

HIPÓSTASIS Y ACCIÓN

Enrique F. Bocado

Thus conscience does make cowards of us all.
[Shakespeare: *Hamlet*, Act. III, sc. 1]



Este trabajo está dividido en dos partes. En la primera, presento la gran tradición de la filosofía objetiva de la verdad avalada en la obra de Platón, Descartes y Frege. En esencia, esta tradición sostiene que la noción de verdad se ha de entender en relación a la existencia de ciertas entidades, sin las cuales no sería posible determinar la certeza de nuestras proposiciones y en creencias en general. En la segunda parte, presento otra manera de considerar el problema. He decidido llamar a esta tradición la de la filosofía de la acción. No sabría atinar a decir cuántos filósofos habría que incluir en ella; pero yo, por mi parte, me he permitido considerar a Aristóteles, Vico y Wittgenstein. Sostienen que hay nociones como las de habilidad práctica, intención, fines, deseos, creencias, dominio de una técnica o la misma noción escurridiza como lo es de acción, difícilmente se pueden entender en los mismos términos en los que se define la verdad en la gran tradición.

The paper is divided into two parts. In the first one, the long philosophical trend related with notion of objective truth is sketched as it is commonly founded in the work of Plato, Descartes and Frege. According to this view, truth is to be understood in terms of the notion of objects or certain entities without which no certainty related with our propositions or general beliefs could ever be assessed. In the second part, a different approach is purported; broadly speaking it might be connected with the philosophy of action. The philosophical insights of Aristotle, Vico and Wittgenstein are considered in order to show that notions such as those of practical skill, intention, ends, wishes, the ability to master a particular technique, or the very notion of action can hardly be understood within the frame of the objective theory of truth.

Me gustaría presentar el problema, que me he propuesto examinar en mi trabajo, de la siguiente manera: ¿es o no es cierto que conocer significa tener una idea de algo?; y si lo es, ¿qué se nos ha dicho para persuadirnos de que conocer algo sólo se puede hacer por medio de una idea?

Hay algunos motivos que han conducido a plantear así las cuestiones. El primero es que detrás de la discusión que voy a analizar me parece que se esconde un asunto interesante: la teoría de la verdad. La verdad no es ciertamente una cuestión trivial. No podemos lavarnos las manos, como Pilatos, y desentendernos por completo de ella, como si la intención de la pregunta hubiera sido meramente retórica y no estuviésemos realmente interesados en conocer su respuesta. Lo cierto es que de alguna manera, más tarde o más temprano, tendremos que comprometernos con el mundo, y cuando nos comprometemos con el mundo lo que

hacemos es que aceptamos algo como verdadero, sea cual sea nuestra forma de entender y explicar lo que asumimos como verdad. Y lo que me propongo examinar tiene mucho que ver con esto. De lo que se trata es de explicar de qué manera nos hacemos comprensibles las cosas, hechos y enunciados que contamos como verdaderos son realmente verdaderos. Es como si preguntásemos: ¿qué es lo que hace que las cosas que asumimos como verdaderas sean verdaderas; cómo nos explicamos que algo es verdadero; qué es, en definitiva, sostener que algo es verdadero?

El segundo motivo, es que buena parte de la actividad diaria y práctica de nuestra vida parece que estuviera orientada precisamente por este sentido de la verdad. Nuestra concepción intuitiva, ingenua y primaria de verdad parece que descansara en la presuposición de que siempre es posible comparar o contrastar nuestras creencias con la realidad que representan. Si algo es verdadero es porque en principio existe algo afuera en el mundo que verifica que las cosas que decimos como son, son en realidad como decimos que son. Sin la asunción de ciertas verdades elementales, que nunca ponemos en duda, como si es de noche o de día, que hay ciertas propiedades físicas como la dureza del suelo, o las propiedades del espacio tridimensional en el que nos movemos, la certeza psicológica que acompaña a nuestras actividades cotidianas no sería sencillamente posible.

Pero con independencia de eso, lo cierto es que hay una considerable parte de nuestra experiencia, individual y colectiva, que no parece encajar enteramente con nuestra noción ingenua de verdad. ¿En qué lugar del mundo se encuentran todas las cosas que hicimos ayer?, ¿dónde están nuestros recuerdos y fantasías de hace algunos años?, ¿dónde están los hechos que Julio César describe en la *Guerra de las Galias*?, ¿qué queda de las campañas del Gran Capitán en Italia, o de las conquistas de Hernán Cortés en Méjico? En algún sentido, que no sabríamos explicar, todas estas cosas, junto con el conjunto de fenómenos mentales, afectivos y psicológicos que acompañan nuestras actividades diarias, han ocurrido; tiene perfecto sentido hablar de ellas y están en cierta manera presentes en nuestra conciencia, y forman parte de nuestras biografías personales. Y sin embargo no podemos decir que formen un conjunto de hechos, o que propiamente se encuentren como entidades en algún lugar o mundo posible y que esas entidades constituyan el significado de los enunciados que habitualmente utilizamos para hablar de ellas. En un sentido han dejado de existir y sucedieron hace ya algún tiempo, pero no por eso carecen de sentido. Así entendidas desafían nuestra concepción intuitiva de la verdad basada en la comparación entre hechos y enunciados; contamos con enunciados que tienen perfecto sentido, pero que no se refieren a ningún hecho en particular que exista en el mundo en estos instantes. Eso es precisamente lo que ocurre cuando hablamos y queremos hacernos entender qué clase de cosas son nuestras acciones. Una acción, por elemental que sea, desde lavarse los dientes, ordenar una estantería, fregar los platos, hasta dirigir una orquesta, tiene una duración definida y cuando acaba deja de existir. Pero hemos hecho algo cuyo resultado es unas veces visible, como ocurre con las obras de los poetas y compositores, y otras, sin embargo, no lo es tanto, como ocurre con la mayoría de las acciones que emprendemos y realizamos a diario.

En lo que concierne al presente trabajo, lo he dividido en dos partes. En la primera, presento la gran tradición de la filosofía objetiva de la verdad avalada en la obra de Platón, Descartes y Frege. Me referiré a ella como la tradición de la verdad objetiva, o simplemente como la gran tradición. En esencia, esta tradición sostiene que la verdad ha de ser algo

que se entienda como una entidad: algo que existe con independencia de nuestra mente, que existe como objeto ahí afuera en el mundo y que está esperando a ser descubierta; que siempre ha estado allí, sólo que no lo hemos visto y que aceptar la verdad de algo simplemente significa ver algo, darse cuenta de que es un objeto.

No voy a negar que existen objetos. Nos topamos a diario con ellos. Los vasos, coches, sillas, árboles y mesas son todos objetos. Para la gran tradición, la noción de objeto es esencial. No hay nada más fiable que una noción que explique que lo que considero verdadero lo hago porque veo algo que es objetivo. Según esta tradición, la función principal de nuestra inteligencia reside en el predominio absoluto de la mente, cuya misión consiste en consignar experiencias objetivas, en identificar objetos; en constatar experiencias mentales con sucesos externos, entendidos precisamente como objetos, que, o bien ocurren en el mundo, o por el contrario residen en otro suprasensible y trascendente como correlatos epistemológicos de nuestros enunciados.

En la segunda parte, presento otra manera de considerar el problema. He decidido llamar a esta tradición la de la filosofía de la acción. No sabría atinar a decir cuántos filósofos habría que incluir en ella; pero yo, por mi parte, me he permitido considerar a Aristóteles, Vico y Wittgenstein. Según la filosofía de la acción, podemos reconocer la verdad desde otro punto de vista, sin que eso tenga que implicar que nos veamos obligados a aceptar que sólo podemos explicar las verdades en referencia a lo que estimamos como objetos. Sostienen en líneas generales que la verdad puede que sea hasta objetiva, pero que la verdad también es algo más que objetiva; y hasta puede que resulte que ni siquiera sea necesario que lo sea. Hay que considerar algo más que la noción de objeto para que nuestra noción de verdad resulte sostenible. Según la tradición de la filosofía de la acción, hay nociones como las de habilidad práctica, intención, fines, deseos, creencias, dominio de una técnica o la misma noción escurridiza como lo es de acción que intervienen de manera decisiva a la hora de entender aquella parcela de nuestra actividad relacionada con nuestras acciones y que difícilmente se puede comprender en términos de objetos sin distorsionar considerablemente nuestra forma de entender el sentido de las acciones que llevamos a cabo.

Para empezar, nunca se nos ha demostrado por qué la noción de objeto ha de ser la única con la que tendríamos que utilizar para explicar por qué las cosas que creemos verdaderas son en realidad verdaderas. En segundo lugar, lo objetivo no es un concepto real (estrictamente hablando, no hay conceptos reales), sino una categoría mental, una creación de nuestra mente, no algo que existe independientemente de ella, como lo hacen por ejemplo, los árboles, ríos, las estrellas del firmamento o la yerba del suelo. Lo objetivo no es desde luego un adjetivo autológico. Forma parte de las invenciones culturales de los hombres como lo son, por ejemplo, las reglas de los juegos, la notación musical, el derecho y la moral, la escritura o las reglas de la bolsa.

Los problemas que he presentado están vinculados con la conexión entre mente y conciencia. Normalmente, nuestra mente presenta las mejores acreditaciones para apropiarse de nuestra conciencia. Se nos ha hecho creer en la gran tradición que todo lo que la mente no capte no existe, de manera que la región de nuestra conciencia que no sea registrada por los mecanismos con los que opera nuestra mente permanece siempre en penumbra. Esa parte, aunque nos inquiete y perturbe, si no fuera captada por la mente no se podría entender, porque lo fundamental, lo esencial en la vida consiste en entender. La idea básica es que el propósito de la vida es utilizar la mente para hacernos ideas de las cosas y entenderlas.

Ambas asunciones son, como tendremos ocasión de ver, muy discutibles, desde luego. Y, si embargo, parecen formar parte del entramado cultural que configura los patrones de nuestra inteligencia y, muy en particular, de la moral que promulga la represión de nuestros sentidos y del goce corporal como los ideales últimos a los que habríamos orientar nuestra conciencia y nuestra vida. Todo el mundo sabe que es mucho más simple reprimir o suprimir que conocer, así que las reglas morales que la moral de la represión justifica es una negación inmediata de los medios que nos ha dotado la vida. No he tenido mucho tiempo de discutir más detenidamente las consecuencias de esa moralidad; pero podemos considerarlo como un ejemplo para aclarar la relación entre lo que tomamos como verdad y la manera en que vivimos, según viene expresada en las reglas de conducta y en la moral que seguimos.

I

Platón es el primero en explicar los fenómenos que ocurren en nuestra vida en términos de entidades objetivas. La tendencia filosófica a encontrar explicaciones de las cuestiones que queremos entender, basada en la identificación de realidades extrasensoriales, inmutables e incorpóreas se conoce como platonismo y a pesar de la distancia que nos separa de Platón, aún sigue siendo ampliamente aceptada, por lo menos, como el último recurso que podemos admitir antes de que veamos perdida la partida. Los cristianos en general, y los católicos en particular, por su obstinada insistencia en la salvación personal, Descartes, Meinong, Frege, y el Russell de antes de *Principia Mathematica*, Cantor, Alonzo Church y Gödel, la mayoría de los físicos teóricos, los pitagóricos y estoicos, Espinosa y Schopenhauer, han sido de una u otra manera platónicos.

