntoma, se debe a que estamos pasando por alto que, pese a utilizar las mismas palabras, difieren los conceptos que respectivamente expresan, porque estamos usándolas de maneras netamente diferentes. Que hay casos en los que el concepto de emoción se aplica en virtud de cómo son las sensaciones y sentimientos expresados, mientras que en otros es la historia del episodio, globalmente entendido, lo que verdaderamente desempeña el papel de protagonista. No hay duda de que entre ambos conceptos hay puntos en común; pero es igualmente verdadero que hay diferencias reales, significativas. Al pasar por alto unas y otras, tendemos a minimizar las diferencias y a valorar en exceso los parecidos, las analogías. Sólo manteniéndonos firmes en lo que Wittgenstein llama la *visión sinóptica*, por ejemplo, al aperebirnos de que a otras condiciones de aplicación corresponde otra noción, podemos evitar confundirnos. Si, no perdiendo de vista los elementos que compartan, somos conscientes —en este caso muy especialmente— de sus diferencias, de las distancias que los separan, quedamos a salvo del dilema de Damasio. Las dificultades de éste se deben a que quiere que el mismo concepto de emoción se aplique a la acción de dispositivos neuronales muy específicos y a otras cosas que quedan más allá de la neurobiología y que, difiriendo tanto de ellas, importan así mismo. El juego de lenguaje en el que interesan los

14 La referencia clásica es [16], de muy difícil acceso. El mío es través de [15, págs. 447 y ss.], en donde Penfield y Jasper describen lo peculiar de estos episodios con frases como «Ella tenía la repentina sensación de miedo sin significado.» «Él tenía también la ilusión de no estar en este mundo.» Una útil referencia a ese género de estudios, considerablemente actualizada, es [8]. Véase también [7, págs. 130 y s.].

15 De hecho, el papel de la conciencia en la emoción no es tan determinante como se ha creído. La noción de emoción inconsciente ya no puede considerarse una invención de los filósofos de dudoso marchamo empírico. Véase [8, págs. 513 y s.] para ver cómo es posible que haya episodios emocionales sin que vengan acompañados de los juicios subjetivos que son habituales.

dispositivos materiales de la emoción —de qué estamos hecho— y el juego de lenguaje en el que atendemos a nuestra condición de personas —cómo nos vemos y entendemos— se relacionan tan indirectamente el uno con el otro que suscitar el problema de su compatibilidad denota una comprensión insuficiente del problema que se tiene entre manos.

Un intento más, y es el último, antes de acabar. El *motto* de *Blade Runner* que encabeza la segunda parte de este ensayo —con el que aludo a otro caso intermedio— enseña lo suyo. Si en nuestros conceptos de emoción, los de la imagen manifiesta, pesa tan decisivamente la dimensión de la persona, comprendemos que el Replicante Primero sienta y haya sentido emociones; y que éstas lleguen a ser tan auténticas como las de un ser humano sensible. Entendemos, así mismo, que su condición de máquina no es óbice para ello; y no es un obstáculo que carezca de una historia personal propiamente dicha. Esto significa que las prácticas de atribución, descripción, interpretación y valoración de sentimientos que se hallan implícitas en la imagen manifiesta del hombre en tanto que ser en el mundo toleran ciertas diferencias de constitución material y de historia personal. Semejantes diferencias, diríamos, no son diferencias entre *personas*. Por lo tanto, el conflicto que genera el dilema de Damasio puede ser evitado. Surge con la creación de un espacio conceptual en el que se fuerza a competir a la imagen manifiesta con la imagen científica. La confusión que crea la ilusión de que existe ese espacio es una consecuencia de preguntar, primero, cómo puede haber amor verdadero o compasión genuina y *aceptar como supuesto de la pregunta*, después, que la esencia de la emoción hay que buscarla lejos del ámbito personal, en distintas estructuras del sistema nervioso. He tratado de explicar más arriba que lo que le da a un sentimiento, a un episodio emocional, su sello de autenticidad no tiene nada que ver con la naturaleza de los mecanismos biológicos implicados. Nada hay de conceptualmente imposible en que éstos fuesen otros y aquellos siguieran siendo los mismos¹⁶. Son los antecedentes de la emoción, la cualidad de las sensaciones y sentimientos con que se expresa, el género de comportamientos a los que va asociada y las circunstancias en que se da lo que le confiere su identidad.

