

*Wilfrid Sellars*

**CIENCIA  
PERCEPCION  
Y REALIDAD**

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA  
FUNDACION BARRIOLCHE

*EDITORIAL TECNOS*

---

MADRID

# 1. LA FILOSOFIA Y LA IMAGEN CIENTIFICA DEL HOMBRE \*

## I. LA INDAGACIÓN FILOSÓFICA

Cuando se lo formula abstractamente, el objetivo de la filosofía consiste en comprender de qué modo las cosas —en el sentido más amplio posible de esta palabra— están relacionadas entre sí —asimismo en el más amplio sentido posible de la palabra—; y bajo “las cosas en el sentido más amplio posible de la palabra” subsumo artículos radicalmente distintos, no sólo “coles y reyes”, sino incluso números y deberes, posibilidades y chasqueares de dedos, experiencias estéticas y la muerte. Así pues, alcanzar un logro filosófico será —por emplear un giro contemporáneo— “saber cómo manejárselas” con respecto a todas estas cosas; pero no de la irreflexiva forma en que el ciempiés del cuento sabía cómo bandearse antes de que se le presentara la pregunta de cómo andaba, sino de la reflexiva manera que quiere decir que no se imponen condiciones intelectuales.

Saber cómo manejárselas es —por valernos de una distinción usual— una forma de “saber *cómo*”, frente a “saber *que*”: media toda la diferencia del mundo entre saber *cómo* se monta en bicicleta y saber *que* una fuerza constante impresa por las piernas de una persona en equilibrio sobre los pedales dará lugar a un movimiento hacia adelante; igualmente (si queremos emplear un ejemplo más cercano a nuestro tema), entre saber *que* cada paso de una demostración matemática dada se sigue de los pasos anteriores y saber *cómo* se halla tal demostración existe toda la diferencia del mundo: pues hay ocasiones en que para ser capaz de dar con una demostración basta serlo de seguir un procedimiento ya establecido, pero lo más corriente es que tal cosa no suceda. Cabe sostener que todo aquello a lo que pueda llamarse acertadamente un “saber cómo hacer algo” presupone un conjunto de conocimientos acerca de un *que*; o, por decirlo de otro modo, un conocimiento de una verdad, o de unos hechos; mas si así fuese, la aserción de que “los patos saben *cómo* se nada” sería tan

---

\* “La filosofía y la imagen científica del hombre” está formado por dos conferencias dadas en la Universidad de Pittsburgh en diciembre de 1960, formando parte de una serie de conferencias sobre la historia y la filosofía de la ciencia pronunciadas por varios autores; ha aparecido impreso en *Frontiers of Science and Philosophy* (al cuidado de Robert Colodny), publicado por la University of Pittsburgh Press (Pittsburgh, 1962), que ha accedido amablemente a su reimpresión en el presente volumen.

metáforica como la de que saben *que* el agua los sostiene. Sea ello como fuere, el saber cómo se hace algo al nivel de la actividad característica humana presupone gran cantidad de conocimientos de *que...*, y es evidente que un saber cómo manejárselas reflexivo en la disposición de las cosas (lo cual constituye el objetivo de la filosofía) presupone muchísimos conocimientos acerca de verdades.

Ahora bien, en cierto sentido, el objeto o tema de este conocimiento de verdades que presupone el "saber cómo" filosófico cae enteramente dentro del campo de las disciplinas especiales: en un sentido no desdeñable, la filosofía no posee un objeto o tema que se halle en la misma relación con ella que la que otros objetos o temas guardan con sus relativas disciplinas especiales. Si los filósofos tuviesen semejante tema, podrían cedérselo a un nuevo grupo de especialistas, de igual modo que desde hace dos mil quinientos años han venido pasando otros temas especiales a los no filósofos (primeramente las matemáticas, más recientemente la psicología y la sociología y, en la actualidad, ciertos aspectos de la lingüística teórica): lo que caracteriza a la filosofía no es un objeto o tema especial, sino su finalidad de saber cómo manejárselas con respecto a los temas u objetos de todas las disciplinas especiales.

Ahora bien, estas últimas saben cómo manejárselas con sus objetos, y cada una aprende a hacerlo en el mismo proceso de descubrir verdades relativas a él; pero cada una tiene asimismo que poseer cierta idea sobre cómo encaja su alguacilazgo en el conjunto del distrito, idea que en muchos casos apenas excede del no reflexivo "saber cómo manejárselas" que a todos nos toca; y a ello se añade que el especialista ha de tener una idea de la manera en que, no solamente su tema, sino también los métodos y principios de su forma de pensar sobre él, entran en el paisaje intelectual. Así, el historiador no reflexiona sólo acerca de los acontecimientos históricos mismos, sino asimismo sobre lo que es pensar históricamente, pues parte de su ocupación consiste en reflexionar sobre su propio pensamiento (sobre sus objetivos, criterios y trampas): al ocuparse de cuestiones históricas se ve obligado a enfrentarse con otras que no son históricas en un sentido primario, y darles respuesta; mas trata de estas últimas a medida que van surgiendo en su intento de responder a cuestiones específicamente históricas.

La reflexión sobre una disciplina especial cualquiera puede llevar pronto a la conclusión de que el estudioso *ideal* de tal disciplina debería ver su tema especial y su manera de pensar sobre él a la luz de una penetración reflexiva en la totalidad del paisaje intelectual. Hay una gran parte de verdad en la concepción platónica de que las disciplinas especiales se perfeccionan mediante la filosofía, pero la que le hace pareja, o sea, la de que el filósofo ha de saber cómo manejárselas en cada disciplina como el especialista, viene siendo un ideal cada vez más inaprehensible desde que comenzó la revolución científica. Con todo, si bien el filósofo no puede guardar esperanzas de manejárselas en cada disciplina de igual

modo que el especialista, en cierto sentido puede hacerlo con respecto al objeto o tema de la disciplina, y ha de hacerlo para poder aproximarse a las metas de la filosofía.

La multiplicación de ciencias y disciplinas es un rasgo de la escena intelectual con el que estamos familiarizados; y apenas menos conocida es la unificación de tal multiplicidad que se está produciendo merced a la construcción de puentes científicos entre ellas (acerca de lo cual diré algunas cosas más adelante, en este mismo capítulo). Lo que no es tan obvio para el lego es que, paradójicamente, la tarea de "ver todas las cosas juntamente" se haya fragmentado en especialidades; mas asimismo *hay* lugar para la especialización en filosofía, ya que, del mismo modo que no es posible llegar a saber cómo manejárselas en un sistema de carreteras y autopistas en conjunto sin saber cómo hacerlo en sus partes, tampoco puede esperarse saber la manera de manejárselas en cuanto a "las cosas en general" sin saber cómo hacerlo en lo que se refiere a los agrupamientos principales de las cosas.

En consecuencia, lo que distingue a la empresa filosófica es "la mirada sobre la totalidad": por lo demás, apenas hay nada que distinga al filósofo del especialista persistentemente reflexivo, al filósofo de la historia del historiador que no ceje en sus reflexiones. En la medida en que un especialista se preocupe más por reflexionar sobre la manera en que su trabajo especializado se aúne con otros empeños intelectuales que por preguntar y responder cuestiones dentro de su especialidad, diremos de él con toda razón que tiene una mente filosófica; y, en realidad, es posible "poner la mirada en el todo" sin fijar la vista en él incesantemente (cosa que sería una empresa estéril). Además, lo mismo que les sucede a otros especialistas, el filósofo que se especialice puede sacar gran parte de su idea del todo de la orientación prerreflexiva que constituye nuestra herencia común. Por otra parte, sin embargo, difícilmente podrá decirse de un filósofo que mantiene la mirada sobre el todo (en el sentido que aquí nos interesa) a menos que haya reflexionado sobre la naturaleza del pensar filosófico: es esta reflexión sobre el puesto de la filosofía misma en la disposición general de todas las cosas lo que constituye el rasgo distintivo del filósofo frente al especialista reflexivo; y en ausencia de esta reflexión crítica sobre la empresa filosófica, lo más que puede uno ser, en el mejor de los casos, es sólo un filósofo en potencia.

Se ha dicho a menudo en los últimos años que el objetivo del filósofo no es el de descubrir verdades, sino el de "analizar" lo ya sabido. Ahora bien, aunque el término de "análisis" ha desempeñado un papel valioso gracias a implicar que la filosofía como tal no aporta nada *sustantivo* a lo que sepamos, y que se ocupa en alguna forma de mejorar la *manera* de saberlo, es sumamente desorientador en cuanto opuesto al de "síntesis"; pues, merced al contraste entre ambos, tales afirmaciones hacen pensar que la filosofía es cada vez más miope y cada vez distingue más partes dentro de otras partes, perdiendo de vista por turno cada una de ellas a medida que otras se presentan a la mirada. Nos sentimos inclinados, pues,

a contrastar la concepción analítica de la filosofía como miopía con la visión sinóptica de la verdadera filosofía; y nos vemos obligados a admitir que la filosofía puramente analítica sería una contradicción en sus términos si el contraste entre "análisis" y "síntesis" fuese la connotación activa de esta metáfora. Aun en caso de que interpretemos "análisis" por analogía con el trazado de mapas a escala cada vez más grande de la misma zona (cosa que hace justicia al factor sinóptico), será una analogía perturbadora, ya que tendríamos que comparar la filosofía con el trazado de mapas a gran escala a partir de un original a pequeña escala; y un mapa a mayor escala obtenido de tal suerte es una trivialidad.

Incluso si cambiamos esta analogía por la de enfocar una imagen (lo cual conserva el factor de sinopsis y el tema de trabajar dentro del marco de algo ya conocido, añadiéndole, a la vez, una dimensión de mejora), sigue siendo perturbadora, y ello en dos aspectos.

a) Primeramente, hace pensar que las disciplinas especiales trabajan en la confusión, como si el hombre de ciencia tuviera que esperar a que el filósofo le aclarase su tema y objeto, eliminase su desenfoque. Ahora bien, para dar razón del papel creador de la filosofía no es necesario decir que el científico no se las sabe manejar en su propio campo: más bien es preciso decir que el especialista sabe manejarlas dentro de su propio entorno en cuanto tal, pero que no lo sabe igualmente en cuanto que su entorno es parte del paisaje total.

b) Parece además implicar que el cambio esencial aportado por la filosofía es el de hacer que se destaquen los detalles de una imagen captada desde el principio en su totalidad. Mas, desde luego, en la medida en que hay una imagen que ha de captarse reflexivamente como un todo, la unidad de la visión reflexiva constituye una tarea más que un dato inicial; de ahí que sea más apropiado comparar la búsqueda de esta unidad al nivel reflexivo con la contemplación de un cuadro de grandes dimensiones y muy complejo, que no se lo vea como una unidad sin una previa exploración de sus partes. Con todo, esta analogía no es completa hasta que tenemos en cuenta una segunda forma de faltarle la unidad a los datos de partida del filósofo contemporáneo; pues con lo que éste se enfrenta no es con una imagen, sino, *en principio*, con *dos* o, en realidad, con *muchas*. Mas la pluralidad a que me refiero no es la relativa a la distinción entre diversos aspectos de la experiencia, tales como la averiguación de hechos, el aspecto ético, el estético, el lógico y el religioso, ya que todos ellos no constituyen sino aspectos de una imagen compleja que ha de captarse reflexivamente como un todo, y que, en cuanto tal, constituye sólo uno de los términos de una dualidad decisiva con la que se enfrenta el filósofo contemporáneo desde los comienzos mismos de su empresa: la analogía más apropiada para la dualidad que nos interesa es la de la visión estereoscópica, en la que se funden en una experiencia coherente las dos distintas perspectivas de un paisaje.

En efecto, el filósofo no se encuentra frente a una compleja imagen pluridimensional cuya unidad hubiese de llegar a apreciar en lo que es, sino frente a *dos* imágenes dotadas esencialmente del mismo orden de complejidad, cada una de las cuales pretende ser una imagen completa del hombre-en-el-mundo y que, tras escudriñarlas por separado, tiene que fundir en una sola visión. Permítaseme que me refiera a estas dos perspectivas, respectivamente, con los nombres de imagen *manifiesta* e imagen *científica* del hombre-en-el-mundo, y que explique estas expresiones que he elegido. En primer lugar, al llamarlas imágenes no pretendo denegarles —a ninguna de ellas ni a ambas— la condición de "realidad": lo que estoy haciendo es (por emplear la expresión de Husserl) "ponerlas entre paréntesis", transformarlas de maneras de tener experiencia del mundo en objetos de reflexión y evaluación filosóficas. Pues el término de "imagen" posee una ambigüedad muy conveniente: por una parte alude al contraste entre un objeto (un árbol, por ejemplo) y su proyección sobre un plano, o la sombra que proyecte sobre un muro, y en este sentido la imagen es algo tan existente como el objeto del que sea imagen, por más que, desde luego, su estado sea de dependencia; en el otro sentido, la "imagen" es algo imaginado, y lo imaginado puede perfectamente no existir, aunque el imaginarlo existe (caso en que podemos decir de la imagen que es *meramente* imaginaria o irreal); sin embargo, lo imaginado *puede* existir, como sucede cuando uno se imagina que hay alguien bailando en la habitación contigua, y realmente lo hay. Esta ambigüedad me permite sugerir que el filósofo se enfrenta con dos proyecciones del hombre-en-el-mundo sobre el entendimiento humano: una es la que voy a llamar la imagen manifiesta, y la otra, la imagen científica. Estas imágenes existen, y forman una parte tan real y tangible del mundo como la tarima desde la que hablo o la Constitución de los EE. UU.; pero, además de verse frente a ellas en cuanto existentes, el filósofo se las tropieza en cuanto imágenes en el sentido de "cosas imaginadas" (o, como debería haber dicho mejor, *concebidas*, ya que estoy empleando "imagen" en este sentido como una metáfora de concepción, y sabemos perfectamente que no todo lo que puede concebirse cabe imaginárselo, en el sentido usual de esta última palabra). Así pues, el filósofo se enfrenta con dos concepciones igualmente públicas, igualmente no arbitrarias, del hombre-en-el-mundo, y no puede eludir el intento de ver de qué modo se aúnan en una visión estereoscópica.