La fascinación que sobre nuestra mente ejerce la noción de objeto es innegable, algo sólido, sustantivo, que está en frente de nosotros, que se puede metafóricamente tocar y ver con la mente; y que sobre todo se halla en un mundo transcendente más allá de los límites que forman nuestra percepción sensorial y cuya referencia es esencial para justificar la mayor parte de nuestras actividades. No cabe duda de que una noción semejante contribuye a fundamentar nuestro sentido psicológico de certeza. Cuanto más objetivas sean las justificaciones que nos damos sobre la verdad que creemos, tanto más nos sentiremos justificados a actuar de una cierta manera. ¿Y qué mejor representación de la verdad que la que nos proporciona un objeto que existe fuera de mí, que es intangible, eterno e incorpóreo, que ha existido siempre y que seguirá existiendo, sin que nada le afecte en lo más mínimo mis acciones, decisiones o hechos?

-1-

Platón parece ser que creía que las ideas eran inaccesibles a la percepción sensorial. “¿Has visto –se pregunta en el *Fedón*– la belleza o la bondad con tus propios ojos?, o ¿acaso has sido capaz de captarlo con algunos de los sentidos de tu cuerpo?”¹. Para tener acceso a la realidad de las ideas es necesario negar la actividad de nuestros sentidos. Toda la información que nos es suministrada por nuestro cuerpo: desde el más dulce enternecimiento hasta las sensaciones de frío y calor, ansiedad y miedo, el registro de las innumerables sensaciones que cataloga nuestra conciencia, los estados de ánimos y motivos que atraviesan nuestra mente, nada de eso es digno de consideración.

La realidad, que tiene valor metafísico está más arriba, lo verdadero no es algo que uno sienta, ni quiera, tema o haga; lo verdadero no es una experiencia de nuestro cuerpo. Rechazada la información sensorial como conocimiento digno de crédito, se impone el razonamiento como el único vehículo fiable de conocimiento:

“¿Así pues cuando el alma percibe la verdad? Porque está claro que cada vez que se proponga investigar con el cuerpo, será decididamente engañada por el propio cuerpo [...]. Por consiguiente, es en el razonamiento, si es que llega a encontrarse en alguna parte, en donde la realidad se revela claramente al alma”².

Sea como fuera, lo cierto es que Platón siempre desconfía del cuerpo y de los sentidos, como si la información que nos suministran careciera por completo de crédito. Es algo a lo que no le debemos prestar demasiada importancia, porque siempre corremos el riesgo de ser engañados. El conocimiento fiable y verdadero no se basa en los datos de los sentidos, sino que se encuentra en la visión intelectual de una entidad objetiva y real. La realidad es un asunto exclusivo de nuestra mente y el razonamiento abstracto el único medio digno de acceder al conocimiento. Nos encontramos ante una implacable ascesis espiritual en la que hay que privar a nuestra mente de los últimos resabios de los sentidos hasta alcanzar finalmente la completa identificación con la realidad inaccesible³.

El *Fedón* bien podría pasar a la historia de la filosofía como el primer libro que incitó al suicidio. Cuentan que Cleóbrotos de Ambracia cuando acabó de leer el diálogo, salió corriendo hacia los acantilados y saltó a los abismos del océano estrellando su cuerpo en las peñas de la mar. Nunca sabremos por qué a Platón le faltó el valor necesario para hacerlo; probablemente porque no llegó a tomarse muy en serio lo que estaba escribiendo. La tesis, que se defiende en el diálogo es realmente absurda, se mire por donde se mire: “Otra gente muy probablemente no son del todo consciente de que quienes se dedican a la filosofía en serio no estudian nada más que cómo morir y llegar a estar muertos”⁴. La razón de ser de una afirmación tan sorprendente estriba en que en el estado de la muerte el cuerpo queda totalmente separado del alma, de manera que nos vemos completamente libres de alcanzar la purificación, que demanda nuestro espíritu cuando tenga que acceder a la verdadera sabiduría. Conocer es una actividad pura del alma y el cuerpo representa el mayor obstáculo para realizarla. El muerto, aquél que está libre por completo del estorbo que representa el cuerpo, se convierte en el modelo a que debe aspirar todo el que se tome en serio la filosofía.

Nos tenemos que convertir en muertos para entender; para ser filósofos hemos de ser antes que nada cadáveres. Una afirmación, que sin dejar de resultar el abuso deliberado de una metáfora, es además realmente escandalosa y resulta a todas luces difícil de creer, en el caso de que no fuese una broma de mal gusto del propio Platón. Nos convertimos en la negación de la vida. Acabamos negando la vida, para adquirir el gran conocimiento, la gran sabiduría, a la que aspiramos; nuestra verdadera naturaleza está más allá de las experiencias y acciones que configuran la vida. Las acciones que están vinculadas primordialmente con nuestro cuerpo y nuestra actividad sensorial en particular carecen de significación filosófica.

¿Por qué negar la vida, o los sentidos, qué hay de impuro en los sentidos, o en el propio cuerpo; por qué hay que negar el cuerpo? Platón sostenía que la verdadera vida se encuentra más allá del cuerpo. Que nuestro cuerpo es un estorbo, un error probablemente para la realización del verdadero propósito de nuestra vida: conocer, la objetivación de nuestra mente. La vida verdadera, nos dice es en realidad la vida de nuestra mente. Sólo en nuestra mente tiene sentido la vida; así, vivir significa negar a nuestro cuerpo y aspirar a una realidad que se encuentra más allá de nuestras experiencias sensibles.

Las formas son entidades inmutables. En el *Hippias Mayor* afirma que lo que es bello ha de ser siempre bello⁵. Pero quizá el texto más característico está en *Fedón*:

“¿Es la realidad siempre invariablemente constante o es diferente en distintas ocasiones? –se pregunta– y responde: Igual a sí misma. La Belleza en sí misma, cada cosa en sí, la realidad ¿acaso admite algún cambio en absoluto? ¿O por el contrario cada una de esas cosas que son reales, existen siempre en sí y por sí mismas, únicas en aspecto, manteniéndose invariablemente constante sin que alguna vez puedan sufrir la menor alteración de ninguna de las maneras?”⁶.

Las ideas o formas se mantienen invariablemente constantes e iguales en sí mismas. Resulta difícil entender la clase de ventajas que sacamos suponiendo que existan esas misteriosas entidades y que además tengan que ser invariablemente constantes en sí mismas. La fascinación que ha ejercido la idea de inmutabilidad en la metafísica del pensamiento occidental ha sido imponderable. Dios es inmutable, la belleza ha de ser inmutable, el amor también lo es, así como también habrían de serlo todos los estados de ánimos y aspiraciones que contribuyen a configurar nuestro sentido de la felicidad. Es como si parte de la noción práctica que nos formamos en la vida, y que la consideramos como las más valiosas o bellas, tenga que ir invariablemente acompañada de la de inmutabilidad.

Las ideas son también incorpóreas. En un pasaje de *El Banquete*, en el que Diotima le hace la revelación de la visión que le espera al amante de la forma que llamamos belleza, cuando después de largos esfuerzos se encuentra en la situación de ver cara a cara la verdadera idea de la belleza; encontramos afirmaciones tan sorprendentes como éstas:

“La Belleza no se le hará visible, al menos en ese estadio, como la de una cara, o la de las manos o la belleza de cualquier cosa corpórea, ni siquiera en la forma de una pieza literaria ni en ciencia alguna, tampoco existe en parte alguna, como lo hacen, por ejemplo, las criaturas de la tierra y del cielo, sino como algo que es en sí y por sí misma, siempre única en su forma, de suerte que todas las demás cosas bellas participan en ella, pues mientras esas cosas nacen y mueren, ella no se siente afectada por nada ni pierde su entidad en manera alguna”⁷.

La idea de belleza, como la de bondad o cualquier otra, no existe en ninguna parte del mundo sensible y no está sujeta al tipo de experiencias que acompañan a nuestras actividades. No es una realidad de este mundo. Por consiguiente tampoco estamos dotados para poder conocerla bajo ninguna de las sensaciones que percibimos por nuestros sentidos. Tomemos como ilustración lo bueno. Hay muchas cosas en el mundo que llamamos buenas: acciones humanas, sucesos naturales, alimentos, ideales morales, doctrinas religiosas, y otras muchas cosas por el estilo. Ninguna de esas cosas son por sí ni en sí buenas, sino en la medida que participan de una realidad, que nos resulta inaccesible a los sentidos, que no está sujeta a mutación o cambio alguno y además es incorpórea y que Platón considera que es la idea de lo bueno.

¿Por qué llamamos o consideramos bueno un perfume, un jersey, un partido de fútbol, un vino, o una determinada interpretación musical? La razón la encontraba Platón en la relación de pertenencia que cada una de esas cosas mantienen con una realidad trascendente que se llama idea de lo bueno. Si esa realidad no existiera no podría explicar el significado particular de las palabras, ni la razón que muestran las cosas que existen. Las ideas son rea-

lidades que existen con independencia de nuestras acciones y se mantienen siempre igual a sí mismas. Han existido siempre y seguirán existiendo en el sitio que sea, sin que nada de lo que hagamos en nuestra vida perturbe lo más mínimo su identidad intangible.

En la tradición platónica, comprender, o tener habilidad para llevar a cabo algo significa mantenerse en contacto con una cierta realidad. En el *Fedro* se sostiene que es el contacto de la mente con las formas lo que precisamente permite intelectualizar las realidades divinas⁸. No existe la menor referencia a la práctica, ni a los esfuerzos cotidianos que ponemos para comprender; tampoco se considera en algún sentido nuestras acciones, aquellas que llevamos a cabo diariamente, como levantarnos, hacer un tipo de trabajo, caminar hacia alguna dirección, o tomar un cierto tipo de decisión.

Hay ciertas ventajas en la vieja tradición platónica. Una, es la que podemos considerar el sentido de solidez que acompaña a la visualización de una realidad que está enfrente de nosotros, aguardándonos desde toda la eternidad para ser descubierta. La segunda, es que todo el mundo vendría a reconocer eventualmente la misma realidad. Si la belleza, o el bien, o la templanza de ánimo, o la firmeza en el propósito de mantener una forma de vida, son todas ellas realidades extrasensoriales y objetivas en sí mismas; deberían de ser vistas de la misma manera por todos aquellos que las contemplan. Todo el mundo tendría que ver las mismas realidades; no hay alternativas a la verdad, cuando todos ven la misma realidad; cuando la realidad está ahí afuera con existencia objetiva, con independencia de nosotros mismos y que nuestras acciones no logran modificarlas, ni alterarlas o añadir entidad alguna a sus existencias siempre perfectas en sí mismas.