Conclusión

El bando de los constructores representa seguramente la mayoría de lo que hoy se entiende, dentro de la filosofía contemporánea, como Filosofía Analítica. El hecho de que el bando contemplativo carezca del predicamento que tuvo décadas atrás no significa, sin embargo, que su forma de entender el análisis filosófico no pueda, y no vaya a, prestar en el futuro servicios de la mayor importancia. El ejercicio que he llevado a cabo en la segunda parte de este ensayo seguramente no pertenece a esta clase, pero con él quiero ilustrar al menos el hecho de que la tarea de aclarar la confusión conceptual no es un objetivo que haya dejado de tener sentido¹⁷.

16 Esta es una posición común dentro de la filosofía contemporánea de la mente: una posición general, que trasciende el ámbito específico de la reflexión filosófica acerca de la emoción. [17] es una muestra excelente de esta posición. El punto de vista general ha sido defendido por muchos autores. Una reciente exposición que suele citarse a menudo es [13, cap. 3].

17 Alberto Morales, Manuel Hernández Iglesias, Patricio Peñalver, Remedios Ávila y Manuel de Pinedo han hecho sugerencias o comentarios que me han permitido, si no necesariamente mejorar la versión inicial de estas páginas, sí en cualquier caso tratar de cubrir flancos suyos, bien de forma bien de fondo, que había dejado innecesariamente expuestos. Las observaciones del último de los cuatro, así como la oportunidad que me ha brindado de conocer su tesis doctoral, *From Representation to Practice: A Critique of Naturalized Reason*, me han permitido ver muchas de las cosas que digo en la primera parte de estas páginas dentro de una perspectiva más amplia, de la cual, sin embargo, no puedo hacerme eco aquí sin descoyuntar la estructura de lo escrito. No siendo ninguno de ellos responsables de nada de lo que digo aquí, les expreso mi agradecimiento.

Referencias bibliográficas

- [1] Acero, J. J.: *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1985.
- [2] Austin, J.: «Un alegato en favor de las excusas», en *Ensayos filosóficos*, Madrid: Revista de Occidente, 1975. (Reeditado por Alianza Universidad en 1989).
- [3] Blackburn, S.: *Spreading the Word*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
- [4] Blackburn, S.: *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, 1994.
- [5] Blackburn, S.: «Wittgenstein, Wright, Rorty and Minimalism», *Mind*, vol. 107 (1998), 157-181.
- [6] Churchland, P.: «El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales», en E. Rabossi (ed.): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona: Paidós, 1995.
- [7] Damasio, A.: *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori, 1996.
- [8] Gloor, P.: «Role of the Amygdala in Temporal Lobe Epilepsy», en J. P. Aggleton (ed.): *The Amygdala: Neurobiological Aspects of Emotion, Memory, and Mental Dysfunction*, Wiley-Liss, 1992.
- [9] Grice, P.: *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA. Harvard University Press, 1989.
- [10] Hacker, P. M. S.: *An Analytical Commentary on the «Philosophical Investigations»*, vol. 2: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- [11] Hacker, P. M. S.: *An Analytical Commentary on the «Philosophical Investigations»*, vol. 4: *Wittgenstein: Mind and Will*, Partes I y II. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- [12] Hacker, P. M. S.: *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- [13] Kirk, R.: *Raw Feelings*, Oxford University Press, 1994.
- [14] Le Doux, J. E.: «Emotion Circuits in the Brain», *Annual Review of Neuroscience*, vol. 23 (2000) 155-184.
- [15] Penfield, W.: *El misterio de la mente*, Madrid: Pirámide, 1977.
- [16] Penfield W. y Jasper, H.: *Epilepsy and the Functional Anatomy of the Human Brain*, Boston, MA: Little & Brown, 1952.
- [17] Rey, G.: «Functionalism and the Emotions», en A. Rorty (ed.): *Explaining Emotions*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1980.
- [18] Sellars, W.: «La filosofía y la imagen científica del hombre», en *Ciencia, percepción y realidad*, Madrid: Tecnos, 1991.
- [19] Wisdom, J.: *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- [20] Wittgenstein, L.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona/México: Crítica/UNAM, 1988.
- [21] Wittgenstein, L.: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Madrid: Alianza Universidad, 1987.
- [22] Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza, 1992.
- [23] Wittgenstein, L.: *Aforismos. Cultura y valor*, Madrid: Espasa-Calpe, 1995.
- [24] Wright, C.: «Comrades Against Quietism: Reply to Simon Blackburn on *Truth and Objectivity*», *Mind*, vol. 107 (1998) 183-203.
- [25] Zangwill, N.: «Quietism», P. A. French, Th. E. Uehling & H. K. Wettstein (eds.): *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII: *The Legacy of Wittgenstein*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.