Antes de que empiece a explicar la contraposición existente entre "manifiesto" y "científico" (en el sentido en que voy a utilizar estos términos), déjeme poner muy en claro que ambos son "idealizaciones", en un sentido análogo a aquel en que son idealizaciones los cuerpos sin rozamiento o los gases ideales: tienen como objetivo aclarar la dinámica interna del desarrollo de las ideas filosóficas, del mismo modo que las idealizaciones científicas aclaran el desarrollo en el tiempo de los sistemas físicos. Desde un punto de vista ligeramente distinto, se las puede comparar a los "tipos ideales" de la sociología de Max Weber, si bien

la cosa se complica debido al hecho de que cada imagen tiene una historia, y de que, mientras que las líneas maestras de lo que voy a llamar imagen manifiesta tomaron cuerpo en las brumas de la prehistoria, la imagen científica —si descontamos las promesas que nos hace de rendir en el futuro— se ha formado ante nuestros propios ojos.

## II. LA IMAGEN MANIFIESTA

Cabe caracterizar la imagen “manifiesta” del hombre-en-el-mundo de dos maneras, que son complementarias más que alternativas. En primer lugar, constituye el marco basado en el cual el hombre ha llegado a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, el marco en que se ha apoyado para llegar a encontrarse a sí mismo —por emplear una expresión existencialista— (cosa que sucedió, desde luego, cuando se convirtió en hombre); pues el hecho de que se conciba a sí mismo como hombre-en-el-mundo no es un rasgo meramente incidental del hombre, lo mismo que es evidente, cuando se reflexiona sobre ello, que si “el hombre tuviese un concepto de sí mismo radicalmente distinto, sería un tipo de hombre enteramente distinto”.

He dado un lugar preeminente a esta dimensión cuasi histórica de nuestra construcción teórica porque quiero destacar desde el principio lo que podría llamarse la paradoja del encuentro del hombre consigo mismo, paradoja consistente en el hecho de que no pudo ser hombre hasta que se encontró a sí mismo. Esta es la paradoja que apoya la última línea de resistencia de la creación especial, y su tema central es la idea de que cuanto merezca el nombre de pensamiento conceptual sólo podrá aparecer dentro de un marco asimismo de pensamiento conceptual, a base del cual podrá ser criticado, apoyado o refutado (dicho brevemente, evaluado): ser capaz de pensar es ser capaz de medir los propios pensamientos con arreglo a criterios de corrección, de pertinencia y de pruebas. En este sentido, un marco conceptual diversificado es un todo que, por muy abocetadamente que sea, tiene que ser anterior a sus partes, y que no cabe interpretar como una reunión de éstas que ya fuesen de carácter conceptual; por lo cual es difícil evitar la conclusión de que el paso desde las pautas de comportamiento preconceptuales al pensamiento conceptual tuvo que ser holístico\*, un salto a un nivel de conciencia irreduciblemente nuevo, salto que fue la llegada al ser del hombre.

Hay una profunda verdad en esta concepción de una diferencia radical de nivel entre el hombre y sus precursores; y el intento de comprender tal diferencia resulta ser parte integrante del intento de abarcar en una sola mirada las dos imágenes del hombre-en-el-mundo que me he pro-

\* Adjetivo —muy frecuente en la bibliografía científica de los países de habla inglesa— formado a partir del griego ὅλος, que significa *total, entero, completo*. (N. del T.)

puesto describir, puesto que, como veremos, aparece como una discontinuidad irreductible en la imagen *manifiesta*, en tanto que en la imagen *científica* se nos presenta como una diferencia reductible, que en cierto sentido requiere un análisis muy cuidadoso.

He caracterizado la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo como el marco de referencia a base del cual se encontró el hombre a sí mismo. Creo que es una forma conveniente de caracterizarla, pero es también engañosa, ya que induce a pensar que la contraposición que estoy dibujando entre las imágenes manifiesta y científica es la existente entre una concepción precientífica, acrítica e ingenua del hombre-en-el-mundo y una concepción reflexiva, disciplinada y crítica —dicho brevemente, científica—. Pero esto no es todo a lo que me estoy refiriendo: pues al hablar de imagen manifiesta quiero decir que se trata de un afinado o elaboración de lo que podría llamarse la imagen “originaria”, afinado cuyo grado es tal que lo hace pertinente para la escena intelectual contemporánea; y cabe interpretarlo bajo dos epígrafes: a) el empírico y b) el categorial.

Con la expresión de afinado empírico me refiero al tipo de éste que tiene lugar, en términos generales, dentro del marco de la imagen y que, por acercarse al mundo valiéndose de algo así como los cánones de la inferencia inductiva definidos por John Stuart Mill —complementados por los cánones de la inferencia estadística—, añade o retira cosas del contenido del mundo (tal y como es objeto de experiencia a base de tal marco) y de las correlaciones que se crea que existen en el interior de dicho contenido. Así pues, el marco conceptual al que estoy llamando imagen manifiesta es a su vez, en un sentido apropiado de la expresión, una imagen científica: no solamente es disciplinada y crítica, sino que, además, emplea los aspectos del método científico que cabría agrupar bajo el epígrafe de “inducción de correlaciones”. Hay, sin embargo, un tipo de razonamiento científico al que, por estipulación, *no* incluye: a saber, el que conlleva la postulación de entidades no perceptibles, y de principios relativos a ellas, para explicar el comportamiento de las cosas perceptibles.

Esto hace patente que el concepto de la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo no pertenece a un estadio pasado y desaparecido del desarrollo de la concepción que el hombre tiene del mundo y su puesto en él. Pues es perfectamente sabido que los métodos de correlaciones y de postulación han marchado de la mano en la evolución de la ciencia, e incluso, en realidad, se han encontrado en una relación dialéctica, ya que las hipótesis postulatorias presuponen correlaciones a explicar, y sugieren posibles correlaciones a investigar. La noción de una visión científica de las cosas puramente correlatoria es tanto una ficción histórica como metodológica, pues involucra que los frutos correlatorios se abstraigan de las condiciones de su descubrimiento y de las teorías a base de las cuales se les dé explicación. Con todo, es una ficción útil (y, por consiguiente, *no mera ficción*), dado que nos permitirá definir una manera de mirar al mundo que, aunque disciplinada y —en un sentido limitado— científica,

contrasta rotundamente con la imagen del hombre-en-el-mundo implícita en los aspectos postulatorios de la teoría científica contemporánea y que es posible construir a partir de ellos. Verdaderamente, mejor podría llamarse imagen "postulatoria" o "teorética" a lo que he llamado imagen "científica" del hombre-en-el-mundo y he contrapuesto a la imagen "manifiesta"; pero creo que no será demasiado desorientador que continúe utilizando, en la mayoría de los casos, esta otra expresión.

Ahora bien, la imagen manifiesta tiene gran importancia para nuestros propósitos, porque define uno de los polos que han atraído la reflexión filosófica: no solamente son los grandes sistemas especulativos de la filosofía antigua y medieval los que están contruidos en torno a la imagen manifiesta, sino asimismo muchos sistemas y cuasi sistemas del pensamiento reciente y contemporáneo, algunos de los cuales a primera vista apenas parecen tener algo en común con los grandes sistemas clásicos. El hecho de que incluya aquí las principales escuelas del pensamiento europeo contemporáneo es cosa que podría esperarse; acaso sorprenda algo más que junte con ellas las tendencias de la filosofía inglesa y norteamericana que hacen hincapié en el análisis del "sentido común" y del "uso corriente", y, sin embargo, el parentesco entre unas y otras se está haciendo cada vez más visible últimamente; de ahí que, en mi opinión, las distinciones que estoy trazando en este capítulo hayan de permitir una comprensión e interpretación de tal parentesco. Pues cabe entender fructíferamente todas estas filosofías, según creo, como unas exposiciones más o menos adecuadas de la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo, exposiciones que luego se toman por una descripción plena y adecuada, en rasgos generales, de lo que el hombre y el mundo son realmente.

Permítaseme insistir en este tema introduciendo otra construcción teorética a la que voy a llamar —apropiándome de una expresión cuyo significado no es enteramente ajeno a lo que quiero decir— la filosofía perenne del hombre-en-el-mundo, y que es el "tipo ideal" en cuyo torno se agolpan las filosofías de lo que podría llamarse (en un sentido debidamente amplio) la tradición platónica. Se trata, simplemente, de la imagen manifiesta dada por real, al mismo tiempo que su silueta se toma por el mapa a pequeña escala de la realidad al que la ciencia aporta un bordado de detalles y una perfeccionada técnica de lectura de mapas.

Es probable que se le haya ocurrido al lector que ambas construcciones teoréticas poseen resonancias negativas, tanto la "imagen manifiesta" como la "filosofía perenne". Y, en cierto sentido, tal es verdaderamente lo que sucede: lo que *estoy* insinuando es que la filosofía perenne es análoga a lo que puede verse cuando se mira a través de un estereoscopio teniendo un ojo dominante, ya que la imagen manifiesta domina y trastruca a la científica. Ahora bien, si la filosofía perenne del hombre-en-el-mundo está deformada en el sentido aludido, hay una importante consecuencia que se esconde en la lejanía; pues también he insinuado que el hombre es *esencialmente* el ser que se concibe a sí mismo a base de la imagen que la filosofía perenne afina y da por buena, de modo que, según

parece, lo que digo es que en la concepción que el hombre tiene de sí mismo en el mundo no encaja fácilmente la imagen científica, que existe entre ellas una verdadera tensión, que el hombre no es el género de ser que, según se concibe a sí mismo, es, y que su existencia se monta, en cierta medida, en torno a un error. Si esto fuese lo que quería decir, me encontraría en muy distinguida compañía: piénsese, por ejemplo, en Spinoza, que contrapuso el hombre tal y como falsamente se concibe a sí mismo al hombre tal y como se descubre a sí mismo a lo largo del empeño científico; bien podría decirse que este filósofo distinguió entre una imagen "manifiesta" y una imagen "científica" del hombre, rechazando al mismo tiempo la primera por falsa y acogiendo la segunda como verdadera.

Pero si en la versión de Spinoza la imagen científica (según la interpreta él) domina la perspectiva estereoscópica —ya que la imagen manifiesta se presenta como la tracería debida a un error explicable—, el propio hecho de que yo emplee la analogía de la visión estereoscópica implica que, según lo veo yo, la imagen manifiesta no queda anulada bajo la otra en la síntesis de ambas.

Sin embargo, para que todas estas comparaciones tengan alguna justificación he de caracterizar tales imágenes con más pormenor, recubriendo de carne y sangre los nudos huesos que he puesto ante los ojos del lector. Así pues, voy a dedicar el resto de este apartado y el apartado tercero a desarrollar la imagen manifiesta, y en los apartados finales voy a caracterizar la imagen científica y a describir ciertos rasgos clave de la forma en que ambas imágenes se funden en una verdadera perspectiva estereoscópica.

Más arriba había distinguido dos dimensiones del afinado que convertía la imagen "originaria" en la "manifiesta": la dimensión empírica y la categorial. Hasta ahora no he dicho nada de esta última, pese a que sobre este punto es sobre el que hay que decir las cosas más importantes, ya que al hacerlo habrá ocasión de describir la estructura general de la imagen manifiesta.

Una pregunta fundamental relativa a cualquier marco conceptual es la de a qué género pertenecen los objetos básicos de tal marco; pregunta que involucra, por un lado, la contraposición entre un objeto y lo que pueda decirse de él como propiedades, relaciones y actividades, y, por otro, una segunda contraposición, que se establece entre los objetos básicos de dicho marco y los diversos tipos de grupos que puedan formar. Adviértase que aquellos objetos no tienen por qué ser cosas en el restringido sentido de objetos físicos perceptibles: los objetos básicos de la física teórica corriente son notoriamente no perceptibles e inimaginables, y su carácter de básicos consiste en el hecho de que no son propiedades ni agrupamientos de ningunas otras cosas que fuesen más fundamentales (al menos mientras no haya noticia en contrario). Así pues, tiene perfecto sentido preguntar si los objetos básicos del marco de la teoría física son *cosiformes*, y si lo son, en qué medida.

Ahora bien, preguntar cuáles son los objetos básicos o fundamentales

de un marco de referencia (dado) no es pedir una *lista*, sino una *clasificación*; y ésta será más o menos "abstracta" según sea la finalidad de la investigación. Al filósofo le interesa una clasificación que sea suficientemente abstracta como para proporcionar una perspectiva sinóptica del contenido del marco de referencia, pero que no llegue al punto de mencionarlo simplemente como ciertos objetos o entidades; por lo tanto, nos acercamos a la respuesta a la pregunta por los objetos básicos de la imagen manifiesta cuando decimos que incluye personas, animales, formas inferiores de vida y cosas "meramente materiales", como ríos y piedras (esta lista no pretende ser completa, por más que trate de hacer que resuenen en ella los estadios inferiores de la "gran cadena del ser" de la tradición platónica).

Lo primero que quiero subrayar es que, en cierto sentido muy importante, los objetos primarios de la imagen manifiesta son las *personas*; y comprender cómo sucede así es comprender ciertos temas centrales (en realidad, decisivos) de la historia de la filosofía. Acaso la mejor manera de hacerlo sea volver la consideración a la construcción teórica que he llamado imagen "originaria" del hombre-en-el-mundo, y caracterizarla como un marco de referencia en el que *todos* los "objetos" son personas. Desde este punto de vista, el afinado de la imagen "originaria" hasta convertirse en la manifiesta es la "despersonalización" gradual de los objetos que no son personas: que algo así ha ocurrido con el avance de la civilización es un hecho de sobra conocido; y se dice (erróneamente, a mi entender) que incluso las personas van quedando "despersonalizadas" con los avances del punto de vista científico.