Esta ventaja tiene una extraordinaria importancia a la hora de exigir comportamientos morales a los demás. Si nuestras certezas morales son objetivas, entonces las pequeñas discrepancias que encontramos en nuestros conflictos morales no tardaran en desaparecer tan pronto nos veamos en la situación de acceder a la gran realidad. Quien no se comporte de acuerdo a esas realidades lo hace bien porque carece de la habilidad intelectual para hacerlo, o bien porque no ha sido adecuadamente entrenado para tener acceso a esa clase de realidades extrasensoriales; pero en último extremo el resultado será siempre el mismo: la verdad es siempre un asunto que se resuelve constatando la visión de una realidad y esa realidad está afuera aguardándonos a que la descubramos.

-2-

Descartes ha pasado a la historia del pensamiento humano como el inventor de la geometría analítica, pero también como el descubridor de la conciencia subjetiva, de la autoconsciencia, el patrón filosófico del yo:

“Ya estoy persuadido de que nada hay en el mundo; ni cielo, ni tierra, ni espíritus, ni cuerpos. ¿y no estoy asimismo persuadido de que yo tampoco existo? Pues no: si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque soy”⁹.

Si yo no fuera algo no podría existir: no podría ni siquiera dudar. Puedo dudar de muchas cosas, pero hay al menos una de la que no puedo dudar, porque es la que hace posible que yo dude; a saber: que debo de ser alguna cosa. Debo de ser algo, de lo contrario no podría ni siquiera dudar.

¿Cómo llego a saber que debo de ser algo, es decir, que soy; una vez que he reconocido que al pensar debo ser algo? Algo desde luego falta. Tendría que haber introducido una cláusula adicional que nos permitiera entender cómo es posible llegar a aceptar que uno piensa cuando duda; para que acabemos admitiendo que ya que no puedo dudar de que estoy pensando, debo de ser, en consecuencia, algo que piensa:

“Cierto que hay no se qué engañador todopoderoso y astutísimo, que emplea toda su astucia en burlarme. Pero entonces no cabe duda de que, si me engaña, es que soy; y, engañeme cuanto quiera, nunca podrá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo”¹⁰.

¿Qué se supone que tengo yo que entender que soy, para que alguien no pueda persuadirme que soy algo, mientras yo esté pensando que soy algo? La frase es gramaticalmente incorrecta; ser es un verbo copulativo, debe de aclarar qué es, debe de terminar la frase con una atributo o con un predicado; de lo contrario no sabríamos qué somos en realidad. Pero Descartes no deja la frase incompleta. Añade que es una idea de sí mismo; que yo soy lo que pienso que soy. Así la frase resulta inteligible. Que yo no puedo dudar de que soy, porque soy mi pensamiento, soy mi idea; soy yo:

“De manera que, tras pensarlo bien y examinarlo todo cuidadosamente, resulta que es preciso concluir y dar como cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu”¹¹.

Yo pienso aparece como una verdad necesaria, pero es también una verdad absoluta; podemos dudar de otras muchas verdades, pero de la que nos permite dudar, de esa no podemos dudar. El yo es una idea clara y distinta de esas de las que no se nos está permitido dudar. Lo que define mi identidad es que yo piense. Si yo no pienso no soy nada. Mi conciencia es conciencia de mí mismo, del pensamiento de que soy. Como tener ideas claras y distintas es pensar, sólo podemos ser teniendo ideas claras y distintas; es decir, que sólo somos cuando nos hacemos ideas claras y distintas de las cosas; de manera que cuando no pensamos sería como si no existiéramos.

Yo soy una cosa que piensa, soy esencialmente un pensamiento y un pensamiento se puede manifestar de muchas maneras, como un deseo, una duda y también como un sentimiento; pero en todos y en cada uno de esos casos nos movemos en el terreno de la autoconsciencia; mi pensamiento es el criterio que utilizo para identificarme como algo y debo de ser algo para existir. Todas las manifestaciones exteriores de mis emociones, sensaciones y acciones son consideradas como atributos de una entidad que permanece como un sustrato estable detrás de cada una de sus manifestaciones. El yo es la idea clara y distinta de que soy un pensamiento; pero es también una sustancia que proporciona continuidad en la percepción de las experiencias subjetivas. Somos lo que somos, porque somos capaces de atribuir a nuestro yo ciertas propiedades como nuestras, como si fueran diferentes matices de una misma sustancia.

La influencia que ha tenido la teoría de Descartes en la historia de la filosofía occidental y en particular en las doctrinas morales relacionadas con la responsabilidad y la salvación personal ha sido abrumadora. Primero vincula la consciencia con el pensamiento, y

después elimina de nuestro foco de conocimiento todo lo que no se pueda concebir como una idea clara y distinta. Es como si, de buenas a primeras, se nos dijera que lo que no se piensa no existe. En lo que concierne a los problemas relativos a la responsabilidad moral de nuestras acciones, el yo como auto-consciencia demostraba ser una solución expeditiva a la hora de identificar quién era en realidad el verdadero autor de nuestras acciones. Era el yo el que demostraba tener una intención, el que quería, deseaba, temía, dudaba y proyectaba actuar de una cierta manera y después resolvía actuar como lo había pensado. Pero todas y cada una de esas manifestaciones seguían siendo atributos de una misma entidad: el yo como idea del pensamiento. Entender una acción con un sentido u otro, comprender una emoción o atribuirle a alguien algo que había hecho significa identificar una entidad, que se manifiesta en el pensamiento como una idea clara y distinta de sí misma.

El yo que Descartes había descubierto abrió la posibilidad para que pudiéramos constatar que nuestra esencia, lo que nos constituye, es el pensamiento, una cierta entidad: una sustancia, algo que permanece único y semejante a sí mismo, inalterable y que hace posible que tengamos una idea de nosotros mismos; de hecho la idea que tenemos, lo que pensamos que somos es nuestro yo, la entidad que somos a través de nuestras experiencias y a lo largo de nuestra vida. Descartes también nos proporcionó una información, valiosa para la época, pero que más tarde contribuiría a crear la noción de auto-conciencia, de yo y mundo interior. Lo que somos es lo que pensamos, si yo no pudiera de ninguna manera pensar, y pensar significa aquí constatar la experiencia mental de que soy algo que piensa, nada de lo que hago, ni de lo que sé podría proporcionarme alguna vez la menor certeza posible. Si yo no pensara, nos viene a decir Descartes, no podría haber ni verdad, ni certeza en el mundo.

Seguimos moviéndonos, sin embargo, dentro de los límites del platonismo; sólo que esta vez el objeto no está fuera de nosotros, sino que nos constituye y de hecho nos define: somos una cosa que piensa. Descartes considera dos sustancias irreducibles entre sí: el pensamiento (*res cogitans*) y la materia o el cuerpo (*res extensa*), el pensamiento habita en el cuerpo como si fuera un fantasma dentro de una máquina y de una manera sorprendente y extraña todas las manifestaciones emotivas, sentimentales y morales que se dejan ver en el cuerpo son expresiones de una misma sustancia: el pensamiento. La tesis es que si tengo una idea clara y distinta de lo que estoy pensando debo de ser algo que sustancialmente piensa; debo de ser, en consecuencia, algo.

-3-

En la teoría de las proposiciones de Frege, podemos imaginar los valores de verdad como unidades perfectas que se han obtenido al completar la denotación incompleta de un concepto con un objeto. De manera que, en lo que respecta al nivel de la denotación, los enunciados de un lenguaje no denotarían ni conceptos ni nombres propios, sino valores de verdad.

La relación que se establece entre un enunciado y su significado es de la misma naturaleza que la que se encuentra entre un nombre propio y su denotación: los valores de verdad, por extraño que parezca, son considerados como objetos genuinos, de hecho Frege sostenía que:

“no hay más valores de verdad. Por razones de brevedad llamaré a uno lo verdadero, y al otro lo falso [...] Estos dos objetos son reconocidos, aunque sea implícitamente, por todo aquel que juzga que algo es verdadero –incluso por el propio escéptico”¹².

Así que podemos considerar a las sentencias como nombres propios de valores de verdad. Frege concluye que es sólo a través de su sentido, es decir del pensamiento expresado por un enunciado, como se relaciona aquél con su valor de verdad. El sentido de un enunciado lo constituye, pues, el pensamiento que expresa las condiciones bajo las cuales el enunciado denota lo verdadero o lo falso. “Por el valor de verdad de un enunciado –escribe Frege– entiendo la circunstancia que es verdadero o falso”¹³.

Los enunciados o sentencias, como en su caso los nombres propios y palabras que denotan conceptos, expresan su sentido y denotan su significado. El sentido de un enunciado lo puede aprehender cualquiera que esté lo suficientemente familiarizado con el lenguaje al que pertenece. A la hora de descubrir el significado de una sentencia, sin embargo, es necesario realizar un juicio: admitir un valor de verdad como el significado de un enunciado¹⁴.

Pensar, según lo entiende Frege, es aprehender un pensamiento. En realidad, no creamos los pensamientos cuando los pensamos, más bien los capturamos¹⁵. Los pensamientos, cualquiera que sea su naturaleza, son sobre todo entidades objetivas, no se componen de ideas entendidas en sentido psicológico:

“Un pensamiento es algo impersonal. Si vemos el enunciado ‘ $2 + 3 = 5$ ’ escrito sobre una pared, no tenemos dificultad alguna en reconocer el pensamiento que expresa, como tampoco necesitamos saber quién lo haya escrito, para ser capaz de entenderlo”¹⁶.

Cuando aprehendemos un pensamiento no lo inventamos, probablemente en el mismo sentido en que diríamos que Colón no inventó América cuando sin saberlo llegó allí en 1492. Los pensamientos se encuentran en el ámbito de las entidades que conforman los sentidos de los enunciados, como el continente americano antes de la llegada de Colón, esperando a ser descubiertos. Una vez que un pensamiento haya sido entendido, no pertenece a la persona que lo piensa, cualquiera que considera un pensamiento lo encuentra de la misma manera y siempre lo entiende como el mismo pensamiento¹⁷.

Los pensamientos son entidades objetivas, que se mantienen invariables ante el acto de juicio que se realiza cada vez que alguien decide asumir su valor de verdad. La naturaleza abstracta del objeto como unidad garantiza que el pensamiento no varíe su entidad cuando es comprendido por diferentes sujetos. Una vez admitido el valor de verdad de un enunciado, el pensamiento que expresa ha de ser sustancialmente el mismo en todos los casos. Cuando comprendemos el pensamiento que expresa una proposición todo el mundo reconocería el mismo valor de verdad.

Hablando propiamente, los pensamientos no pertenecen al ámbito de las cosas actuales. Forman parte de un mundo diferente, en donde no se muestran afectados por los cambios normales característicos del mundo de las experiencias cotidianas¹⁸. Al aprehender un pensamiento, establecemos, por decirlo así, una peculiar relación entre él y nosotros. Afirmer que hemos comprendido un pensamiento es lo mismo que decir que hemos creado una relación entre nosotros y el sentido expresado por el enunciado que hemos entendido.