Lo que quiero ahora destacar es que, si bien esta idea de la despersonalización progresiva de la imagen originaria es perfectamente conocida, se la malentiende radicalmente cuando se la asimila a un abandono gradual de una creencia supersticiosa. Pues los hombres primitivos no *creían* que los árboles que veían enfrente eran personas, en el sentido de que los considerasen árboles y personas a la vez (de análoga manera a como puedo yo considerar que este ladrillo que veo ante mí es un escalón): si así hubiese sido, al abandonar luego la idea de que los árboles son personas, su concepto de árbol hubiera permanecido inalterado, pese a haber cambiado sus creencias acerca de los árboles; pero la verdad es, más bien, que *originariamente* ser un árbol era una *manera de ser una persona*, lo mismo que —por valernos de una cercana analogía— ser una mujer es una manera de ser una persona, o ser un triángulo es una manera de ser una figura plana. El que las mujeres sean personas no es algo de lo que se pueda decir que uno *crea* en ello (aunque este ejemplo tiene suficiente rebote histórico como para que merezca emplearse el otro, el de que es imposible decir de nadie que cree que los triángulos son figuras planas); y cuando el hombre primitivo cesó de considerar como personas a lo que llamamos árboles, el cambio fue más radical que una modificación de creencias: fue un cambio de categorías.

Ahora bien, la mente humana no tiene las categorías limitadas a lo que

ha sido capaz de obtener por afinado a partir del mundo del hombre primitivo, del mismo modo que los límites de lo que podemos concebir no están fijados por lo que podemos imaginar: las categorías de la física teórica no son esencias destiladas a partir del marco de la experiencia perceptiva. Sin embargo, si bien la inteligencia humana puede concebir categorías *nuevas*, también puede afinar las antiguas; y tan importante como no subestimar el papel de la creatividad en los empeños científicos lo es también no sobrestimar su papel en el desarrollo del marco a base del cual tenemos toda la experiencia del mundo.

He indicado antes que en la construcción teórica que he denominado imagen "originaria" del hombre-en-el-mundo todos los "objetos" son personas, y todos los tipos de objetos, modos de ser persona. Esto quiere decir que los géneros de cosas que se dicen de los objetos de este marco son los géneros de cosas que se dicen de las personas; y permítaseme aclarar que con "persona" no me refiero a "espíritu" ni a algo "mental". En favor de la idea de que el hombre es un tándem de dos cosas, una mental y la otra un cuerpo, se han presentado muchas razones de distinto cariz y peso en el curso del desarrollo intelectual humano; pero basta una ligera reflexión para darse cuenta de que, sea lo que sea lo que los filósofos hayan hecho de la idea de lo *mental*, la concepción prefilosófica de "espíritu" —allí donde se la encuentra— es la de una *persona* fantasmal, algo muy análogo a unas personas de carne y hueso que "habitaran" en los hombres o estuviesen íntimamente vinculados con ellos de alguna otra forma; por consiguiente, es un desarrollo que se ha presentado *dentro del marco de referencia de las personas*, y sería incorrecto entender la imagen manifiesta de tal modo que las personas fuesen objetos compuestos. Por otra parte, para que pueda funcionar, el marco manifiesto tiene que ser tal que tenga sentido la aserción de que lo que ordinariamente llamamos personas son un compuesto de una persona (en sentido riguroso) y un cuerpo; y, con ello, que asimismo tenga sentido la tesis contraria, según la cual aunque el hombre tiene capacidades de distintos tipos, desde las que posee en común con las cosas ínfimas hasta la de dedicarse a reflexiones científicas y filosóficas, es, de todos modos, un objeto, y no un tándem; pues hemos de ver que el dualismo esencial de la imagen manifiesta no es el existente entre algo mental y un cuerpo que fueran sustancias, sino entre dos formas radicalmente distintas de relacionarse el individuo humano con el mundo. Pese a ello, es preciso admitir que la mayoría de las teorías filosóficas dominadas por la imagen manifiesta son dualistas en sentido sustantivo; los factores que dan cuenta y razón de esto son muchos, y la mayoría de ellos caen fuera del alcance de este ensayo; en cuanto a los que nos conciernen, uno proviene de la influencia de la imagen científica del hombre, imagen que se va desarrollando progresivamente, y nos ocuparemos de él en el apartado siguiente; los demás surgen de la tentativa de hacer perfectamente comprensible la imagen manifiesta sin salirse de ella.

Para comprender ahora esta imagen como afinado o despersonalización

de la "originaria", tenemos que traer a las mentes la gama de actividades características de las personas; pues cuando digo que los objetos de la imagen manifiesta son primariamente personas implico con ello que lo que los objetos de este marco *son* y *hacen* primariamente es lo que las personas son y hacen. Así, las personas son "impetuosas" o "no se salen de su paso", aplican normas de acción ya establecidas o adoptan otras nuevas, hacen las cosas por costumbre o sopesan alternativas, son inmaduras o tienen un carácter formado; para lo que ahora me interesa, las contraposiciones más importantes son las que separan los actos que son expresiones del carácter de los que *no* lo son, por un lado, y los actos habituales de los deliberados, por otro. Lo primero que quiero señalar es que sólo de un ser capaz de deliberación puede decirse propiamente que actúe impulsivamente o por hábito: pues en su sentido pleno y no metafórico, una acción es aquello que puede hacerse deliberadamente; y no es cosa accidental que digamos de ciertas acciones que *se convierten* en habituales. Asimismo importa que nos percatemos de que el uso de la palabra "hábito" cuando decimos que una lombriz de tierra adquiere el hábito de girar a la derecha en un laberinto en T es una extensión metafórica de este término; metáfora que no tiene nada de peligroso hasta que se comete el error de suponer que los hábitos de las personas son el mismo tipo de cosas que los (metafóricos) "hábitos" de las lombrices de tierra y las ratas blancas.

Repitámoslo: cuando decimos que algo hecho por una persona es expresión de su carácter, lo que queremos decir es que está "en carácter", o sea, que era de esperar, no que fuese una cuestión de *hábito*: ser *habitual* es estar "en carácter", pero la inversa no es verdadera; decir de una acción que está "en carácter", que cabía esperarla, es decir que era predecible; pero no predecible "sin imponer condiciones", sino con respecto a elementos de juicios relativos a lo que la persona que la lleve a cabo haya hecho anteriormente, y a las circunstancias tal y como ella las viera al hacerla. Así pues, una persona no puede (no puede *lógicamente*) *empezar por* actuar "en carácter", de igual modo que tampoco puede *empezar por* actuar en virtud de un hábito.

Tiene una importancia especial advertir que, mientras que estar "en carácter" es ser predecible, la inversa no es cierta: del hecho de que cierto comportamiento humano sea predecible no se sigue que sea una expresión del carácter; así, el comportamiento con respecto al fuego de un niño que se haya quemado es predecible, pero no expresa su carácter. Por lo tanto, si empleamos la locución "la naturaleza de una persona" para resumir cuanto sea predecible *sin imponer condiciones* en lo que se refiere a ella, hemos de tener cuidado en no hacer iguales la *naturaleza* de las personas con su *carácter*, por más que éste forme "parte" de su naturaleza, en un sentido amplio; pues si cuanto haga una persona fuese predecible (en principio) dado un conocimiento suficiente de ella y de las circunstancias en que se encuentre, y, por consiguiente, fuese "expresión de su naturaleza", de ello no se seguiría que cuanto haga sea expresión de su

*carácter*: es indudable que al decir de una persona que cuanto hace es expresión de su carácter estamos diciendo que su vida es simplemente un realizar hábitos formados y normas de actuación, y semejante tipo de persona no se da nunca en la vida real, sino sólo aproximaciones a él. Ni siquiera una persona madura actúa siempre en carácter, y, según hemos visto, no es posible que siempre haya actuado de este modo; pese a lo cual, si el determinismo es verdadero, todo cuanto haya hecho habrá sido expresión de su "naturaleza".

Ahora estamos en condiciones de explicar lo que quiero decir cuando hablo de que los objetos primarios de la imagen manifiesta son personas: con ello me refiero a que ésta es una modificación de otra imagen, en la que *todos* los objetos son capaces de la *gama completa* de las actividades personales; y la modificación aludida consiste en una poda gradual de las consecuencias de decir, refiriéndose a lo que *nosotros* llamaríamos un objeto inanimado, que ha *hecho* algo. Así, en la imagen originaria, decir que el viento nos ha derribado la casa implicaría que el viento, *o bien* ha decidido hacerlo con vistas a determinada finalidad —y acaso podría haberse conyencido para que no lo hiciera—, *o bien* ha actuado irreflexivamente (ya sea movido por una costumbre o por un impulso) o, tal vez, sin darse cuenta —en cuyo caso una actuación adecuada por nuestra parte podría haberle hecho percatarse de la enormidad de lo que estaba a punto de hacer.

En las primeras etapas del desarrollo de la imagen manifiesta ya no se pensaba que el viento podría haber actuado deliberadamente, con vistas a una finalidad, sino movido por un hábito o un impulso: la naturaleza se convirtió en el *locus* de las "personas truncadas", o sea, en lo que era de esperar que hiciesen las cosas (sus hábitos) o en lo que no ofrece orden alguno (sus impulsos). Así pues, las cosas inanimadas dejaron de "hacer" cosas en el sentido en que las personas las hacen, pero no porque se hubiese llegado a formar una *nueva* categoría (de cosas y procesos impersonales), sino porque la categoría de *persona* se aplica a aquellas cosas en forma podada o truncada: decir de una persona que es "mera hija de sus hábitos e impulsos" constituye a todas luces una exageración, pero en los estadios primerizos de la formación de la imagen manifiesta el mundo incluye personas truncadas que *son* meras hijas de sus hábitos, ya que llevan a cabo acciones puramente rutinarias, interrumpidas por impulsos, en una vida que nunca se eleva por encima de lo que son las nuestras en sus momentos más irreflexivos. Finalmente, el sentido en que el viento "hacía" cosas ha quedado podado de cuanto implicaba de "saber lo que uno hace" y de "saber en qué circunstancias se está" —salvo con propósitos poéticos y expresivos (y, está uno por decir, además, filosóficos).

De igual modo que tiene gran importancia no confundir el "carácter" de una persona con su "naturaleza", esto es, el que una acción sea predecible apoyándose en los elementos de juicio relativos a actos anteriores con el que lo sea sin imponer condición alguna, también la tiene que no confundamos el que una acción sea *predecible* con el que sea *causada*: es

frecuente que se traten estos términos como si fuesen sinónimos, pero, de obrar de tal modo sólo pueden surgir confusiones. Así, en la imagen "originaria", una persona causa que otra haga algo que de otro modo no hubiera hecho; pero la mayoría de lo que hacemos no es nada que se haya *causado* que hagamos, por más que sea sumamente predecible; por ejemplo, cuando una persona tiene unas costumbres muy arraigadas es fácilmente predecible lo que hará en determinadas circunstancias, pero ello no es razón para considerarlo *causado*. Vemos, pues, que la categoría de causación delata su origen en la imagen "originaria" (frente a lo que sucede con la categoría de predecibilidad, que es más amplia); cuando todas las cosas eran personas, la concepción de que todo lo que una persona haga ha de ser causado no formaba parte del marco conceptual de referencia, indudablemente, como tampoco constituía un principio de tal marco que sea predecible todo lo que haga una persona; mas en la medida en que las relaciones entre las "personas" truncadas del marco manifiesto eran análogas a las relaciones causales entre personas, aquella categoría continuó utilizándose, si bien podada de lo que implica acerca de planes, propósitos y normas de actuación. La analogía más inmediata del nivel inanimado de causación en el sentido originario es la de una bola de billar que cause un cambio de trayectoria en otra, pero conviene mucho advertir que nadie que distinga entre causación y predecibilidad preguntaría qué es lo que *causó* que la bola de billar que se movía sobre la mesa perfectamente lisa continuara en línea recta. Por lo demás, el rasgo distintivo de la revolución científica ha sido la convicción de que todos los acontecimientos son predecibles a partir de una información pertinente acerca de las circunstancias en que ocurrieran, pero no que todos sean causados (en ningún sentido usual de esta palabra).

### III. LA FILOSOFÍA CLÁSICA Y LA IMAGEN MANIFIESTA

He caracterizado el concepto de imagen manifiesta como uno de los polos hacia los que se ve arrastrado el pensamiento filosófico. Ello me compromete, desde luego, a admitir la idea de que dicha imagen no es un puro patrón exterior con relación al cual pudiera clasificar las posiciones filosóficas una persona interesada por el desarrollo de la filosofía, sino que posee, a su manera, una existencia objetiva en el pensamiento filosófico mismo, e incluso, en realidad, en el pensamiento humano en general; y, con ella, la otra idea de que solamente puede influir en el pensamiento filosófico merced a tener una existencia que trasciende de alguna forma al pensamiento individual de los pensadores individuales. Pronto voy a recoger este tema, preguntando cómo *es posible* que una imagen del mundo —que, después de todo, es una forma de pensar— trascienda al pensador individual sobre el que influya (los rasgos generales de la respuesta tienen que ser evidentes, pero no siempre se han sacado algunas de las consecuencias que posee). Lo que quiero ahora señalar es que, puesto que esta

imagen tiene un ser que trasciende al pensador individual, *existen verdades y errores a su respecto, aun cuando tal imagen haya de ser rechazada, en último análisis, como falsa.*

Así pues, con independencia de que el mundo que encontramos en la percepción y en la consciencia de nosotros mismos sea o no en último término real, no cabe duda de que es incorrecto decir —como han hecho algunos filósofos— que los objetos físicos del mundo con que nos encontramos son "complejos de sensaciones", y de que asimismo lo es decir que las manzanas no son *realmente* rojas, que los estados mentales son "disposiciones a comportamientos", que no se puede tener intención de hacer algo sin saber que se tiene tal intención, que decir que algo es bueno es decir que a uno le gusta, etc. Ya he sostenido que es posible interpretar gran parte de la filosofía convencional como un intento, por parte de una serie de pensadores individuales, de dibujar el perfil de la imagen manifiesta (no es menester aclarar que sin reconocerla como tal), imagen que es a la vez inmanente en su pensamiento y trascendente a él; intento por referencia al cual cabe evaluar una filosofía dada como perspicaz o roma, errónea o certera, aunque se esté dispuesto a conceder que la imagen que dibujan no es otra cosa que una de las maneras de presentarse la realidad a la mente humana. Más aún: en realidad, la tarea de dibujar tal imagen posee una importancia primordial, ya que, como hemos señalado antes, el hombre es lo que es por pensar de sí a base de tal imagen, y es preciso entender ésta antes de preguntar en qué medida sobrevive el hombre manifiesto en la perspectiva sinóptica que hace justicia igualmente a la imagen científica con que ahora nos enfrentamos.