Resumiendo, podemos distinguir en la teoría de Frege cuando menos tres ámbitos diferentes en los que cada uno de ellos contiene sus objetos característicos:

1) El de los sentidos. Pertencerían presumiblemente a él los sentidos de los nombres propios, entidades, como las caracteriza el propio Frege, completas en sí mismas. El senti-

do de las palabras que expresan conceptos esperando a ser completadas; y finalmente tendríamos que incluir los pensamientos, perfectas unidades, que constituyen el sentido que expresan los enunciados.

2) El del lenguaje. Estarían incluidas las expresiones lingüísticas. No tendría sentido calificarlas de completas o de incompletas; pero como es perfectamente razonable establecer la relación de identidad entre ellas, no existirían demasiados escrúpulos metafísicos en considerarlas como objetos lingüísticos.

3) El de la denotación o significado. Los objetos denotados por los nombres propios, los conceptos y funciones denotados por las palabras de conceptos y los dos valores de verdad, lo verdadero y lo falso, formarían parte de este ámbito.

Nos volvemos a encontrar con el platonismo, pero esta vez a nivel del lenguaje. Los significados, los sentidos, los valores de verdad como la verdad y la falsedad y los números naturales y enteros entre otros son todos ellos entidades en el sentido platónico de la palabra. Frege creyó que la estructura del lenguaje debería de reflejar la suprafísica de los conceptos y de los objetos. Tanto unos como otros son entidades, que el lenguaje refleja supuestamente desde el mundo del que son captados por la gramática de nuestro lenguaje.

El sentido del lenguaje lo entiende Frege en los mismos términos en que Platón entendía el sentido de lo bueno: si no existiera esa entidad, no sería posible saber si lo que decimos tiene sentido. El sentido de una proposición es el conjunto de instrucciones que comprendemos para saber si el pensamiento que expresa es o no es verdadero. Si después de haber seguido esas instrucciones no encontramos objeto alguno, el pensamiento no es verdadero ni falso, y por consiguiente carece de sentido. La verdad como la falsedad y el propio pensamiento que constituye el sentido del enunciado son todos ellos genuinos objetos platónicos, sin los cuales no sería posible entender nuestra noción de verdad. Nos encontraríamos ante un universo poblado de tantas entidades como pensamientos llegamos a captar; teniendo en cuenta que las posibilidades de emitir sentencias con sentido en el lenguaje natural parece casi ilimitada, la habilidad de aprender y recordar las proposiciones de un lenguaje requeriría una memoria casi espectacular, que haría del proceso de aprendizaje del lenguaje una tarea poco menos que imposible de realizar.

II

-4-

Aristóteles siempre se preguntó por la utilidad de la idea de lo bueno¹⁹. En otras palabras: ¿Por qué tenemos que ver la noción de bueno como una idea? ¿Para qué sirve en general tener ideas y en particular la idea de lo bueno? ¿Hay ventajas en considerarlo como una idea y por qué habría de ser una idea, algo de nuestra mente y no otra cosa completamente distinta? El problema parecía consistir en que a menos que tuviéramos la idea de bueno, no seríamos capaces tampoco de saber que hay cosas que son buenas en sí mismas; es decir que no sabríamos explicar qué significa que hayan cosas que son buenas sin referencia a ninguna otra, a menos que admitamos la existencia de una entidad, que llamamos *la idea de lo bueno*. Aristóteles propone considerar el primer argumento como sigue:

1) Parte del hecho de entender que somos capaces de identificar varias clases de blanco significa simplemente poseer una idea de blanco, que es común a todos los tonos de blancos y es la que nos permite identificar a cada tono particular de blanco como de color blan-

co. Como si la idea de lo blanco fuera un patrón mental que utilizamos para medir nuestra comprensión de lo que significa blanco. Sobre esta asunción opera precisamente la primera premisa: lo bueno debe ser también una idea, porque de lo contrario no sabríamos reconocer a nada como bueno. Debe de haber una razón para llamar a diferentes cosas en numerosas ocasiones "buenas" y esa razón la proporciona la idea de lo bueno. Saber que algo es bueno significa reconocer la idea de bueno en él.

2) Aristóteles rechaza abiertamente el segundo término de la comparación. No podemos aceptar que lo que queremos decir cuando decimos que, por ejemplo, el honor, la sabiduría o el placer son cosas buenas sea en todos los casos lo mismo. En otras palabras, que la sabiduría si es buena lo es en un sentido en que el placer o el honor son buenos. No queremos decir que todas esas cosas sean buenas, sólo porque compartan una cualidad que es la misma y es la que contribuye a distinguir la cualidad de bueno en cada uno de los casos.

La objeción es realmente sustanciosa: pone en entredicho la asunción más fuerte en la que se basa el argumento, a saber: que la cualidad o que el sentido de la palabra sea el mismo en cada uno de los casos en que calificamos a algo como bueno. Esta asunción se nos ha metido de colado; en realidad no está ni mucho menos garantizada.

El segundo argumento de Aristóteles se basa en la inutilidad de la idea de lo bueno: ¿para qué sirve el conocimiento de la idea de lo bueno?, se pregunta, ¿podemos decir realmente que alguien es por ejemplo un buen medio, o un buen carpintero porque haya contemplado en algún sentido la idea de lo bueno? ¿Podemos darnos realmente por satisfechos diciéndonos que somos buenos porque hemos contemplado la idea de lo bueno? Es como si tuviéramos que acabar aceptando que la única manera de andar por un terreno es tener el mapa fotografiado en la mente.

Tampoco se queda atrás el peso de esta objeción en comparación con el de la primera. Viene a decir que la noción de bueno como idea no es capaz de explicar el ejercicio de una habilidad, que saber hacer una cosa: ya sea una mesa, curar un brazo o arreglar un zapato, poner un cuadro o tocar un instrumento o escribir, bailar, o cantar no se puede explicar con referencia a una idea. Que saber hacer una cosa no significa ver una realidad objetiva en forma de idea.

Ser capaz de hacer una cosa, sea la que sea, tener una actividad y realizarla con normalidad o llegar al dominio de un arte son todas ellas procesos diferentes en naturaleza de lo que significa ver una idea. Tener una habilidad es un ejercicio en que están envueltos bastantes más elementos y de naturaleza muy diferente al que nos referimos cuando hablamos de ver cualquier clase de idea. Progresar en nuestras actividades diarias, desde escribir a máquina, jugar al fútbol, conducir un coche o practicar con un instrumento, no significa estar más cerca de una idea. La habilidad no es una idea que tenemos. Ser hábil, ser diestro, dominar una actividad o una técnica, se la que sea, no es contemplar una idea.

Me imagino que los argumentos no debieron de caer muy bien en la Academia. Destruían directamente la asunción más fuerte de la epistemología platónica, a saber: que solo podemos conocer y saber por medio de ideas. Los argumentos de Aristóteles demostraban que hay cuando menos una parcela de la actividad, que llevan a diario los seres humanos y que resulta no menos importante que otras en las que se podía decir que sabíamos algo sin que tuviéramos ideas.

Probablemente Aristóteles no fuera el primer filósofo en fijarse en las acciones. Según parece, Sócrates se movió por terrenos similares²⁰. Sea como sea, lo cierto es que propone

como el fin de la ética no el conocimiento, no el de tener una idea, sino el de saber actuar, en llevar a cabo una actividad y en hacerla bien²¹. El saber que caracteriza al que es virtuoso en una actividad y no se puede entender en los mismos términos con los que entendemos tener una idea de algo. Ese conocimiento implica acción, dominio de una técnica y actividad corporal y no es lo mismo que el conocimiento que se tiene cuando se contempla algo, aún cuando resulte una idea. Cuando se plantea en esos términos la cuestión, el cuerpo comienza a adquirir una significación que antes no tenía. Aún cuando puedan existir numerosas habilidades mentales, la mayor parte de las actividades en las que nos desenvolvemos son actividades corporales, tocamos el piano con los dedos de las dos manos y también con los de los pies, movemos los brazos y las manos cuando tocamos el cello o abrimos una ventana o conducimos un coche. Escribir; leer, oír y ver, andar, escuchar, enamorarse y amar u odiar, nadar, comer, o tener sentimientos y emociones asociadas a las acciones que llevamos a cabo, son todas ellas actividades en las que está presente muy conscientemente nuestro cuerpo.

Difícilmente podríamos entender todas esas cosas como si contempláramos una idea o simplemente estuviésemos revelando un patrón al que accedemos poco a poco a medida que su realidad se nos manifieste más sustancialmente. Lo que viene a decir Aristóteles es que las acciones no se pueden comprender en los mismos términos que utilizamos para hacernos entender la clase de fenómenos que asociamos a las ideas. Que ser temperado, justo, moderado, sincero, franco, sabio, temerario, noble o desconfiado es llevar a cabo acciones que resulten temperadas, justas, moderadas, sinceras, francas, prudentes, temerarias, nobles y sin confianza, y que ninguna de esas cualidades se pueden entender como si fueran ideas. La virtud es esencialmente una disposición y no una idea. Las ideas no pueden explicar las disposiciones ni nuestra forma de actuar.

El que sabe actuar, y es virtuoso en lo que hace posee una clase de conocimiento que es de un tipo lógico diferente del que se tiene cuando tenemos una idea. Ese conocimiento no es susceptible de ser asimilado al que tenemos cuando contrastamos experiencias reales con ideas de nuestra mente, o comparamos nuestros pensamientos con aquello que creíamos que se referían en la realidad. En un sentido, los grados en la habilidad de un ejercicio demuestran que el que mejor actúa sabe algo que el que lo hace peor que él desconoce, a saber: la capacidad de hacerlo y llevarlo a cabo con más acierto que otros. Este conocimiento no es un descubrimiento de la operación de la mente que se manifiesta como una idea. Forma parte de la vida, de la actividad diaria y de la experiencia humana, que no siempre se puede codificar ni entender en términos de ideas.

¿Qué ocurre cuando tenemos un deseo o nos mueve la voluntad para actuar? ¿Cómo vamos a entender lo que significa desear?, ¿diremos que desear ha de ser también una idea? ¿Las experiencias que registramos en nuestro interior son también ideas? El miedo por ejemplo a sufrir, o la alegría de una emoción es también una idea? ¿Vamos a decir que sentimos y sabemos que tenemos todas esas cosas porque tenemos ideas de todas ellas? Según parece, Aristóteles entendió la felicidad como una actividad de la consciencia, que expresa virtud, y no como una idea²². Ser feliz, como ser desgraciado o sentirse abatido, recordar no son ni muchos menos procesos que se puedan reducir a tener una idea o a estar contemplando algo objetivo y eterno.