Me parece que es exacto decir que la llamada tradición "analítica" de la filosofía británica y norteamericana reciente ha hecho cada vez más justicia —especialmente bajo la influencia del último Wittgenstein— a la imagen manifiesta, y que ha logrado cada vez más perfectamente aislarla en algo así como su forma pura, a la vez que ha puesto en claro cuán insensato es intentar reemplazarla *trocito a trocito* por fragmentos de la imagen científica. Al obrar así ha hecho patente su continuidad con la tradición perenne, y ha llegado a percatarse de ella.

Ahora bien, uno de los rasgos característicos más interesantes de la filosofía perenne reside en que trata de comprender la condición de que goce a ojos de cada pensador el marco de ideas a base del cual se aprehenda a sí mismo como una persona en el mundo: así, ¿cómo llega cada individuo a pensar basándose en tal complejo marco conceptual?; ¿cómo acaba por adquirir esta imagen? A este respecto deben advertirse dos cosas: 1) la imagen manifiesta no presenta el pensamiento conceptual a modo de un complejo de elementos que, considerados en sí mismos y aparte de estas relaciones, fuesen de índole no conceptual (los candidatos más plausibles son las imágenes, pero todas las tentativas de interpretar los pensamientos como configuraciones complejas de imágenes han fracasado, y, según sabemos, estaban condenadas a fracasar); 2) cualesquiera que sean los constituyentes últimos del pensamiento conceptual, su proceso

mismo, tal y como acontece en la mente individual, tiene que ser un eco más o menos adecuado de la estructura inteligible del mundo.

Como es natural, existía una fuerte inclinación, no sólo a pensar que los constituyentes del pensamiento eran cualitativamente semejantes a los del mundo, sino a pensar que éste último era causa de que los constituyentes aparezcan formando configuraciones en las que resuenan las configuraciones de los acontecimientos. Mas cuando los precursores de la psicología científica hicieron la tentativa de entender la génesis del pensamiento conceptual en el individuo a base de una "asociación" de procesos elementales que no fuesen a su vez conceptuales, en virtud de una acción directa del medio físico sobre el individuo (cuyo caso paradigmático era el del niño que se ha quemado y huye del fuego), llevaron a cabo una tentativa prematura de construir una imagen científica del hombre.

La tradición perenne no sentía simpatía alguna por semejantes intentos, pues se daba cuenta, *a)* de que la asociación de *pensamientos* no es una asociación de imágenes y, por presuponer un marco de pensamiento conceptual, no puede dar cuenta y razón de él, y *b)* de que la acción directa de la naturaleza perceptible, *en cuanto perceptible*, sobre el *individuo* es capaz de dar razón de vinculaciones asociativas, *pero no de las vinculaciones racionales del pensamiento conceptual*.

Pese a todo lo cual, el mundo *es* de algún modo la causa de la imagen que de él se forme el individuo, y, como es bien sabido, la concepción dominante durante siglos en la tradición perenne fue la de una influencia causal directa del mundo, en cuanto inteligible, sobre la mente individual: tema, iniciado por Platón, que cabe rastrear a lo largo de todo el pensamiento occidental hasta nuestros días. En la tradición platónica se atribuye este modo de causación a un ser en mayor o menor grado análogo a las personas; incluso los aristotélicos distinguen entre la manera en que las sensaciones ponen a disposición del hombre la estructura inteligible de las cosas y el modo en que las contingencias de la experiencia perceptiva asientan determinadas expectativas y permiten que los animales se acomoden no racionalmente a su medio; y, según sabemos hoy, la idea de que, si bien la realidad es la "causa" del pensamiento conceptual humano, este papel causal no puede equipararse a un condicionamiento del individuo por su medio de una forma que pudiese producirse en principio sin la mediación de la familia y de la comunidad tiene muchos puntos en su favor (la concepción del mundo a lo Robinsón Crusoe, como si aquel pudiese engendrar directamente en el individuo el pensamiento conceptual, es un modelo exclusivamente simplista). La tradición perenne se limitó en gran medida a dar cuenta y razón de la presencia en el individuo del marco del pensamiento conceptual a base de un tipo único de acción de la realidad, en cuanto inteligible, sobre la mente individual: las diversas maneras de hacerlo se distinguían entre sí en lo que se refiere a puntos de gran interés, pero la tarea fundamental era siempre la misma. Hay que esperar a que llegue el tiempo de Hegel para que se advierta el papel esencial del grupo como factor de mediación en esta causación; y por más que ahora

nos sea fácil ver que la immanencia y trascendencia de los marcos conceptuales con respecto al pensador individual es un fenómeno social, y darnos cuenta de que la propia forma que tiene nuestra imagen del hombre en el mundo lleva implícitamente consigo un reconocimiento de este hecho, sólo al llegar el siglo XIX se tuvo en cuenta —por insatisfactoriamente que fuese— este rasgo característico de la imagen manifiesta.

La teoría platónica de las facultades conceptuales como resultado de la "iluminación" de la inteligencia por unas esencias inteligibles limitaba el papel desempeñado por el grupo —y, en particular, por la familia— al de hacer que tales facultades se ejercitasen (papel que, en principio, podía desempeñarlo también la experiencia perceptiva) y al de enseñar los medios de darles expresión verbal. Y sin embargo, el carácter esencialmente social del pensamiento conceptual salta a la vista cuando nos percatamos de que no hay pensamiento con independencia de unos patrones comunes de acierto y de pertinencia, que ponen en relación lo que *yo realmente* piense con lo que *cualquiera debería* pensar: el contraste entre *yo* y *cualquiera* es esencial para el pensamiento conceptual.

Es corriente comparar los patrones intersubjetivos sin los que no existiría pensamiento alguno con los patrones asimismo intersubjetivos sin los cuales no existiría eso que llamamos juegos, y la adquisición de un marco conceptual con el proceso por el que se aprende a jugar a un juego determinado. Es conveniente darse cuenta, sin embargo, de que el pensamiento conceptual es un juego único en dos aspectos: *a)* no cabe aprender a jugarlo por el procedimiento de que le digan a uno cuáles son sus reglas, y *b)* todo cuanto se hace posible merced al pensamiento conceptual (y sin él no puede darse nada característicamente humano) se hace posible gracias a que éste contiene en sí una forma de representar el mundo.

Cuando digo que el individuo como pensador conceptual es esencialmente un miembro de un grupo no quiero decir, desde luego, que el individuo no pueda existir separado de éste (por ejemplo, como superviviente único de una catástrofe atómica), de igual modo que el hecho de que el ajedrez sea un juego para jugarlo dos personas no significa que sea imposible jugar al ajedrez contra sí mismo. Ningún grupo lo es (en el sentido que ahora nos interesa) a menos que conste de cierto número de individuos cada uno de los cuales piense que es un "yo" contrapuesto a "los demás"; así pues, el grupo existe en la medida en que sus miembros se representan a sí mismos, y no es un accidente que el pensamiento conceptual se *comunique* a los demás, como tampoco lo es que la decisión de mover una pieza del ajedrez encuentre expresión en una jugada que se lleva a cabo en un tablero situado entre dos personas.

Por consiguiente, tenemos que entender la imagen manifiesta de modo que incluya, por un fenómeno de grupo, una concepción de sí mismo, y ello de tal suerte que el grupo sirva de mediador entre el individuo y el orden inteligible. Pero toda tentativa de *explicar* esta mediación dentro del marco de dicha imagen estaba condenada al fracaso, ya que ésta lleva en sí los recursos necesarios para semejante tentativa sólo en el sentido

de que proporciona los fundamentos sobre los que la teoría científica puede construir un marco explicativo, y si bien las estructuras conceptuales de este último se *construyen sobre* la imagen manifiesta, no son definibles en su interior. De ahí que el hegeliano, lo mismo que el platónico, del que es heredero, se viese limitado en su intento de entender análogicamente la relación entre el orden inteligible y las mentes individuales.

Donde comenzamos a advertir los trazos fundamentales de la forma en que el hombre puede tener una imagen de sí-mismo-en-el-mundo es en la imagen *científica* del hombre en el mundo, ya que empezamos a ver tal imagen como cuestión de un desarrollo evolutivo que constituye un fenómeno de grupo, proceso ejemplificado a un nivel más sencillo por el desarrollo evolutivo que explica la correspondencia entre la danza de una abeja obrera y la situación con respecto al sol de la flor de la que vuelva: esta correspondencia, de igual modo que la relación existente entre la imagen "originaria" del hombre y el mundo, no es susceptible de explicación a base de un impacto condicionador directo del medio sobre el individuo como tal.

He llamado la atención sobre el hecho de que la imagen manifiesta involucra dos tipos de impacto causal del mundo sobre el individuo; y, según he señalado, esta dualidad de causación, y la irreductibilidad —dentro de la imagen manifiesta— del pensamiento conceptual en todas sus formas a procesos más elementales (irreductibilidad ligada a tal dualidad), son lo que constituye el dualismo primario y esencial de la filosofía perenne. Pues la concepción dualista de lo mental y el cuerpo, que es característica de la *philosophia perennis* (pero en modo alguno un rasgo suyo invariable), se debe en parte a una inferencia a partir de aquel dualismo de la causación y del proceso; en parte, sin embargo, es un resultado del impacto de ciertos temas ya presentes incluso en los estadios mínimos del desarrollo de la imagen científica (según hemos de ver más adelante).

Lo que me ocupa ante todo en este ensayo es la pregunta acerca de en qué sentido y medida sobrevive la imagen manifiesta del hombre-en-el-mundo a la tentativa de unirla, en un campo único de visión intelectual, con el hombre concebido a base de los objetos postulados por las teorías científicas. Según hemos visto, podemos morder en esta pregunta apoyándonos en el hecho de que el hombre es el ser que se concibe a sí mismo a base de la imagen manifiesta: en la misma medida en que el escorzo manifiesto no sobreviva en la perspectiva sinóptica, el hombre no sobrevivirá. En cuanto a la cuestión de si la adopción de la perspectiva sinóptica transformaría al hombre sometido a servidumbre en hombre libre —como Spinoza creía— o a la inversa —según muchos temen—, se trata de algo que no puede suscitarse en forma adecuada hasta haber examinado las pretensiones de la imagen científica.

#### IV. LA IMAGEN CIENTÍFICA

En los apartados anteriores he concentrado la atención en un intento

de definir lo que llamo la imagen "manifiesta" del hombre-en-el-mundo. Así, he sostenido que es preciso entender esta imagen como un alambicamiento y afinado de la imagen a base de la cual llegó por primera vez el hombre a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo, he señalado que cualquiera que sea el sentido en que esta imagen sea "falsa" (en cuanto referente al hombre), su falsedad amenaza al hombre mismo, dado que él es —en cierto sentido no desdeñable— el ser que posee esa imagen de sí mismo, y he sostenido que puede interpretarse lo que se ha llamado la tradición perenne de la filosofía —*philosophia perennis*— como la tentativa por comprender la estructura de tal imagen, por saber manejárselas en ella reflexivamente sin imponer condiciones intelectuales algunas; también he analizado algunos rasgos fundamentales de dicha imagen y he hecho ver que cabe entender las categorías a base de las cuales enfoca el mundo como una poda progresiva de las relativas a la persona y a su relación con otras personas y con el grupo, he mantenido y razonado que es preciso entender de tal modo la tradición perenne que no sólo incluya la tradición platónica en su más amplio sentido, sino asimismo las filosofías del "sentido común" y de la "usanza corriente", sosteniendo que lo que todas estas filosofías tienen en común es la admisión de la imagen manifiesta como *real* (tratan de entender los logros de las ciencias teóricas a base de este marco, subordinando las categorías de aquéllas a las de éste); y, finalmente, he insinuado que la manera más fértil de abordar el problema de integrar la ciencia teórica con el marco de un *sentido* común alambicado en una visión sinóptica comprehensiva es la de mirarlo no como una tarea que hubiera de realizarse trocito a trocito (por ejemplo, acoplando primeramente la concepción de los objetos físicos propia del sentido común con la de la física teórica, y luego, a modo de empresa independiente, la concepción del hombre que tiene el sentido común con la de la psicología teórica), sino como una cuestión de articular entre sí dos maneras completas de ver la suma de todas las cosas, dos imágenes del hombre-en-el-mundo, y de intentar reunir las en una visión "estereoscópica".

Ahora tengo el propósito de añadir a la exposición hecha de la imagen manifiesta un bosquejo comparable de lo que he llamado la imagen científica, y de concluir el presente ensayo con algunas observaciones sobre las respectivas aportaciones de una y otra imágenes a la visión unificada del hombre-en-el-mundo que constituye la finalidad de la filosofía.

La imagen científica del hombre-en-el-mundo es, desde luego, una idealización tanto como lo es la imagen manifiesta, e incluso más que ella, dado que se encuentra aún en el proceso de irse constituyendo. Debe recordarse, por lo demás, que la contraposición a que me refiero no es la existente entre una concepción *científica* y una *acientífica* del hombre-en-el-mundo, sino la que opone la concepción que se limita a lo que las técnicas de correlación pueden decirnos acerca de los acontecimientos accesibles mediante la percepción y la introspección y la que postula objetos y sucesos no perceptibles con el fin de explicar correlaciones entre los

perceptibles; y hemos concedido, como es natural, que, en cuanto a lo sucedido históricamente, muchas de estas últimas correlaciones han sido sugeridas por teorías introducidas para explicar otras correlaciones previamente asentadas, de suerte que existe una acción recíproca dialéctica entre los procedimientos que emplean correlaciones y los que recurren a la postulación aludida. (Así, es muy posible que no nos hubiésemos dado cuenta de que el papel de tornasol se vuelve rojo con los ácidos hasta el momento en que una compleja teoría que pusiera en relación la absorción y emisión de radiaciones electromagnéticas por los objetos con su composición química hubiese propuesto la hipótesis de que así había de suceder; pese a lo cual, en principio, esta conocida correlación podía haberse descubierto antes de la formulación de ninguna teoría de esta índole, tal como, en efecto, ha sucedido). Por lo tanto, la contraposición que nos ocupa se refiere a dos construcciones ideales: *a*) el afinado de la "imagen originaria" obtenido mediante correlaciones y categorialmente, afinado al que llamo imagen manifiesta, y *b*) la imagen procedente de los frutos de la construcción de teorías por postulación, a la que he bautizado con el nombre de imagen científica.

Al llegar a este punto podrá objetarse que no existe eso que sería la imagen del hombre construida a partir de entidades y procesos postulados, sino, por el contrario, tantas imágenes como ciencias hay que tocan aspectos del comportamiento humano. Indudablemente, en cierto sentido así es: *hay* tantas imágenes científicas del hombre cuantas son las ciencias que tienen algo que decir acerca de él, de modo que hay el hombre tal y como se le presenta al físico teórico (un torbellino de partículas, fuerzas y campos físicos), hay el hombre tal y como se le aparece al bioquímico, al fisiólogo, al estudioso del comportamiento, al científico social; y es preciso contraponer todas estas imágenes al hombre tal y como se le aparece a sí mismo en el sentido común alambicado, la imagen manifiesta que todavía hoy incluye la mayor parte de lo que sabe sobre sí mismo al nivel propiamente humano. Por consiguiente, la idea de la imagen científica o postulatoria es una idealización en el sentido de que lo que concibe es la integración de una multiplicidad de imágenes, cada una de las cuales es la aplicación al hombre de un marco de conceptos dotado de cierta autonomía: pues cada teoría científica es, desde el punto de vista metodológico, una estructura edificada en un "lugar" distinto y valiéndose de procedimientos diferentes dentro del mundo de las cosas perceptibles, que es intersubjetivamente accesible; y de ahí que "la" imagen científica sea una construcción teórica basada en cierto número de imágenes, cada una de las cuales está *apoyada por* el mundo manifiesto.

El hecho de que toda imagen teórica sea un edificio que reposa sobre unos cimientos proporcionados por la imagen manifiesta y que, *en este sentido metodológico*, presupone esta imagen lleva fácilmente a suponer que esta última es previa en un sentido *sustantivo*, esto es, que las categorías de la ciencia teórica dependen lógicamente de categorías referentes a su cimiento metodológico en el mundo manifiesto del sentido

común alambicado, de tal suerte que la noción de un mundo que hiciera visibles sus principios teóricos *sin hacer visibles, a la vez, las categorías y principios del mundo manifiesto* conllevaría un absurdo. Y sin embargo, cuando dirigimos la atención a "la" imagen científica que surge de las diversas imágenes propias de las distintas ciencias advertimos que, si bien aquélla depende *metodológicamente* del mundo del sentido común alambicado, y en este sentido no se tiene por sí misma en pie, da a entender que es una imagen *completa*, o sea, que define un marco que podría ser *toda la verdad* acerca de lo perteneciente a tal imagen. Así pues, la imagen científica, aunque metodológicamente es un desarrollo surgido *en el interior* de la imagen manifiesta, se presenta como imagen *rival* de ésta; y, visto desde este ángulo, la imagen manifiesta, en la que reposa, es un retrato "inadecuado" —por más que pragmáticamente útil— de la realidad, que sólo encuentra un retrato adecuado (en principio) en la imagen científica (digo "en principio" porque esta última se encuentra aún en el proceso de irse constituyendo, punto al que volveré al final de este capítulo).

A todo lo cual, naturalmente, la imagen manifiesta (o, dicho con mayor exactitud, la filosofía perenne, que respalda sus pretensiones) replica que la imagen científica no puede reemplazar a la manifiesta sin rechazar sus propios fundamentos.

Pero, antes de que intentemos proyectar alguna luz sobre las opuestas pretensiones de estas dos perspectivas del mundo, es menester decir algunas cosas más acerca de la formación de la imagen científica a partir de las diversas imágenes científicas cuya integración supuestamente es ella misma. Hay relativamente pocas dificultades que se opongan al enchufado de *algunas* de estas imágenes "parciales" en una sola; así, tomando las precauciones debidas, podemos unificar las imágenes bioquímica y física, ya que para hacerlo sólo se necesita apreciar el sentido en que cabe igualar los objetos del discurso bioquímico con ciertas configuraciones complejas de objetos de la física teórica. Sin duda, llevar a cabo esta ecuación no es igualar las ciencias correspondientes, ya que éstas, en cuanto tales, tienen métodos diferentes y vinculan sus entidades teóricas con rasgos intersubjetivamente accesibles del mundo manifiesto a través de instrumentos diferentes; pero la diversidad de esta índole es compatible con la "identidad" intrínseca de las entidades teóricas mismas, es decir, con la afirmación de que los compuestos bioquímicos son "idénticos" a configuraciones de partículas subatómicas, ya que hacer semejante "identificación" es, simplemente, decir que las *dos* estructuras teóricas, cada una con su propia vinculación al mundo perceptible, podrían sustituirse por un marco teórico vinculado al mundo tal y como lo percibimos a través de instrumentos y métodos distintos y a *dos niveles distintos de complejidad*.

He distinguido antes entre la unificación de las *entidades* postuladas por dos ciencias y la de estas *ciencias* mismas. Pero también es necesario distinguir entre la unificación de las *entidades* teóricas de dos ciencias y la de los *principios* teóricos de una y otra, puesto que si bien decir

que las sustancias bioquímicas son complejos de partículas físicas es —en cierto sentido que tiene gran importancia— decir por implicación que las leyes a las que obedecen aquellas sustancias son “casos especiales” de las que gobiernan a estas partículas, existe verdaderamente el peligro de que se malentienda el sentido en que esto es así. Evidentemente, una configuración determinada de partículas físicas no puede obedecer en la bioquímica a unas leyes distintas de aquellas a las que obedezca en la física; sin embargo, puede ocurrir que no haya relación sencilla alguna entre el comportamiento de las configuraciones muy complejas de partículas físicas y el de las menos complejas: así, puede muy bien suceder que la única manera de descubrir las leyes concernientes a los complejos sistemas de partículas que son los compuestos bioquímicos sea mediante las técnicas y métodos de la bioquímica, es decir, con las técnicas y procedimientos de análisis apropiados para ocuparse de las sustancias bioquímicas.

Por consiguiente, la aserción de que las leyes de la bioquímica son “casos especiales” de las de la física es ambigua, ya que puede significar dos cosas: a) que la bioquímica no necesita variables que no puedan ser definidas a base de las de la física atómica, y b) que las leyes relativas a ciertas configuraciones complejas de partículas subatómicas (que sean la contrapartida de los compuestos bioquímicos) están relacionadas en forma sencilla con las relativas a configuraciones menos complejas. Como es natural, la primera de estas dos proposiciones es la única que se compromete uno a admitir cuando se identifican los objetos teóricos de las dos ciencias en el sentido arriba expuesto.

*Mutatis mutandis*, a las imágenes fisiológica y bioquímica del hombre son aplicables análogas consideraciones: fundirlas en una sola imagen sería mostrar que las entidades fisiológicas (en especial las neurofisiológicas) pueden ponerse en ecuación con sistemas bioquímicos complejos, y, por lo tanto, que —al menos en un sentido débil— los principios teóricos relativos a aquéllas pueden interpretarse como “casos especiales” de los principios referentes a éstos.

Más interesantes son los problemas que surgen cuando tomamos en consideración el lugar putativamente ocupado por el hombre, según lo conciben las ciencias de la conducta, en “la” imagen científica. En primer término, la expresión de “psicología conductista” tiene varias acepciones, y para nuestros propósitos conviene mucho advertir que, por lo menos en una de ellas, no se halla en ningún lugar dentro de esta imagen (en el sentido en que estoy empleando esta última expresión), sino más bien en el continuado alambicamiento correlatorio que experimenta la imagen manifiesta. Pues una psicología es conductista, en un sentido amplio, si, por más que se permita emplear toda la gama de conceptos psicológicos pertenecientes al marco de referencia manifiesto, siempre confirma las hipótesis acerca de acontecimientos psicológicos a base de criterios referentes a la conducta: no se inquieta, pues, por los conceptos de sensación, imagen, sentimientos o pensamientos conscientes o inconscientes, todo lo cual pertenece al marco manifiesto, pero exige que sólo se afirme la apari-

ción de una sensación de dolor, por ejemplo, apoyándose en tales criterios. Por consiguiente, el conductismo así entendido es simplemente buen sentido: no es necesario definir de nuevo el lenguaje de los sucesos mentales a base de criterios basados en la conducta para que la conducta observable proporcione elementos de juicio relativos a ellos; y, por lo demás, desde luego, los comportamientos perceptibles constituyen, incluso en el mundo del sentido común, incluso en la imagen manifiesta, los únicos elementos de juicio *intersubjetivos* en favor de tales sucesos.

No cabe duda de que el “conductismo” en este sentido no nos impide prestar atención a lo que la gente diga acerca de sí misma, ya que el utilizar enunciados autobiográficos como elementos de juicio referentes a lo que una persona piense y sienta es cosa distinta de *asentir* pura y simplemente a tales enunciados. Parte del peso que los enunciados autobiográficos tienen en el discurso corriente (y que no deja de guardar cierta relación con la manera que tienen de aprenderlos los niños) consiste en que, a igualdad de las demás circunstancias, si una persona dice “Me encuentro en el estado  $\psi$ ”, es razonable creer que se encuentra en dicho estado, y la probabilidad correspondiente oscilará desde casi la certidumbre en el caso de decir “Me duelen las muelas” a una mucho menor si lo que se dice es “No odio a mi hermano”: no sólo los psicólogos profesionales prescinden de la conducta verbal y no verbal como elementos de juicio utilizables.

Así pues, el conductismo en su primer sentido es simplemente el enfoque que se obtiene al alambicar los conceptos del marco de referencia manifiesto, enfoque que descansa en unas vinculaciones preexistentes entre, por una parte, el comportamiento públicamente observable verbal y no verbal y, por otra, estados y procesos mentales (vinculaciones merced a las cuales aquél puede proporcionar elementos de juicio relativos a éstos); y enfoque que, por lo tanto, habrá que considerar perteneciente a la imagen manifiesta más bien que a la científica (en el sentido en que he definido estas expresiones). En su segundo sentido, el conductismo no solamente limita la base que le ha de proporcionar elementos de juicio a la conducta públicamente observable, sino que concibe su tarea como la de encontrar correlaciones entre ciertas construcciones teóricas que introduce y define a base de los rasgos públicamente accesibles del organismo que sea y de su medio. La cuestión de mayor interés a este respecto es la de si existen razones para creer que un marco conceptual formado por correlaciones entre construcciones del tipo aludido podría constituir una manera de comprender científicamente la conducta humana; mas la respuesta que se le dé dependerá en parte de cómo se la interprete, e interesa que veamos por qué sucede así.

Atendamos primeramente al caso del comportamiento animal. Evidentemente, sabemos que los animales son sistemas fisiológicos muy complejos y, desde un punto de vista que tenga en cuenta más finura de detalle, sistemas bioquímicos. ¿Quiere esto decir que es preciso formular la ciencia del comportamiento animal a base de concepciones neurofisiológicas o

bioquímicas? En cierto sentido hay que responder que, sin duda alguna, no: en el estudio del comportamiento animal nos apoyamos en un saber de fondo sobre algunas de las variables pertinentes a grandes rasgos idóneas para la descripción y predicción del comportamiento animal frente al medio; y, ciertamente, tal saber de fondo no sólo nos induce a pensar que dichas variables —que son esas cosas que se agrupan bajo los epígrafes de “estímulo”, “respuesta”, “comportamiento de búsqueda de una meta”, “privación”, etc.— son tales que a base de ellas podemos comprender el comportamiento del animal, sino que la teoría de la evolución nos *explica* el hecho de que podamos, efectivamente, comprenderlo mediante ellas; pero las correlaciones mismas se pueden descubrir valiéndose de métodos estadísticos, y, desde luego, importa mucho poderlas asentar. Indudablemente, es necesario distinguir entre el descubrimiento y confirmación de tales correlaciones por los procedimientos que emplean los estudios del comportamiento y su *explicación* a base de las entidades y procesos postulados por la neurofisiología: en realidad, si bien las consideraciones fisiológicas pueden *sugerir* correlaciones que someter a prueba, éstas mismas tienen que poderse asentar independientemente de las consideraciones fisiológicas, si es que han de pertenecer a una ciencia del comportamiento que no se confunda con otra ciencia (advuértase que esta condición es de índole definitiva).