Aristóteles vincula, como más tarde también lo hará Vico, la verdad con la acción. La importancia del hallazgo no es poca y merece la pena considerarla detenidamente. El resul-

tado, para empezar, es interesante: se demuestra que la noción de verdad no es absoluta; en un sentido en el que antes no se había percatado la gran tradición, la verdad depende ahora de nuestras acciones. En la *Ética a Eudemo* se sostiene abiertamente que cada persona tiene algo de sí mismo que contribuir a la verdad²³. Viene a decir que hay ciertas cosas, que nunca llegarían a hacerse o cumplirse a menos que nosotros mismos las hagamos. Hay ciertas cosas en el mundo, como por ejemplo, las guerras, el comercio, los negocios diarios o las grandes hazañas literarias y artísticas que nunca se harían, si no fueran el resultado de la actividad humana. Y que estas cosas además no se pueden entender como si fueran instancias de una gran idea, que idealmente es referida en nuestra actividad y discurso diario.

La verdad deja de ser algo objetivo, sustantivo y absoluto. Esas verdades, las realizamos nosotros con nuestras acciones, no existen ni en sí ni por sí mismas. Sólo existen como algo relativo a nuestras actividades, fines, propósitos y formas de entender nuestra vida. La teoría de la verdad que elaboró la gran tradición filosófica deja de lado demasiadas cosas que sabemos que existen y con las que convivimos, nos desenvolvemos y que genéricamente podemos llamar experiencias humanas. Los sentimientos que experimentamos en cada instante, nuestras preocupaciones, miedos e incertidumbres, la ternura, el hondo misterio del afecto y el cariño parecen que jamás hayan existido en la gran tradición filosófica. No es que se pueda decir que no hubieran sabido que existían; pero por alguna incomprensible razón siempre se habían ignorado. Ninguna de esas experiencias humanas podemos entenderlas como si se estuvieran refiriendo a alguna entidad, fuera del ámbito de nuestra propia conciencia.

Aristóteles argumentaba que la forma de vivir de la personas determinaba y decidía sus hábitos y que esos hábitos formaban la opinión que tenemos sobre lo que es la vida y cómo hay que dirigirla o entenderla²⁴. Las consecuencias de una afirmación semejante no carecen por completo de interés y me detendré por un momento a considerarlas. La primera que me gustaría considerar es que no todo conocimiento es igual en todas las personas; porque creer no significa que todo el mundo vea la misma idea, sino más bien actuar de una cierta manera, hacer unas cosas y no otras y aprender también a hacerlas. La verdad que las personas son capaces de creer y asumir no es la misma en todos los casos, depende del grado de habilidad y destreza que aquéllas son capaces de conseguir en sus diversas actividades, de lo que él llamaba la virtud de ser un ser humano, de saber comportarse, de saber vivir. El conocimiento de algunas cosas que adquiere el virtuoso como resultado del dominio de sus actividad no es el mismo que el que tiene el que no es tan diestro en el arte. En algo debe de contribuir la acción que cada cual realiza en la vida a conformar la verdad que según parece creamos con nuestras acciones.

Aristóteles elabora incluso lo que podríamos considerar una teoría de la verdad práctica²⁵. Empieza vinculando la aserción y la negación de una proposición con el esfuerzo que ponemos en conseguir lo que deseamos o en evitar las cosas que nos resultan desagradables. Dice que lo que la razón sostiene es lo que el deseo quiere. Una proposición así debió de haber convertido a Aristóteles en un perfecto hereje dentro del mismo seno de la Academia. La importancia que tiene una proposición semejante en la filosofía práctica es deslumbrante; dice que la verdad que sostengo y afirmo de las proposiciones que yo asumo depende del resultado que consiga con mis acciones, de lo que yo quiera hacer; que es lo que significa tener un deseo correcto. El deseo desencadena mis acciones y las dirige hacia un cierto fin; ni el fin ni mis acciones existirían con independencia de mis deseos ni de mi voluntad; de

manera que sostener que los deseos sean ideas inmutables o que los fines que me proponga conseguir existan como entidades inmutables que se alcancen con independencia de mi propia experiencia psicológica de desear o querer resultaría manifiestamente absurdo.

La respuesta es asombrosamente simple: saber lo que uno quiere. Y a menos que sepamos lo que realmente queremos, no podemos afirmar ni negar nada en las proposiciones que utilizamos para andar por el mundo. De esta manera nuestras acciones demuestran verdades, avalan nuestras creencias y justifican también en muy buena parte nuestras opiniones, creencias, tendencias, propósitos, objetivos y fines. Precisamente el tipo de cosas que no existirían en el mundo si nosotros no las deseásemos, ni fuéramos capaces de proyectarlas, quererlas o buscarlas y finalmente intentar realizarlas y hacerlas.

La verdad aparece como el resultado de nuestras acciones; la concordancia entre lo que deseamos y queremos y el resultado de las acciones que emprendemos hasta conseguirlo. Si la acción da en el blanco que se proponía dar, entonces debe de haber una verdad en el mundo que no podría existir a menos que uno se proponga lograrla y acabe finalmente haciéndola. Cuando la acción termina y cesa, se define entonces una nueva verdad: aquella que literalmente creamos cuando realizamos el propósito que nos propusimos al iniciar nuestras acciones, la que surge cuando se logra terminar y cumplir el fin, o un deseo que nos ha costado mucho esfuerzo realizar.

Esas verdades no son ideas eternas. No tiene sentido decir que nuestras acciones sean inaccesible a la percepción sensorial. Tampoco parece que tengamos que creer que nuestras acciones sean en algún sentido inmutables, ni mucho menos incorpóreas o intangibles. Si las acciones tuvieran que satisfacer los requisitos que Platón impone a las ideas, no tendríamos manera fiable de poder saber qué es lo que realmente estamos haciendo. ¿A qué realidad suprasensible debemos de suponer que se remiten nuestras acciones diarias para que podamos entenderlas? ¿Han de ser como las ideas de Platón extrasensoriales, inmutables o incorpóreas? ¿Cómo puede ser una acción extrasensorial, o inmutable, y cómo tengo que imaginarme que soy para ser capaz de realizar acciones incorpóreas?

Así pues, si queremos incorporarlas y vivir con ellas en la filosofía, como a diario lo hacemos, no podemos entenderlas como instancias de formas ni de ideas. Las verdades prácticas se han de entender en otros términos; tal vez en los de intención, o creencias o deseos, o tal vez en los términos de propósito o logros; pero decididamente no tienen nada que ver con formas ni objetos inmutables ni eternos.

-5-

Vico no es desde luego el primero en la historia de la filosofía que nos llama la atención sobre la acción; pero sí es el primero que defiende una verdad profunda y audaz: *verum ipsum factum*. Es una tesis atrevida y escandalosa para la epistemología platónica; declara que la verdad es lo mismo que lo que hacemos. Tampoco fue Vico el primero en sostenerla. Aristóteles definía la verdad práctica como una adecuación entre nuestros propósitos y logros; lo que implica en cierto sentido, que la verdad de ciertas cosas dependen de las acciones que llevamos a cabo.

Encontramos una afirmación sorprendentemente similar en la obra del doctor Huarte de San Juan en la que se sostiene que cada cual es hijo de sus obras. Doctrina que el mismo Don Quijote se atrevió a defender con su propia espada ante el cabrero: "Importa eso poco —respondió Don Quijote— que Haldudos puede haber caballeros; cuanto más, que *cada uno es hijo de sus obras*"²⁶.

El pensamiento merece la pena de ser considerado. Examinado con cuidado expresa lo contrario de la verdad cartesiana del *cogito ergo sum*. Afirma que no hacer nada es como no existir. Que si nuestras obras no nos crean, es como si no hubiésemos existido. Es sencillamente un ataque despiadado al *yo pienso, luego existo*. Viene a decir que si mis acciones no me hacen yo no existo; si existo es porque soy el resultado de mis acciones; que lo que me hace existir y vivir es actuar y no pensar.

Pensar puede ser una ilusión, incluso un engaño de la mente, algo que creemos que pasa y lo revivimos pensando, y que, sin embargo, no sea nada, que carezca de entidad específica. Lo que nos define y nos crea son nuestras acciones y no nuestros pensamientos; y que pensar no es ni mucho menos existir. Descartes siempre tuvo problemas a la hora de admitir los animales y la plantas en el rango de los seres vivos: ¿qué ocurre con todas aquellas criaturas que no piensan, como lo hacen los hombres? Vamos a decir que existen; no podemos, la lógica nos lo impide. Estrictamente hablando, sabemos que pensar, tal y como parece entenderlo Descartes, es una condición suficiente, pero no necesaria para que algo exista; de manera que no podemos concluir que algo no exista, porque carezca de la facultad de pensar. Por lo mismo, podemos llegar a otra conclusión: si pensar es una condición suficiente aunque no necesaria para existir, entonces, podemos inferir la proposición de que algo exista con todos sus méritos de cualquier otra proposición; pongamos por caso: nadie podría prohibirme que yo infiriera que la proposición "yo existo", a partir del reconocimiento de sensaciones como: tener dolor, recordar, sufrir, estar contento o por ejemplo la de tener hambre, actuar y realizar algo. De manera que pensar no es desde luego lo único que podemos contar a la hora de establecer si algo existe. Naturalmente la epistemología de Descartes no le permitía trazar alguna distinción fundamental entre emociones, afectos, sentimientos y pensamiento; todos los estados mentales así como la delicada variedad de emociones las entendía como manifestaciones de la sustancia que constituía el pensamiento. Como tener emociones es una forma de pensamiento y cuando pensamos nos hacemos ideas claras y distintas de las cosas, tendríamos que concluir que cuando sentimos emociones y experimentamos sentimientos también nos hacemos ideas claras y distintas de lo que sentimos y que parte de nuestro concepto vinculado a sentir tal o cual emoción lo entendemos como hacernos una idea clara y distinta de las experiencias que atraviesan nuestra consciencia en esos momentos.

Pensar y actuar son dos cosas diferentes, y no tenemos razones para creer en algún sentido, que una se tenga que entender en términos de la otra. Desde luego que podemos admitir que cuando hacemos alguna cosa, desde andar, escribir, o tocar un instrumento pensamos de alguna manera; pero hacer y llevar todas y cada una de esas acciones no es algo que entendamos como si estuviéramos pensando. Podemos pararnos y verificar si el semáforo está o no en verde antes de cruzar la calle; y en esos momentos nadie dudaría de que en cierta manera estamos pensando, que estamos discurrendo con la voz interior, que siempre nos acompaña, si es o no es oportuno cruzar la calle. Pero cuando decidimos efectivamente cruzar la calle, realizamos otras muchas cosas más que pensar cómo vamos a cruzar la calle. Cruzar la calle no es ni mucho menos el tipo de experiencias que tenemos cuando constatamos con la realidad las ideas claras y distintas de lo que estamos pensando.