Por lo tanto, si designamos con el nombre de “estudio del comportamiento de la lombriz de tierra” el asentamiento de correlaciones formuladas en términos a grandes rasgos referentes a la lombriz de tierra y a su medio, su contenido será más bien escaso, ya que, para que una correlación pertenezca a dicha disciplina, ha de estar formulada valiéndose de tales términos; y, por otra parte, es evidente que no toda verdad relativa a semejantes animalitos formará parte del estudio del comportamiento de la lombriz de tierra, a menos que estiremos esta expresión hasta variarla de su sentido peculiar y distintivo. De lo cual se sigue que no es posible explicar todo cuanto haga uno de estos animales a base de este conductismo *tal y como lo hemos definido*; pues éste trabaja dentro de un saber de fondo acerca de las “condiciones normales o típicas”, o sea, aquellas en las cuales las correlaciones formuladas a base de las categorías del comportamiento de la lombriz de tierra *bastan* para explicar y predecir lo que hagan estos seres (en la medida en que quepa describirlos mediante tales categorías), pero semejante saber de fondo constituye, evidentemente, una parte esencial de la comprensión científica de lo que hagan las lombrices de tierra, por más que no forme parte del estudio del comportamiento de éstas (ya que es, simplemente, la aplicación a la lombriz de tierra de la física, la química, la parasitología, la medicina y la neurofisiología).

Hemos de tomar asimismo en consideración el hecho de que la mayoría de las interesantes construcciones teóricas del estudio correlatorio del comportamiento serán propiedades eventuales de organismos, propiedades pendientes de un “si”, ya que a lo que corresponderán es a que

si en determinado momento se *presentase* cierto estímulo, se *efectuaría* cierta respuesta. Así —por valernos de un ejemplo procedente de otro campo—, somos capaces de poner en correlación el hecho de que se haya hecho pasar una corriente por un conductor helicoidal en cuyo interior se encuentre un núcleo de hierro con la propiedad (pendiente de un si) de que si se colocase una limadura de este mismo metal en sus *proximidades*, sería atraída.

Ahora bien, en un estadio dado del desarrollo científico puede ser conveniente o no suponer que las propiedades eventuales (pendientes de un si) de los organismos están vinculadas a los estados de un sistema postulado de entidades que operen de acuerdo con ciertos principios postulados (será conveniente en caso de que las entidades postuladas sean lo suficientemente específicas y susceptibles de vinculación a una diversidad suficiente de variables a grandes rasgos del comportamiento para permitirnos predecir correlaciones nuevas). Es posible que se haya exagerado la utilidad metodológica de los métodos postulatorios para los estudios del comportamiento de los organismos inferiores, debido, ante todo, a que hasta hace poco tiempo apenas se sabía nada en la esfera de la neurofisiología que pudiese arrojar mucha luz sobre las correlaciones existentes en el nivel a grandes rasgos de los estudios del comportamiento; sin embargo, en lo que se refiere a estos estudios referidos al sujeto humano, la situación ha sido algo distinta desde el principio, ya que una peculiaridad importante del comportamiento característicamente humano es que dos comportamientos cualesquiera sucesivos suyos involucran *esencialmente* hechos eventuales —pendientes de un si— complejos, o muy complejos, acerca de lo que la persona del caso *hubiera dicho o hecho* en cada uno de los instantes intermedios *si se le hubieran preguntado ciertas cosas*; y sucede que nuestro saber de fondo hace razonable suponer que tales hechos eventuales acontecen *debido a que está en marcha un proceso interno que, en ciertos aspectos de gran importancia, es análogo al comportamiento verbal manifiesto y tal que cada uno de sus estadios se expresaría de modo natural mediante el habla manifiesta* (punto sobre el que volveremos más adelante).

Así pues, en el estudio de la conducta humana *sí* resulta ser conveniente postular una sucesión interna de acontecimientos con vistas a interpretar algo que, *en principio*, cabría formular austeramente mediante correlaciones entre estados y propiedades del comportamiento (incluyendo aquí los eventuales o pendientes de un si, que son *muy* importantes: en realidad, *esenciales*). Pero es decisivo percatarse de que estos episodios que postulamos no los postulamos basándonos en razones neurofisiológicas (o, al menos, no ha sucedido así hasta hace poquísimos tiempo), sino en virtud de nuestro saber de fondo de que hay algo análogo al habla que está en marcha mientras las personas se están quietas “sin soltar prenda”.

Para lo que ahora nos ocupa es casi indiferente decir que el estudio de la conducta humana, *en cuanto tal*, postula unos procesos internos análogos al habla o que, con independencia de su valor explicativo o

heurístico, semejantes procesos caen, por definición, fuera del estudio del comportamiento, en el sentido estricto de esta expresión: incluya o no el estudio de la conducta humana —en cuanto ciencia distinta de las demás— enunciados acerca de entidades postuladas, las correlaciones que asiente han de encontrar una contrapartida en la imagen postulatoria, según vimos que ocurría en el caso de las correlaciones asentadas por el estudio del comportamiento de la lombriz de tierra. De ahí que la explicación científica de la conducta humana tenga que dar razón de los casos en que fallen las correlaciones características del organismo en circunstancias “normales”; y, en realidad, ningún conductista negaría que las correlaciones que busca y asienta son, en cierto sentido, la contrapartida de unas vinculaciones neurofisiológicas y, en consecuencia, bioquímicas, ni que estas últimas constituyen un caso especial dentro de todo un espectro de vinculaciones *bioquímicas* relativas a los organismos humanos, vinculaciones de las cuales habrá muchas que queden reflejadas en fenómenos observables que, desde el punto de vista de los estudios de comportamiento, representen fallos de las explicaciones conocidas. Por lo tanto, voy a admitir provisionalmente que, si bien tales estudios y la neurofisiología son ciencias distintas, el contenido correlatorio de aquéllos apunta a una estructura de procesos y principios que acaban por encajar en los de la teoría neurofisiológica, con todas las consecuencias que esto entraña; y si, basándonos en aquel supuesto, sacamos estas consecuencias, la imagen científica del hombre resultará ser la de un sistema físico muy complejo.

## V. EL CONFLICTO DE LAS IMÁGENES

¿De qué manera, pues, hemos de evaluar las opuestas pretensiones de la imagen manifiesta y la científica (imagen esta última que, provisionalmente, hemos interpretado como siendo la exposición verdadera y, en principio, *completa* del hombre-en-el-mundo)?

¿Con qué alternativas contamos? Conviene que estudiemos cuál fue el impacto producido por los estadios anteriores de la ciencia postulatoria sobre la filosofía; y a este respecto es oportuno reflexionar sobre la tentativa cartesiana de una síntesis, ya que de este modo salen a luz las tensiones principales que se producen siempre que se intenta llegar a una visión sinóptica. Indudablemente, en tiempos de Descartes la ciencia teórica no había alcanzado aún el nivel neurofisiológico, salvo a modo de un torpe pagaré: el reto inicial de la imagen científica se dirigía a la imagen manifiesta de la naturaleza inanimada, y proponía que las cosas físicas se entendieran —de una manera ya vislumbrada por el atomismo griego— como sistemas de partículas imperceptibles, carentes de las cualidades perceptibles de la naturaleza manifiesta. Así pues, se ofrecían tres direcciones por las que orientar el pensamiento: 1) los objetos manifiestos son idénticos a ciertos sistemas de partículas imperceptibles, en el mismo

y simple sentido en que un bosque es idéntico a cierto número de árboles; 2) aquellos objetos son lo que realmente hay, y los sistemas mentados son formas “abstractas” o “simbólicas” de representarlos, y 3) tales objetos son “apariencias” para la mente humana de una realidad constituida por sistemas de partículas imperceptibles. Voy a examinar primordialmente las posibilidades 1) y 3), en especial la última, por más que la 2) merezca ser considerada seriamente y la hayan defendido algunos competentes filósofos.

Formulemos primeramente algunas observaciones acerca de 1). La tesis de que los objetos pueden ser a la vez objetos perceptibles dotados de cualidades asimismo perceptibles y sistemas de objetos imperceptibles (ninguno de los cuales posea cualidades perceptibles) no encierra en sí paradoja alguna: a la pregunta de si los sistemas pueden tener, acaso, propiedades de que carezcan sus partes hay que responder que sí, si se toma en el sentido del cual sería un ejemplo paradigmático el hecho de que un sistema de trozos de madera pueda ser una escalera de mano, pese a que ninguna de sus partes lo sea (podría decirse, en este caso, que, para que el sistema en conjunto sea una escalera de mano, sus partes han de tener tal y cual forma y han de guardar entre sí ciertas relaciones). De suerte que el hecho de que los sistemas posean propiedades de que carezcan sus partes no ocasiona dificultad alguna *en caso de que tales propiedades consistan en que sus partes tengan tales y cuales propiedades y guarden entre sí tales y cuales relaciones*. Pero no es posible tratar de esta manera el caso de un cubo de hielo de color rosa, como vamos a ver: no parece plausible decir que para que un sistema de partículas sea un cubo de hielo de color rosa éstas han de tener tales y cuales cualidades imperceptibles y guardar entre sí unas relaciones tales que formen entre todas, aproximadamente, un cubo; pues *de color rosa* no parece estar constituido por cualidades imperceptibles a la manera en que el ser una escalera de mano está constituido por ser cilíndricos (los travesaños), rectangular (el marco), de madera, etc. El cubo de hielo manifiesto se nos presenta como algo enteramente de color rosa, como un continuo de este color, todas cuyas regiones, por pequeñas que sean, son asimismo de color rosa: se nos presenta como algo *irreductiblemente homogéneo*; y un cubo de hielo de colores variados, aun no siendo homogéneo en lo que respecta a un color determinado, es “irreductiblemente homogéneo”, en el sentido sobre el que estoy llamando la atención, o sea, en cuanto al rasgo genérico de estar coloreado.

Ahora bien, cuando se reflexiona sobre este ejemplo se nos ocurre un principio que cabría formular, aproximadamente, de la siguiente manera:

Si un objeto es, *en sentido estricto*, un sistema de objetos, cualquier propiedad que tenga ha de consistir en el hecho de que sus constituyentes posean tales y cuales propiedades y guarden entre sí estas o aquellas relaciones; o, dicho aproximadamente, toda propiedad de un sistema de objetos consiste en propiedades de sus constituyentes y relaciones entre ellos.

Teniendo en las mentes un principio más o menos de este tipo habíamos sostenido que si un sistema físico es, *en sentido estricto*, un sistema de partículas imperceptibles, no puede tener, como todo, las perceptibles cualidades características de los objetos físicos de la imagen manifiesta; y de ahí concluimos que los objetos físicos manifiestos son "apariencias" para los seres perceptores humanos de ciertos sistemas de partículas imperceptibles, lo cual constituye la alternativa 3) arriba propuesta.

Esta alternativa, sin embargo, ofrece flanco a una objeción que normalmente no suele dirigirse contra ella misma, sino contra una formulación suya de escasa sensibilidad (la tesis de que las cosas perceptibles en torno nuestro "en realidad no tienen color alguno"). En lo que se refiere a esta formulación, la objeción aludida posee el mérito de llamar la atención sobre el hecho de que, dentro de la imagen manifiesta, tan absurdo es decir que un objeto visible no tiene color como decir de un triángulo que no tiene forma; mas cuando se la dirige contra la formulación antes dada de la alternativa 3), o sea, la de que los *objetos mismos* son apariencias (para los seres perceptores) de sistemas de partículas imperceptibles, tal objeción, una vez estudiada, resulta carecer de fuerza. En efecto, en la forma que se debe directa o indirectamente al filósofo británico del "sentido común" G. E. Moore, reza así:

Las sillas, mesas, etc., tal y como las consideramos corrientemente, no pueden ser "apariencias" de sistemas de partículas carentes de cualidades perceptibles, puesto que sabemos que hay sillas, mesas, etc., y el tener cualidades perceptibles es un rasgo que poseen en virtud del marco general o estructura en que se encuentran,

y esta objeción simplemente *desaparece* en cuanto caemos en la cuenta de que, cuando se la entiende como es debido, la tesis de que los objetos físicos no tengan realmente cualidades perceptibles no es análoga, a la de que sea falso, en realidad, algo que suela tenerse por verdadero acerca de cierto tipo de cosas; pues no consiste en negar cierta creencia situada dentro de un marco o esquema general, sino en desafiar a éste mismo: reside en sostener que, por más adecuado que sea para los propósitos cotidianos el marco de los objetos perceptibles, el marco manifiesto de la vida cotidiana no lo es, en último término, y que es preciso rechazarlo cuando con él se quiere dar razón de lo que hay *teniendo todo en cuenta*. Una vez que nos percatamos de esto advertimos también que el argumento que se apoya en nuestro "saber" se mella contra el hielo, ya que el razonamiento que sigue

sabemos que hay sillas, cubos de hielo de color rosa, etc. (objetos físicos); pero las sillas y los cubos de hielo de color rosa tienen color, son objetos perceptibles con cualidades perceptibles; por consiguiente, existen objetos físicos perceptibles con cualidades perceptibles

opera *dentro* del marco de referencia de la imagen manifiesta, de modo que no puede *apoyarlo*.

Otro argumento más alambicado sería el que indicase que logramos manejárnoslas perfectamente en la vida valiéndonos del marco conceptual de los objetos físicos coloreados situados en el espacio y el tiempo, y que, por lo tanto, semejante marco de referencia representa las cosas tal y como realmente son. Es un argumento de peso, pero es vulnerable a la réplica de que apoyándonos en el marco general que proponemos para reemplazar al manifiesto cabe asimismo dar cuenta de que no fracasemos al vivir, pensar y actuar a base de este último: basta para ello mostrar que entre los objetos manifiestos y sus contrapartidas científicas existen las suficientes semejanzas estructurales para dar cuenta de tales logros<sup>1</sup>.