¿Qué pasa con todas aquellas experiencias de las que no podríamos decir que nos hacemos ideas claras y distintas? ¿Realmente nos hacemos ideas claras y distintas de la expe-

riencia de echar de menos a alguien, o de sentirse inseguro o de tener miedo? ¿Hay ideas claras y distintas de saber amar, o de tener fe en algo y dedicar la vida a conseguirlo? ¿Cuáles son las ideas claras y distintas que tenemos cuando tenemos sentimientos y afectos? ¿Vamos a decir ahora que sentir alegría o dolor, sufrir, tener esperanzas o desear y querer, buscar la plenitud y sentirse descontentos o satisfechos es hacerse ideas claras y distintas de lo que estamos pensando? ¿De qué nos hacemos idea cuando tocamos un instrumento? ¿Tenemos ideas claras y distintas de nuestras actividades? ¿Cuál es nuestra idea de andar, respirar, o nadar en medio de la mar, o de reírse, gozar y pasar un buen rato? ¿Podemos realmente decir que hacer todas esas cosas y aprender a hacerlas han de ser entendidas realmente como hacerse ideas claras y distintas?

El *yo* no es más que una invención de la mente; lo que existe no es el pensamiento que atraviesa mi mente. No es necesario pensar para existir. Es simplemente una verdad trivial. Todos los seres vivos, que habitan en el planeta, a excepción de los humanos, existen sin que tengan que pensar. De hecho, una abrumadora mayoría no necesita ni siquiera pensar. Yo no soy mi propio pensamiento; no tengo que pensarme para existir. La vida es más amplia que la vida de mi mente. La vida del pensamiento es un artificio mental. La consciencia no es mi pensamiento, ni tengo que pensar en absoluto para ser capaz de tener consciencia de lo que ocurre y de lo que siento. No tenemos que pensar para tener consciencia y tener consciencia no significa que tengamos la experiencia de experimentarnos como algo; o que nos hagamos ideas claras y distintas de lo que pensamos que somos.

¿Qué significa “Yo pienso” después de todo? ¿Qué pienso en realidad cuando afirmo que estoy pensando? ¿Constato una experiencia subjetiva, como cuando digo, por ejemplo, que estoy triste, o que no me apetece hacer algo, o que estaba distraído? No hay inconvenientes en admitir que pensamos, como reímos, amamos y nos aborrecemos, nos matamos y hacemos otras muchas cosas más. Los inconvenientes empiezan a surgir cuando nos proponemos justificar que debemos de ser alguna cosa, una entidad particular con sustancia, cuando constatamos que pensamos; ese paso no está justificado ni lógicamente ni epistemológicamente.

No hay más razones para creer que el *yo* que Descartes había descubierto era una ficción de lo que puedan serlo nuestras imaginaciones, ensueños o fantasías. No parece que tenga mucho sentido que admitamos que el *yo* tenga que existir por sí mismo ni en sí mismo. Que nos hagamos ideas de lo que pensamos que somos, por claras y distintas que puedan llegar a ser, no es una razón para creer que somos lo que pensamos que somos. Por otra parte, es muy discutible, si no poco plausible, sostener que el *yo*, por su parte, se convierta en objeto de nuestra propia consciencia; al menos como la clase de entidad que parece concebir el propio Descartes.

La gran verdad es que *yo* pienso, que soy algo y no que actúo. Lo que nos define como seres que existen es que pensamos y no que actuemos de alguna manera. Giambattista Vico fue el primer pensador que cambió el enfoque de la atención hacia la acción. La realidad es algo más que conciencia, o que el pensamiento que discurre en nuestras mentes, que no todo el mundo que nos es dado conocer es el que cada cual lleva dentro de su mente. Que no todo es pensar, y que ni mucho menos tenemos que entender el sentido de lo que comprendemos y sabemos en términos de pensamientos, o de ideas claras y distintas, o sustancias.

Vico empieza distinguiendo dos ámbitos epistemológicos distintos, que no se pueden reducir ni comprender como si fueran de la misma naturaleza. El mundo natural y lo que él llama el mundo civil o el mundo de las naciones, el mundo que a diario, como consecuen-

cia de las acciones que emprenden y realizan, crean y construyen los hombres. El mundo natural ha sido creado por Dios y sólo Él tiene la facultad de entenderlo, porque al crearlo es capaz de desentrañar las leyes que lo gobiernan. Propiamente hablando, el hombre no conoce los fenómenos naturales, sólo podemos conocer aquellas cosas que creamos, que hacemos según nuestras disposiciones y de acuerdo a nuestra naturaleza. El primer principio de su *Ciencia Nueva* lo enuncia proclamando:

“Pero en tan densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros antiquísima antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad, que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se puede y se debe hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente”²⁷.

Las acciones que llevamos a cabo a diario son normalmente el resultado de un proceso mental que llamamos de deliberación o decisión, que no siempre es racional y que a menudo contradice irritablemente nuestra lógica discursiva. Conocer y hacer, sostiene Vico, es una misma cosa; por eso sólo Dios es capaz de tener conocimiento del mundo natural. Los hombres, sin embargo, cuando se disponen a comprender el escenario en el que se desenvuelven las acciones de las naciones, se sitúan en el mismo plano epistemológico que Dios cuando contempla el mundo natural:

“pues habiendo sido este mundo de naciones hecho por los hombres (es el primer principio que se ha establecido antes) y debiéndose hallar, por tanto, el modo de esto en la propia mente humana, ellos mismos son los sujetos de la prueba del ‘debió, debe, deberá’; pues ocurre que cuando quien hace las cosas se las cuenta a sí mismo, la historia es la más cierta. Así, esta Ciencia procede igual que la Geometría, la cual mientras construye o medita sobre sus elementos se construye el mundo de las dimensiones [. . .]. En esto mismo está la razón que muestra que tales pruebas son de especie divina [. . .], conocer y hacer es una misma cosa en Dios”²⁸.

Cuando llevamos a cabo la casi infinita variedad de acciones que configura la historia de la humanidad, sabemos mejor que nadie lo que hemos hecho, precisamente porque ser capaz de hacerlas y hacerlas efectivamente nos coloca en una posición de privilegio epistemológico para saber precisamente lo que estamos haciendo. Somos hombres y actuamos como hombres y los demás hombres serán capaces de entender nuestras acciones y propósitos porque actúan como lo hacen los hombres.

La tesis básica de toda la epistemología de Vico descansa en la presuposición de que la verdad es lo mismo que lo hecho. No tiene nada que ver con la de Descartes y si se la examina detenidamente nos proporciona una visión radicalmente nueva y atrevida de la naturaleza humana. Nos dice que la naturaleza humana está vinculada con las acciones, sucesos, acontecimientos y hechos que los mismos hombres realizan durante el transcurso de sus vidas. Desde escribir un poema, conquistar Persia, componer una sonata para violoncello y bajo continuo, descubrir un nuevo continente o un nuevo satélite en Júpiter, declararse la guerra y matarse entre sí, causar miseria y daño y hasta los infinitos modos de ser feliz son

acciones que llevan a cabo los hombres y configuran sus propias biografías y vidas, culturas y civilizaciones que han ido transcurriendo de generación en generación desde hace ya algunos milenios.

Lo que cuenta en este caso no es el pensamiento, sino la acción. Actuar y realizar y construir verdades es lo mismo. Nos encontramos con la misma afirmación del doctor Huarte de San Juan y el mismo credo de Don Quijote: cada cual es hijo de sus actos. Las verdades de las que hablamos cuando nos contamos nuestra historia, no existirían como tales, si los hombre nos las hubieran creado y crearlas hace posible que existan y si existen o no existen es lo que hace posible que los enunciados que utilizamos para hablar sobre ellas sean verdaderos o falsos:

“De aquí se puede conjeturar que los antiguos sabios de Italia estuvieron de acuerdo en relación a la verdad con la siguiente proposición: lo verdadero es lo mismo que lo hecho; de donde se sigue que la primera verdad está en Dios, pues Dios es el primer Hacedor, lo infinito, pues es Hacedor de todas las cosas, que es muy preciso, en cuanto que representa a Dios, por cuanto en Él se halla todos los elementos, extrínsecos e intrínsecos de las cosas”²⁹.

La noción de saber que nos presenta Vico está desligada de las ideas claras y distintas del pensamiento que utilizaba Descartes. Saber significa, tal y como lo entiende Vico, ser capaz de imaginar, diseñar, querer o desear y finalmente llevar a cabo algo de acuerdo a un propósito o a un plan o según determinadas intenciones; comprenderlo significa ser capaz de entender todas esas acciones, explicarlas y concebirlas. La relación que tienen los actores humanos con las acciones y obras que realizan es la misma que la que mantiene un artesano o relojero con los objetos que el mismo fabrica. Los relojes no son objetos de la naturaleza, como tampoco lo son ninguna de las creaciones humanas, desde los poemas homéricos hasta la conquista de la Luna. Como los relojes, son también el producto de la invención y de la capacidad creativa de los seres humanos. Y saber el diseño que siguen al actuar y comportarse de una determinada manera es lo mismo que hacerlo, que ser capaz de crearlo, trazarlo y acabarlo de acuerdo a un determinado propósito:

“Saber significa componer los elementos de las cosas: de aquí que a la mente humana le sea propia el pensamiento, en tanto que a la mente divina le es la inteligencia. Dios por consiguiente legisla todos los elementos de las cosas, las extrínsecas como las intrínsecas, pues las contiene y dispone: la mente humana por el contrario en cuanto que fue determinada y en cuanto que está fuera de ella todas las cosas que no son ella misma, sólo puede ir a reunir los elementos extremos de la cosa y sin que jamás pueda comprenderlos”³⁰.

Vico salta allí donde Descartes creyó haber encontrado el suelo firme. Descartes creyó que pensar era ser una determinada entidad, un *yo*, una sustancia. Mi pensamiento define mi identidad como una sustancia que tiene la capacidad de pensar sobre sí misma, de tener autoconsciencia: de ser consciente de algo que se detecta como *yo*, o tener el pensamiento de ser algo. Esta es para Descartes la verdad de la que no tenía sentido dudar, la justificación últi-

ma de la verdad. Puedo dudar de cualquier cosa, pero de lo que no puedo dudar es de que pienso. Si dudara de que estoy pensando no habría verdad alguna en el mundo.

Vico, por el contrario, nos dice algo diferente y original. Lo verdadero no es lo que se piensa, sino lo que se hace. Actuar no es lo mismo que pensar. Podemos diseñar una cosa, proyectarla como un perito dibuja, por ejemplo, los planos de una casa, y mientras lo hacemos estar pensando y resolviendo los problemas sobre el papel. Pero lo que cuenta, nos dice Vico, no es lo que se piensa, en donde hay seguridad de que existan grandes verdades, sino lo que se hace, qué se hace, qué se realiza, y en definitiva qué clase de resultados consigue efectivamente alcanzar mi acciones.

La observación demuestra estar basada en un robusto sentido común. Vico tenía una cultura admirable y vasta en lenguas clásicas: griego y latín, así como un extenso conocimiento jurídico y de historia antigua. Probablemente en el transcurso de sus investigaciones llegó a preguntarse si el conocimiento que tenemos de los acontecimientos del pasado como el de los antiguos poemas homéricos, la mitología griega y romana, las guerras del Peloponeso o la historia de la filosofía alejandrina se podían entender como pensamientos. Ninguno de esos sucesos, tanto los que forman la historia cultural de la humanidad, así como los que configuran nuestras biografías personales, existen, ni son el pensamiento de nadie.