Todo esto nos recuerda una actitud que se ha tomado mil veces para defender la realidad de la imagen manifiesta frente a consideraciones motivadas *lógicamente*, más que *científicamente*: así, se ha objetado que el marco de los objetos físicos situados en el espacio y el tiempo es incoherente, ya que involucra antinomias o contradicciones, y que por ello no es real. Con frecuencia, la contrarréplica a semejante objeción no ha consistido en una minuciosa refutación de los argumentos mediante los cuales se sostenía que tal marco es incoherente, sino en algo que discurría más o menos del siguiente modo:

*Sabemos* que esta colisión ha ocurrido en un lugar y tiempo distintos que los de aquella otra;

por lo tanto, el enunciado de que la primera colisión ha sucedido en un lugar y tiempo distintos de los de la segunda *es verdadero*;

luego el enunciado según el cual las dos colisiones han sucedido en tiempos y lugares distintos *es coherente*;

de ahí que los enunciados acerca de los acontecimientos que se produzcan en tiempos y lugares diversos sean, en cuanto tales, coherentes.

Ahora bien, esta argumentación, lo mismo que la que hemos visto antes, no demuestra lo que se había propuesto demostrar, ya que opera dentro del marco que habría de evaluarse, sin proporcionar un punto de apoyo exterior desde el cual se lo pueda defender. Además, supone tácitamente que si un marco de referencia es incoherente, ello tiene que conducir a incoherencias al por menor e inmediatas, algo así como si obligase a las personas que se sirvan de él a contradecirse constantemente. Pero esto es, sin duda alguna, falso: el marco general del espacio y el tiempo podría ser internamente incoherente y, sin embargo, constituir un instrumento conceptual con el que consiguiéramos innumerables logros al nivel de los pormenores; tenemos ejemplos de esta situación en las teorías matemáticas, en las cuales pueden existir incoherencias que no salgan a la vista en los empleos corrientes.

<sup>1</sup> Acaso parezca que el marco de referencia manifiesto da cuenta de los logros obtenidos con el científico, de modo que la situación sería simétrica; pero creo que una exposición de la explicación científica que fuese más penetrante que la que he sido capaz de esbozar en este capítulo haría ver que semejante pretensión es ilusoria. En el capítulo cuarto me ocuparé de este tema con alguna extensión.

Con todo, no me interesa sostener que la imagen manifiesta no es real por ser en último término incoherente (en un sentido estrechamente lógico). Los filósofos que han seguido este camino, o bien *a*) se han contentado con señalarlo (Hume; el escepticismo), o *b*) han tratado de localizar el origen de la incoherencia en ciertos rasgos del marco de referencia, y han interpretado la realidad como una estructura inadecuadamente conocida *análoga* a la imagen manifiesta, pero carente justo de los rasgos a los que se debiera la incoherencia; en contraposición a tales actitudes, la crítica de la imagen manifiesta en la que nos hemos embarcado se basa en consideraciones lógicas en un sentido más amplio y constructivo; o sea, en uno que compara esta imagen (desfavorablemente) con una versión *más* inteligible de lo que hay.

Es un hecho perfectamente conocido que Descartes y otros intérpretes de la nueva física relegaron a las mentes de los seres percipientes aquellos rasgos del mundo manifiesto que no desempeñan papel alguno en la explicación mecánica: se decía, por ejemplo, que el color sólo existía en la sensación, que su *esse* era *percipi*. Se sostenía, en sustancia, que la experiencia corriente conceptúa como rasgos peculiares de objetos físicos independientes aquello que la reflexión científicamente motivada reconoce ser estados del percipiente, e incluso que semejantes cosas supuestamente independientes y coloreadas son, en realidad, construcciones conceptuales que imitan a los sistemas mecánicos del mundo real.

Las mismas consideraciones que llevaron a los filósofos a denegar realidad a las cosas perceptibles les condujeron a una teoría dualista del hombre. En efecto: si el cuerpo humano es un sistema de partículas, no puede ser el sujeto del pensar y el sentir *a menos que pensar y sentir sean susceptibles de ser interpretados como interacciones complejas de partículas físicas*; es decir, a menos que sea posible sustituir —sin pérdida de capacidad descriptiva y explicativa— el marco manifiesto de referencia del hombre como *un ser*, como una *persona* capaz de realizar tipos de cosas radicalmente distintos; por una imagen postulatoria en la que sea un complejo de partículas físicas, y todas sus actividades sean cuestión de cambios de estado y de relaciones de tales partículas.

El dualismo, desde luego, negaba que fuese posible entender del modo indicado los sentimientos ni el pensar conceptual como interacciones complejas de partículas físicas, ni el hombre como un complejo sistema físico. Sus adherentes estaban dispuestos a decir que una *silla* es realmente un sistema de partículas imperceptibles que se nos “aparece” en el marco de referencia manifiesto como un “sólido coloreado” (recuérdese el ejemplo que habíamos puesto del cubo de hielo), pero no lo estaban a decir que el hombre mismo es un sistema físico complejo que se le “aparece” a sí mismo como si fuese el tipo de cosa que es en la imagen manifiesta.

Veamos en mayor detalle la tentativa cartesiana de integrar las imágenes manifiesta y científica. Lo que importa advertir ahora es que Descartes, algo así como si firmase un pagaré, dio por supuesto que en la imagen científica entrarían elementos que fuesen la contrapartida de las

sensaciones, imágenes y sentimientos propios del marco de referencia manifiesto: tales contrapartidas habrían de ser estados complejos del cerebro que, obedeciendo a leyes puramente físicas, se asemejaran y diferirían entre sí de cierta manera que correspondiese a las semejanzas y diferencias entre los estados conscientes con los que respectivamente estuviesen coordinados. No obstante lo cual, como es bien sabido, negó que hubiese estados del cerebro que en este mismo sentido fuesen los correlatos cerebrales del pensamiento conceptual.

Ahora bien, si fuésemos a preguntar a Descartes por qué no podemos decir que las sensaciones “sean realmente” procesos cerebrales complejos del mismo modo que, según él, los objetos físicos “son realmente” sistemas complejos de partículas imperceptibles, podría contestar bastantes cosas, algunas de las cuales serían consecuencia de su convicción de que las sensaciones, imágenes y sentimientos pertenecen a la misma familia que crear, elegir y preguntarse por algo; dicho brevemente, de su convicción de que todo ello son grados inferiores del pensamiento conceptual, y comparten la supuesta irreductibilidad de éste a estados cerebrales. Pero cuando hubiese que mostrar su juego lo que quedaría sería el siguiente argumento:

Hemos extraído las cualidades perceptibles del medio físico y las hemos introducido en las sensaciones; si ahora decimos que todo lo que realmente hay en la sensación es una interacción compleja de partículas cerebrales, las habremos expulsado por completo del mundo, y habremos hecho ininteligible cómo es posible que las cosas se nos *aparezcan* siquiera como coloreadas.

En lo que se refiere al pensamiento conceptual, Descartes no solamente se negó a identificarlo con unos procesos neurofisiológicos, sino que ni aun le pareció que ello constituyera una verdadera opción; pues, a su juicio, era evidente que ningún proceso complejo de esta índole podría ser suficientemente análogo al pensar conceptual como para ofrecer una candidatura seria a lo que éste “realmente es”. Así pues, no es que Descartes concediese que podría haber procesos neurofisiológicos sorprendentemente análogos al pensar conceptual, pero que considerase filosóficamente desacertado *identificarlos* con él (del mismo modo que había identificado los objetos físicos del mundo manifiesto con sistemas de partículas imperceptibles), sino que no tomó en serio la idea que *haya* tales procesos.

Pero incluso si lo hubiera hecho, es patente que hubiese rechazado semejante identificación, basándose en que teníamos una idea “clara y distinta”, perfectamente definida, de lo que es el pensar conceptual mucho antes de que hayamos llegado a sospechar que el cerebro tenga algo que ver con él. Dicho en dos palabras: sabemos lo que es el pensamiento sin concebirlo como un proceso neurofisiológico complejo, luego no puede ser semejante proceso.

Mas es claro que lo mismo sucede con los objetos físicos: sabíamos lo que era un objeto físico muchísimo antes de saber que existen partículas físicas imperceptibles; de modo que, razonando parejamente, deberíamos

concluir que los objetos físicos no pueden *ser* complejos de semejantes partículas. Así pues, si Descartes hubiese tenido razones para pensar que existen procesos neurofisiológicos notablemente análogos al pensamiento conceptual, parece que, *o bien* hubiera debido cambiar de son en cuanto a los objetos físicos, *o* haber dicho que el pensar conceptual es *realmente* un proceso neurofisiológico.

Ahora bien, a la luz de los progresos recientes de la neurofisiología, los filósofos han llegado a ver que no hay razón para suponer que no pueda haber procesos de esta índole que correspondan al pensar conceptual de la misma manera en que los estados sensoriales del cerebro corresponden a las sensaciones conscientes. En realidad, incluso, no han faltado filósofos —de los cuales el primero fue, tal vez, Hobbes— que hayan sostenido que tal analogía debería considerársela filosóficamente como una *identidad*; esto es, que una perspectiva del mundo que incluya *tanto* los pensamientos *como* sus contrapartidas neurofisiológicas será redundante, de igual manera que lo será una que incluya *tanto* los objetos físicos de la imagen manifiesta *como* configuraciones complejas de partículas físicas. Pero frente a esta propuesta hay que contar con la evidente objeción de que exactamente lo mismo que la tesis de que “los objetos físicos son complejos de partículas imperceptibles” nos hace toparnos con el problema de dar cuenta de la condición teórica de las cualidades perceptibles de los objetos manifiestos, la tesis de que “los pensamientos, etc., son procesos neurofisiológicos complejos” nos deja frente al problema de dar cuenta y razón de la condición teórica de las *cualidades introspeccionables* de los pensamientos. Y parece obvio que la tesis de que tales cualidades existen en la consciencia introspectiva de los pensamientos que parezcan poseerlas, pero no en tales pensamientos mismos, encierra una regresión viciosa, ya que —diría tal argumentación— es indudable que la introspección es a su vez una forma de pensamiento; así pues, meramente se desnudaría a un santo (un pensamiento) de sus cualidades para vestir a otro.

Podemos, por lo tanto, comprender perfectamente la inclinación a decir que, incluso aun habiendo procesos cerebrales asombrosamente análogos al pensamiento conceptual, se tratará de procesos que *marchen paralelamente* a este pensamiento, sin que quepa identificarlos con él, de igual modo que los estados sensoriales del cerebro *marchan paralelamente* a la sensación consciente; y, por consiguiente, podemos comprender la inclinación a decir que todos estos embrollos provienen de tomar en serio la pretensión que pueda arbolarse *cualquier* parte de la imagen científica de ser *lo que realmente hay*, y a retirarnos a la postura de que la realidad que hay realmente es el mundo de la imagen manifiesta, en tanto que todas las entidades postuladas por aquella otra imagen serían “instrumentos simbólicos”, que nos servirían para manejárnoslas en el mundo, siendo tal su única función (algo así como sucede con los medios de medir distancias que se colocan junto a los mapas), pero sin que en sí mismos describiesen verdaderos objetos ni procesos. De acuerdo con esta tesis, *todas* las contrapartidas teóricas de los rasgos de la imagen manifiesta

serían *igualmente* irreales, y la concepción filosófica certera del hombre-en-el-mundo sería aquella que respaldase a la imagen manifiesta y situase en su interior la imagen científica a modo de instrumento conceptual empleado por el hombre manifiesto en su facultad de científico.

#### VI. PROLEGÓMENO A LA PRIMACÍA DE LA IMAGEN CIENTÍFICA

¿Es esta la pura verdad, todo lo que hay que decir de la cuestión? La imagen manifiesta (sujeta, desde luego, a un continuo afinado empírico y categorial) ¿constituye la medida de lo que realmente hay? No lo creo así. Ya he indicado que de las tres alternativas de que nos estamos ocupando en lo que se refiere a las pretensiones comparadas de las imágenes manifiesta y científica, la primera (que, como un niño, dice “las dos”) queda excluida en virtud de un principio que no trato de defender en este capítulo —aunque precisa ser defendido—; la segunda es la que acabo de formular de nuevo y rechazar; propongo, pues, que volvamos a examinar cuanto milite contra la tercera alternativa, la de la primacía de la imagen científica. Voy a utilizar la siguiente estrategia: defender que la dificultad que antes habíamos suscitado, y que parece oponerse a la identificación del pensamiento con ciertos procesos cerebrales, procede del error de suponer que en la autoconsciencia el pensamiento conceptual se nos presenta de guisa cualitativa; pues, como veremos, las sensaciones y las imágenes *sí* se nos presentan con un carácter cualitativo (hecho que explica que constituyan piedras de tropiezo cuando se intenta admitir la realidad de la imagen científica), *pero* en nuestros días apenas es necesario señalar que, por muy relacionado que esté el pensamiento conceptual con las sensaciones y las imágenes, no se lo puede igualar a ellas, ni a complejos de ellas.

No es accidental que cuando los novelistas quieren representar lo que pasa en la “cabeza” de una persona lo hagan “citando” sus pensamientos lo mismo que citarían lo que dijese, ya que no sólo son los pensamientos el tipo de cosas que se expresan en el lenguaje, sino que los concebimos como análogos al discurso expresado. Así pues, en la imagen manifiesta se conciben los *pensamientos* no a base de su “cualidad”, sino como “algo que pasa” internamente, es análogo al habla y se expresa en ésta (aun cuando, desde luego, puede pasar sin que llegue a expresarse): no es accidental que se aprenda a pensar en el proceso mismo de aprender a hablar.