Las creaciones culturales del hombre implican algo más que el pensamiento, implican sobre todo saber hacer, actuar. Comprender el sentido de nuestras acciones diarias, o el de las grandes hazañas y miserias de nuestra civilización, no es constatar la existencia de una entidad; sino penetrar en los procesos que la hicieron posible hasta volverla a ensamblar y descubrir el sentido de su acontecimiento.

El pensamiento en forma de consciencia de una cierta entidad ya no es el criterio de verdad; para saber la verdad y encontrar la explicación de las acciones que llevamos a cabo como seres humanos tenemos que fijarnos en los hechos que realizamos y preguntarnos después por las razones que lo hacen posible:

“De cuanto hasta ahora ha sido tratado se puede concluir que el criterio de verdad consiste en haberlo hecho. Por consiguiente la idea clara y distinta de nuestra mente, con menos motivo que ningún otro verdadero, no puede ser criterio ninguno la mente: pues cuando la mente se conoce, no hace, y cuando no hace ignora el género o la forma por la que se conoce”³¹.

Una cosa no es verdadera porque exhiba una correspondencia mental entre las ideas del pensamiento y los hechos que aquéllas describen. Si se aplicara tal criterio de verdad a las verdades de la historia o a la de nuestros propios acontecimientos personales, habríamos de concluir que todas serían falsas, sencillamente porque los acontecimientos que describen hace mucho tiempo que dejaron de ocurrir. Y sin embargo, aunque el hecho de la conquista de Babilonia por Alejandro, la Revolución Francesa, o la invasión de la Península Ibérica por los árabes no estén presentes, no sean estados de hecho, eso no significa que no sean verdaderas. El criterio de verdad consiste –nos advierte Vico– en haber hecho todas esas cosas. Y haber hecho todas esas cosas es algo diferente en naturaleza a pensarlas.

La mente piensa y se conoce, pero no actuamos con la mente. Actuar es también una forma de conocimiento, otra forma de verdad; sólo que no es una verdad mental. Actuar sig-

nifica conocer el género o la forma por la que se conoce. No podríamos conocer –nos viene a decir Vico– si no fuéramos capaces de actuar.

Una acción es verdadera cuando ha sido realizada y comprender su sentido es mostrar los hilos que se encontraban detrás y que hicieron posible que existiera de la manera en que lo hizo. Descubrir su sentido es, por así decirlo, desvelar la trama, el patrón que obedecen los acontecimientos: “Saber –nos dice Vico– es poseer el género o la forma de lo que hace a la cosa”. “¿Qué es lo que nos lleva a actuar de la manera en que lo hacemos?”; es el tipo de pregunta que intenta descubrir el historiador que reconstruye los sucesos del pasado³². Pero también lo hacemos con nosotros mismos muy a menudo, cuando queremos entender el sentido de las acciones que realizamos y vemos que otros realizan.

“Experimentar una cosa por sus causas es lo mismo que hacerla”³³ –nos dice Vico–. Hacer una cosa no es pensarla, ni siquiera pensar que se hace es hacerla. Cuando hacemos lo que hacemos, desde escribir un poema, tocar un instrumento, conquistar un país o llevar a cabo una revolución política, dar clases en una Facultad, o sentirse desgraciado o ser benevolente o egoísta, experimentamos algo por sus causas, pero lo esencial en la observación de Vico es que lo experimentamos y que lo experimentamos según se sucede la cadena de causas que desencadenamos cuando ponemos en marcha nuestras acciones. ¿Habríamos de decir que ser capaz de realizar ciertas acciones es lo mismo que hacerse ideas claras y distintas de lo que pensamos? Vico fue el primero en señalar que las acciones no son reducibles a ideas; que no podemos entender nuestras acciones como si fueran ideas de nuestro pensamiento; que actuar no es lo mismo que pensar, y que cuando actuamos no es necesario en principio tener ideas claras y distintas de nuestro pensamiento.

En realidad tan sólo el que hace es capaz de experimentar, de saber. Sólo el que ha experimentado el sentimiento de perder a alguien que ha querido sabe lo que eso significa, o sólo el que sabe ejecutar en el piano una pieza difícil de Beethoven sabe lo que significa tocar esa pieza en el piano. Vico, contrariamente a lo que sostenía Descartes, es el primero en advertirnos que a menos que sepamos hacer ciertas cosas no estaremos en disposición de saber lo que significa entenderlas; que hay una parcela en la actividad humana, probablemente mucho más amplia de lo que el propio Descartes habría estado dispuesto a admitir, en la que a menos que admitamos que es preciso hacer (y hacer no es lo mismo que pensar) para saber qué es lo que ocurre, no sabremos qué significa lo que estamos haciendo.

–6–

“Obedecer una norma, realizar un informe –nos dice Wittgenstein–, dar una orden, jugar al ajedrez, son costumbres (usos, instituciones)... Comprender un enunciado significa ser capaz de comprender un lenguaje. Y comprender un lenguaje significa convertirse en un maestro de una técnica”³⁴.

Si comprender los enunciados de un lenguaje supone una actividad mucho más amplia que la de constatar pensamientos con entidades para verificar su valor de verdad, entonces la referencia a una cierta clase de entidad, como el criterio más seguro de verdad, deja de ser esencial para comprender lo que hacemos cuando hablamos un lenguaje.

Está claro que con el lenguaje hacemos muchas más cosas que verificar si ciertas proposiciones son verdaderas o falsas. Hablar un lenguaje es parte de una actividad más amplia; Wittgenstein utiliza la expresión *juegos de lenguaje* para acentuar el hecho de que el len-

guaje es esencialmente una forma de vida en la que es posible hacer muchas cosas distintas, tales como dar ordenes y obedecerlas, describir la apariencia de un objeto, contar cómo ha ocurrido un cierto suceso, contar chistes o traducir de un lenguaje a otro³⁵.

Todas esas cosas son juegos de lenguaje y cada juego de lenguaje es una actividad diferente a las demás, cada juego tiene sus propias reglas y no existe un sólo juego de lenguaje, que consista en saber si lo que decimos es verdadero o falso, que se pueda tomar, como creyó falsamente Frege, como paradigma de funcionamiento de todo nuestro lenguaje.

En la semántica platónica de Frege era esencial mantener la noción de objeto. Siempre debía de haber algo sólido y consistente, una cierta entidad, ya sea un pensamiento, un significado, un concepto, un objeto, o un valor de verdad, y además debería de existir en un mundo aparte del nuestro esperando a ser capturado por la lógica gramatical de nuestro lenguaje. Los pensamientos, una vez que son comprendidos por nuestra mente han de ser iguales para todos los hablantes del lenguaje. Son entidades que, una vez que han sido descubiertas, nos conducen directamente a los valores de verdad.

Wittgenstein cree que la noción de objeto, entendida como una entidad sublime, que se encuentra oculta de alguna manera en la gramática diaria y que ha de ser exhibida por medio de la estructura lógica de las proposiciones, es una noción engañosa, que nace como consecuencia de forzar la comprensión de nuestro lenguaje:

“Estamos bajo la ilusión de que lo que es peculiar, profundo, esencial en nuestra investigación, reside en tratar de captar la incomparable esencia de nuestro lenguaje. Esto es, el orden que existe entre los conceptos de proposición, palabra, prueba, verdad, experiencia y otros muchos. Este orden es un *super*-orden entre –por decirlo así– *super*-conceptos. En tanto que, desde luego, si palabras como “lenguaje”, “experiencia”, “mundo”, tienen un uso, debe de ser tan humilde como el de las palabras “mesa”, “lámpara” o “puerta”³⁶.

Que el lenguaje ordinario sea defectuoso y muestre algunas notables inconveniencias a la hora de descubrir el valor de verdad de los enunciados es algo que se puede corregir, cuando contamos con el lenguaje formal de la lógica. Pero la idea era, como la expresó más tarde Alonzo Church que:

“el lógico debe de considerarlo como un mero accidente histórico el que usted y yo hablemos desde que nacimos inglés antes que cualquier otro lenguaje con unas reglas sintácticas menos regulares y menos simples desde el punto de vista lógico, que sea similar a aquellos que son familiares a los sistemas logísticos”³⁷.

Frege ya había advertido que el lenguaje natural “no se encuentra gobernado por reglas lógicas de tal manera que la sola adherencia a la gramática garantice la corrección del proceso del argumento”³⁸. Para empezar, el lenguaje ordinario demostraba ser ineficaz a la hora de saber si ha habido o no algún error en la demostración, y, en segundo lugar, no era posible aislar un grupo definido de reglas de inferencias a la hora de aceptar o rechazar una inferencia³⁹. Seguramente para evitar estas dos dificultades iniciales, creó una notación conceptual o lenguaje formal de pensamiento puro, elaborado siguiendo como modelo el lenguaje

de la aritmética. El objetivo esencial del lenguaje era “verificar de la manera más efectiva la validez de las cadenas de razonamiento y exponer cada presuposición que tienda a pasar de largo subrepticamente”⁴⁰.

Pero una cosa es inventar un lenguaje formal cuyas reglas de formación faciliten la verificación de nuestras inferencias y otra muy distinta creer que sólo somos capaces de entender el significado de una expresión lingüística cuando exhibamos las estructuras formales que subyacen a su formación y uso.

Wittgenstein sostiene que los enunciados del lenguaje ordinario están ya en perfecto orden; no es necesario utilizar un lenguaje formal que represente su sentido como algo oculto, algo que sólo sale a la luz a través de la estructura lógica que subyace en su gramática. Una vez más entendemos el sentido de nuestros enunciados diarios en la medida en que seamos capaces de mostrar que existe una cierta conexión entre la realidad que supuestamente representan y nuestros actos de comprensión. La idea es que debe de haber algo más allá del uso que hacemos de nuestros enunciados y sin cuya referencia perderíamos el sentido de certeza que nos proporciona nuestra visión ideal:

“las estrictas y clara reglas de la estructura lógica de las proposiciones nos aparecen como algo que se encuentra detrás. La idea nos absorbe, que lo ideal “debe” de encontrarse en la realidad. Entre tanto no nos damos cuenta de lo que está allí ocurriendo, ni entendemos ni mucho menos la naturaleza de este “debe”. Creemos que debe de encontrarse en la realidad, porque creemos que la hemos visto allí”⁴¹.

La tendencia a sublimar nuestro lenguaje la encuentra Wittgenstein en el propio método de comparación que utilizamos, por así decirlo, para medir, o comprender los acontecimientos que queremos entender: “le atribuimos a la cosa lo que se encuentra en el método de representarla. Impresionados por la posibilidad de tal comparación, creemos que estamos percibiendo un estado de hechos de la más alta generalidad”⁴². El diagnóstico sugiere que la raíz del error se encuentra en la impresión que sobre nuestra mente ejerce la posibilidad de establecer una comparación entre los hechos lingüísticos que queremos explicar y el método que utilizamos para entenderlos. De manera que del hecho de que existan en la realidad los fenómenos que queremos explicar, ya sea el sentido de una proposición, o en el de la comprensión de un pensamiento, o en la habilidad de actuar de una cierta manera, no se sigue que las cosas, es decir las teorías o los métodos, como los llama Wittgenstein, que utilizamos para entender todos esos fenómenos también tenga que tener una cierta realidad, que tengan que tener necesariamente cierta entidad.

Una de las advertencias que con más frecuencia se repite a lo largo de las *Philosophical Investigations* es que tenemos que ejercitar a nuestra mente en hacerle entender que el significado de un enunciado no consiste en una entidad, sino en la manera en que esa expresión o enunciado es utilizado realmente en el lenguaje. La advertencia va directamente contra la visión que Frege, y después el propio Wittgenstein en el *Tractatus*, sostuvieron sobre el significado; pero hace blanco en una tradición filosófica que hunde sus raíces en las entidades objetivas de Platón.

No sabemos si la tendencia platónica a objetivar la comprensión que tenemos de las cosas se debe fundamentalmente a la propensión que tiene nuestro lenguaje a engañarnos, a

hacernos creer que existen cosas más allá de las mismas que comprendemos. Tampoco podríamos decir que el platonismo se deba fundamentalmente a un error en los métodos de explicación o comprensión que utilizamos para explicar el sentido de los fenómenos que queremos comprender. Hay una innegable certeza metafísica en creer que existe un mundo de formas y objetos inmutables que respaldan nuestras más profundas convicciones morales, epistemológicas, lógicas y lingüísticas; pero el recurso a objetos extrasensoriales y eternos no resuelve ningún problema.

Comprender, incluso en el sentido más trivial de la palabra, no significa estar en contacto intelectual con una realidad superior, que nos trasciende. Todos los problemas prácticos que surgen, por ejemplos, a la hora de resolver un problema de geometría analítica, o dominar una técnica desde la lectura de la notación musical hasta el dominio de diferente lenguas o la comprensión del sentido de las acciones que llevamos a cabo diariamente, no pueden ni siquiera plantearse como el intento de acercamiento a las realidades que trascienden los fenómenos que nos proponemos entender y finalmente conseguir y dominar.

Sea cual sea el resultado de nuestras acciones diarias, desde escribir un poema, a regresar a casa, conducir, conseguir lo que nos hemos propuesto, dejar un hábito, emprender una nueva forma de actuar, intentar hacer nuevas cosas: ¿vamos a decir que esos resultados existían en el mundo con independencia de nuestras acciones? ¿Que la masacre de Katin, las depuraciones de Stalin, la escritura de *El Quijote* o de las tragedias de Sófocles, los viajes de Sebastián Elcano, o los cuadros de Velázquez estaban de alguna manera metafísica presentes en un mundo, esperando a ser descubiertos por todos aquellos que lo llevaron a cabo?

Hay un tipo de realidades, que todavía no hemos llegado a comprender muy bien, y que podemos considerar genéricamente como los resultados de nuestras acciones o nuestras acciones mismas, que difícilmente podrían existir de alguna manera, si nosotros, como agentes, no hubiésemos sido capaces de inventarlas, crearlas, concebirlas y finalmente ejecutarlas.

Un suceso, una ocurrencia, una experiencia, o una acción (sea del tipo que sea) no es ni mucho menos una idea. Ni amar, desear, temer o soñar, encontrarse abatido o sufrir, ser honrado o valiente, tener una ilusión o desear que algo ocurra fervientemente, emprender un determinado curso de acción o decidir dejar de hacer algo, no son formas de pensamiento, ni siquiera pensar; y ni mucho menos nos hacemos ideas claras y distintas sobre esas cosas y otras muchas semejantes.

Nos levantamos medio dormidos, nos dirigimos de un sitio a otro, resolvemos actuar de una cierta manera, nos proponemos conseguir tal o cual cosa y cuando repasamos nuestra vida solemos considerarla como una sucesión, unas veces coherente y la mayor parte de la veces sin sentido de acciones, que parecen seguirse unas detrás de otras sin que lleguemos a descubrir si plasman algún patrón claramente definido. ¿Vamos a admitir que podemos comprender toda nuestra vida, la larga trayectoria de sucesos que configura nuestra biografía personal, como un pensamiento del que tenemos siempre una idea clara y distinta?

Una acción, cualquiera que sea, dura un tiempo definido y una vez que ocurre no parece situarse en lugar alguno específico de nuestro mundo. Comparadas con la mayoría de las cosas que configuran nuestro aparato conceptual, las acciones parecen dotadas de una vida demasiado efímera para que puedan contribuir por sí mismas al sentido de estabilidad, que normalmente caracteriza nuestra representación subjetiva del mundo en el que nos movemos.

Estamos habituados a pensar que el mundo en el que nos desenvolvemos se encuentra ahí afuera con independencia de nuestras acciones, nos consideramos entidades poco menos

que inmutables que permanecen inalterables a lo largo del tiempo. Seguimos siendo víctimas de las ideas que abrigamos sobre nosotros mismos; como si todavía siguiésemos pensando como lo hacía Descartes, como si aún no nos hubiera abandonado del todo la ilusión metafísica de que lo único que conceptualmente nos define sean nuestros pensamientos, las ideas que nos hacemos y que nuestra mente se hace de lo que somos o, por lo menos, de lo que creemos que somos. Sensaciones que una y otra vez se ven confirmadas por nuestra continua actividad psicológica de contrastar diariamente nuestras percepciones con las situaciones de hecho que habitualmente aislamos en el mundo exterior.

Tenemos detrás de nuestras espaldas una larga y venerable tradición filosófica que ha resuelto los problemas relativos a nuestra identidad apelando a la existencia de una entidad: nuestra autoconsciencia, como el resquicio más seguro para resolver la unidad que parece presidir todas nuestras experiencias subjetivas. Según esta filosofía, entender el sentido de nuestras acciones significa conocer previamente la clase de entidad que conformamos, para que nuestras acciones sean entendidas como las manifestaciones externas que revelan nuestra propia y más interna naturaleza. Una vez descubierto el origen de la acción, las acciones se reconocen como si exhibieran por sí mismas la rara peculiaridad de ser propias de una entidad, que permanece detrás de las manifestaciones externas de nuestra forma de actuar.

Y así surge de nuevo la necesidad de referirse a una entidad exterior para atribuirle sentido a nuestras acciones. No es suficiente con actuar, es preciso, ante todo, ser. ¿No era este el gran problema de la filosofía que tanto preocupó a Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles o Heidegger? Y sin embargo, aún cuando Don Quijote no estuviera del todo en su sano juicio, resulta difícil no reconocer algo de inquietante verdad cuando dijo que cada cual era hijo de sus obras.

NOTAS

1. *Fedón* 65d.
2. *Ibidem* 65 bc
3. *Ibidem* 65e-66a
4. *Ibidem* 63b-64d
5. *Hippias Mayor* 299e
6. *Fedón* 78d
7. *Fedro* 211a-b
8. *Ibidem* 247b
9. DESCARTES: *Meditaciones Metafísicas*. Trad. esp. a cargo de Vidal Peña: Edit. Alfaguara: Madrid, 1977. pag. 24
10. *Ibidem*.
11. *Ibidem*
12. FREGE, Gottlob: "On Sense and Meaning": pág. 163. En *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*: pp. 155-177. Editado por Brian Mc. Guinness: Oxford: Basil Blackwell, 1984.
13. *Ibidem* y *The Basic Laws of Arithmetic*. Traducida al inglés por Montgomery Furth. Berkely: University of California Press, 1982. pág: 90.
14. "On Sense and Meaning", cit., pág. 164
15. FREGE, Gottlob: "A Brief Survey of my Logical Doctrines", pág. 198. En *Posthumous Writings*, pp. 197-202. Editado por Hans Hermes y otros, traducido al inglés por Peter Long y Roger White. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
16. FREGE, Gottlob: "Logic", pág. 134. En *Posthumous Writings*, pp. 126-151. Editado por Hans Hermes y

otros, traducido al inglés por Peter Long y Roger White. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

17. *Ibidem*, pág. 137

18. FREGE, Gottlob: "Thoughts", pág. 370. En *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, cit. pp. 351-372.

19. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*: I, vi. 10-13.

20. Nunca sabremos en realidad si Sócrates fue realmente el verdadero autor de la teoría de las ideas o si llegó alguna vez a pensar en esos términos. Parece ser que no. El pasatiempo favorito de Sócrates era practicar el examen (*elenchos*) con sus interlocutores. En esencia, consistía en partir de algunas creencias que su interlocutor sostenía como verdaderas y que siempre las había asumido sin prestarle mucha atención. Como consecuencia del examen el interlocutor se vería obligado a aceptar algunas contradicciones entre las premisas iniciales de las que había partido y las nuevas que había descubierto en el transcurso de la conversación con Sócrates.

Parece ser que Sócrates creía que la habilidad de hacerles ver a los demás sus propias perplejidades era sobre todo una práctica, una técnica más cercana a las actividades que se hacen en la artesanía que la contemplación pura de las realidades de las que habla el propio Platón.

21. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*: I, iii. 4-8.

22. *Ibidem*, 1102a5-7.

23. ARISTÓTELES: *Ética a Eudemo*: 1216b30-1.

24. *Ibidem*, 1095b4-8.

25. ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*: 1139a21-31.

26. CERVANTES, Miguel: *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, I, cap. iv.

27. Todas las referencias al texto de la *Ciencia Nueva* corresponden a la tercera edición de VICO, G.: *Principios de una Ciencia Nueva sobre la Naturaleza Común de las Naciones*. Edición de 1744 [Traducida del italiano por Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Editorial Aguilar. Cuatro volúmenes, 1964. CN: 331.

28. CN: 349.

29. VICO, G. : *De Antiquissima Italorum Sapientia...* En *Opere Filosofiche*, a cargo de P. Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

30. *Ibidem*.

31. *Ibidem*, pág. 69.

32. *Ibidem*, pág. 73.

33. *Ibidem*, pág. 8.

34. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations*. Traducida al inglés por G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1976. Todas las citas remiten al número de párrafos. P. I. : 199.

35. P. I. : 25.

36. P. I. : 97.

37. ALONZO CHURCH: "The Need for Abstract Entities in Semantic Analysis". Reimpreso en J. J. Katz y J. A. Fodor (eds.): *The Structure of Language*; pág. 444.

38. FREGE, Gottlob: "On the Scientific Justification of a Conceptual Notation". En *Conceptual Notation and Related Articles*: pp. 83-89. Editado y traducido por Terrel Ward Bynum. Oxford: Clarendon Press, 1972; págs. 84-85.

39. *Ibidem*, pág. 85.

40. FREGE, Gottlob: *Conceptual Notation and Related Articles*. Editado y traducido al inglés por Terrel Ward Bynum. Oxford: Clarendon Press, 1972; pág. 105.

41. P. I. : 101.

42. P. I. : 104.

* * *