Desde este punto de vista podemos apreciar el peligro existente de malentender lo que se encierra en el vocablo “introspección”. Pues si bien existe, sin duda alguna, una analogía entre el directo saber que tenemos de nuestros propios pensamientos y el saber perceptual que tenemos de lo que pasa en el mundo en torno nuestro, se trata de una analogía que sólo es válida en tanto en cuanto ambas cosas, la autoconsciencia y la observación perceptiva, son formas básicas del saber no inferencial; pero se distinguen, sin embargo, en que, mientras que en la segunda de las

dos sabemos que los objetos tienen cierta cualidad, en el directo saber que tenemos de lo que estamos pensando (por ejemplo, estoy pensando que fuera hace frío) lo que sabemos no inferencialmente es que *dentro de nosotros está pasando algo análogo a la frase "fuera hace frío", algo que queda perfectamente expresado por ella.*

Este es un punto importante, ya que, si el concepto de pensamiento es el de estado interno análogo al habla, queda abierta con ello la posibilidad de que semejante estado, concebido a base de esta analogía, sea, *en su carácter cualitativo*, un proceso neurofisiológico. Por trazar un paralelo: si empiezo por pensar que la causa de una enfermedad es una sustancia (que llamaremos "gérmenes") análoga a una colonia de conejos en cuanto que puede reproducirse en proporción geométrica, pero que, a diferencia de los conejos, es imperceptible y que, existiendo en cantidad suficiente en el cuerpo humano, es capaz de dar origen a los síntomas de la enfermedad y de causar una epidemia transmitiéndose de unas personas a otras, no hay barrera lógica alguna que se oponga a la subsiguiente identificación de los "gérmenes" así concebidos con los *bacilos* descubiertos subsiguientemente por la investigación microscópica.

Sin embargo, señalar la analogía existente entre el pensamiento conceptual y el habla es sólo parte de la cuestión, ya que la analogía entre esta última y lo que son capaces de hacer las computadoras muy perfeccionadas, juntamente con la que media entre los circuitos de estas máquinas y las configuraciones concebibles de la organización neurofisiológica, tienen una importancia igualmente decisiva. Todo esto es de carácter especulativo (aunque menos que lo era hace unos pocos años), pero lo que interesa al filósofo es la cuestión de principio, en la cual el primer estadio es decisivo (o sea, el percatarse de que el concepto de pensamiento es un concepto por analogía); y todo cuanto necesitamos por encima y más allá de él es reconocer el peso de la aseveración de Spinoza: "Nadie ha determinado hasta ahora qué es lo que puede hacer el cuerpo, ni hasta ahora ha enseñado a nadie la experiencia qué puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la Naturaleza, en cuanto considerada como exclusivamente corporal" [*Ética*, 3.<sup>a</sup> parte, proposición II (escolio)].

Otra analogía que aún puede ser más útil es la siguiente. Supongamos que observamos la transcripción telegráfica de una partida de ajedrez jugada en otro país,

<i>blancas</i>	<i>negras</i>
P3R	P3AR

y que tenemos el suficiente mundo para saber que las piezas de ajedrez pueden ser de cualesquiera formas y tamaños, y que los tableros correspondientes pueden ser horizontales o verticales (en realidad, pueden haber sufrido cualquier distorsión con tal de que conserven ciertos rasgos topológicos de los tableros usuales). En tal situación, es claro que, aunque pensaremos que los jugadores de aquel país moverán reyes, peones, etc., se enrocarán y darán jaque mate, el concepto de las piezas que muevan y

del moverlas mismo será simplemente el concepto de unos elementos y unos cambios que desempeñen un papel análogo al de las piezas y las jugadas que entran en juego cuando somos *nosotros* quienes jugamos al ajedrez: sabemos que tales elementos tienen que poseer ciertas cualidades intrínsecas (forma, tamaño, etc.), pero pensaremos que estas cualidades serán "aquellas que hagan posible llevar a cabo una sucesión de cambios estructuralmente semejantes a los que tienen lugar sobre nuestros propios tableros de ajedrez".

Así pues, el concepto que tenemos de "lo que son los pensamientos" podría ser abstracto —lo mismo que lo es el de enrocar en el juego del ajedrez— en el sentido de que no se ocupe de su carácter *intrínseco*, *excepto en cuanto elementos que pueden presentarse en configuraciones de relaciones análogas a la forma en que las frases están relacionadas unas con otras y con los contextos en que se usen.*

Mas si los pensamientos son elementos que concebimos a base de los papeles que desempeñan, no existe obstáculo *de principio* a la identificación del pensar conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos: no habría residuo "cualitativo" del que dar cuenta y razón. Es curioso, pues, que la identificación sería aún más directa que la de las cosas físicas de la imagen manifiesta con ciertos sistemas complejos de partículas físicas; y a este respecto (que es clave, si no decisivo), o sea, en cuanto a la manera de relacionarse ambas imágenes con el pensar conceptual, *la imagen manifiesta y la científica podrían fundirse en la perspectiva sinóptica sin chocar.*

¿Cuál es la situación en lo referente a las sensaciones y los sentimientos? Toda tentativa de identificar estos elementos con procesos neurofisiológicos se topa con la dificultad a que ya hemos hecho alusión, y que ahora podemos precisar más. Se trata de la dificultad que da razón del hecho de que, con pocas excepciones, los filósofos dispuestos a identificar el pensamiento conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos *no* hayan estado dispuestos a conceder una identificación parecida en el caso de las sensaciones.

Antes de plantear de nuevo el problema percatémonos de que —cosa digna de nota— estos dos casos se parecen más de lo que suele admitirse. Pues basta reflexionar sobre ello para darse cuenta de que, exactamente de la misma forma que en la imagen conceptual se entiende el pensar conceptual por analogía con la acción verbal, la sensación se entiende valiéndose de una analogía con su causa exterior (ya que las sensaciones son los estados de las personas que corresponden, en sus semejanzas y diferencias, a las semejanzas y diferencias de los objetos que, en condiciones normales, las susciten); admitamos que así sucede; entonces, ¿por qué no suponer que los estados internos que *en cuanto sensaciones* se conciben por analogía con sus respectivas causas típicas son *in propria persona* unos episodios neurofisiológicos complejos que tienen lugar en la corteza cerebral? Si así lo hiciéramos nos moveríamos paralelamente a la conclusión que estamos dispuestos a extraer en el caso del pensamiento conceptual.

¿Por qué tenemos la sensación de que tal suposición sería sumamente extraña, o incluso absurda? La clave de la respuesta reside en advertir una importante diferencia entre identificar los pensamientos con estados neurofisiológicos e identificar las sensaciones con otros estados de la misma índole: si bien tanto los pensamientos como las sensaciones se conciben por analogía con elementos públicamente observables, en el primer caso la analogía se refiere al *papel* desempeñado, y, por consiguiente, no cierra la posibilidad de que los pensamientos sean, *en su carácter intrínseco*, radicalmente distintos del comportamiento verbal, por analogía con el cual se los concibe; pero en el caso de las sensaciones la analogía se refiere a la cualidad misma. Así, concebimos “una sensación azul y triangular” por analogía con cierta superficie azul y triangular (situada frente a nosotros) de un objeto físico, superficie que será causa de aquella cuando la miremos a la luz del día; mas la cuestión crucial es ahora la de si en el marco de la neurofisiología podemos definir unos estados que sean suficientemente análogos, en su carácter *intrínseco*, a las sensaciones para hacer plausible la identificación.

Parece evidente que la respuesta a tal cuestión ha de ser negativa. Ello no es decir que no sea posible definir en principio unos estados neurofisiológicos que posean un grado de analogía muy elevado con las sensaciones de la imagen manifiesta (y el que pueda hacerse tal cosa constituye un hecho elemental de la psicofísica); la dificultad consiste en que la peculiaridad que hemos llamado “homogeneidad irreductible”, y que caracteriza las cualidades perceptibles de las cosas (por ejemplo, su color), parece faltar esencialmente en el dominio de los estados definibles de los nervios y en el de sus interacciones. Por expresarlo en forma tosca: las extensiones coloreadas del mundo manifiesto constan de regiones que a su vez son extensiones coloreadas, las cuales, a su vez, están formadas por regiones que son extensiones coloreadas, y así sucesivamente, mientras que el estado de un grupo de neuronas, aun teniendo regiones que son asimismo estados de grupos de neuronas, acaba por reducirse a regiones que *no* son tales estados, sino estados de neuronas sueltas; y lo mismo ocurre si pasamos al nivel de los procesos bioquímicos, de mucha mayor finura de detalle.

Tampoco queremos decir que la irreductible homogeneidad de la sensación de un rectángulo rojo resida en que cada una de las partículas físicas de la región apropiada de la corteza cerebral *tenga* color, ya que, cualesquiera que sean las demás dificultades que involucre semejante tesis, carece de sentido decir que las partículas de que se ocupa la teoría física tienen color. Y, por otra parte, el principio de reducibilidad, que hemos admitido sin discusión, hace insostenible la tesis de que los grupos de partículas puedan tener propiedades que no sean “reducibles a” las propiedades y relaciones de los miembros del grupo correspondiente.

Merece la pena advertir que así recurren los rasgos esenciales del problema de Eddington de “las dos mesas” (que en nuestra terminología son la mesa de la imagen manifiesta y la de la imagen científica): allí el

problema consistía en “acoplar” la mesa manifiesta con la científica, y ahora consiste en acoplar la sensación manifiesta con su contrapartida neurofisiológica; y —cosa bastante interesante— en ambos casos la cuestión a resolver es esencialmente la misma: *cómo se reconcilia la irreductible homogeneidad de la imagen manifiesta con la irreductible no homogeneidad del sistema de los objetos científicos.*

Ahora bien, estamos rechazando la tesis de que la imagen científica sea un mero “instrumento simbólico” para manejárnoslas con la imagen manifiesta, y admitiendo la de que la versión científica del mundo es (en principio) la imagen satisfactoria. Por lo tanto, una vez que hemos situado las cualidades perceptibles de los objetos manifiestos en su ubicación real en la sensación, y recordando que nos habíamos enfrentado con el problema de elegir entre el dualismo y la identidad en lo que se refiere a la relación entre las sensaciones conscientes y sus análogos en el córtex visual, la argumentación que acabamos de exponer parece apuntar claramente en la dirección dualista. Por su parte, la “homogeneidad irreductible” de las cualidades perceptibles, que entre otras cosas impedía *identificar* tales cualidades de los objetos físicos con propiedades complejas de sistemas de partículas físicas, obstruye asimismo el camino de la *identificación* —en lugar de la *puesta en correlación*— de las sensaciones conscientes con los complejos procesos neurales a los que, indudablemente, se hallan vinculadas.

Pero semejante dualismo constituye una solución insatisfactoria, ya que, por hipótesis, las sensaciones son esenciales para explicar cómo llegamos a construir la “apariencia” que es el mundo manifiesto: son esenciales para explicar cómo puede siquiera *parecer* que haya objetos coloreados. Con todo, la imagen científica se presenta como un sistema explicativo cerrado, y *si se la interpreta como lo hemos hecho hasta el momento*, las explicaciones que dé se harán a base de las construcciones teóricas de la neurofisiología, las cuales, de acuerdo con nuestra argumentación, *no conllevan la irreductible homogeneidad cuya apariencia en la imagen manifiesta había que explicar.*

Nos encontramos, pues, frente a una antinomia: *o bien a) la imagen neurofisiológica es incompleta*, o sea, es preciso complementarla con nuevos objetos (“campos sensoriales”) que posean una homogeneidad irreductible y cuya presencia se haga notar de algún modo en la actividad del córtex visual como sistema de partículas físicas, *o b) tal imagen es completa*, y la irreductible homogeneidad de las cualidades sensoriales será una *mera apariencia*, en el radicalísimo sentido de que no existirá en modo alguno en el mundo espaciotemporal (por lo cual también serán mera apariencia las cualidades sensoriales mismas).

¿Es irremediable esta situación? El supuesto de la realidad de la imagen científica ¿nos lleva a un dualismo de partículas y campos sensoriales, o de materia y “consciencia”? Si así es, teniendo en cuenta la íntima relación que evidentemente existe entre la sensación y el pensamiento conceptual (por ejemplo, en la percepción) no cabe duda de que habremos

de retroceder, y retractarnos de la identificación del pensar conceptual con ciertos procesos neurofisiológicos, que nos parecía tan plausible hace un momento. Podríamos entonces mantener que, aunque en ausencia de otras consideraciones sería plausible igualar el pensamiento conceptual con tales procesos, cuando enseñamos *todas* las cartas tenemos que decir, más bien, que, por muy análogos que sean —y lo son— aquél y éstos al comportamiento verbal en cuanto fenómeno público social (uno debido a la manera misma de haberse formado la propia noción de “pensar”, y los otros en virtud de ser tal analogía un hecho científicamente averiguado), son *meramente* análogos entre sí, y no cabe identificarlos. En tal caso, las concepciones manifiesta y científica *tanto de las sensaciones como del pensar* conceptual encajarían en la perspectiva sinóptica a modo de procesos paralelos, dualismo que sólo sería posible evitar interpretando la imagen científica *en conjunto* como un “recurso simbólico” para habérmolas con el mundo tal y como se nos presenta en la imagen manifiesta.

¿Hay alguna otra alternativa? Mientras los constituyentes últimos de la imagen científica sean corpúsculos o partículas que formen sistemas cada vez más complejos, nos veremos ineludiblemente abocados a la elección antes mencionada. Mas la imagen científica no está aún completa, no hemos penetrado todos los secretos de la naturaleza; y si resultase que las partículas, en lugar de ser las entidades primitivas de la imagen científica, pudieran considerarse como singularidades de un continuo espacio-temporal que cupiese “fragmentar” conceptualmente y sin pérdidas apreciables —*al menos cuando se tratase de lo inorgánico*— en corpúsculos en interacción, no nos veríamos, al nivel de la neurofisiología, frente al problema de comprender la relación entre la *consciencia sensorial* (con su irreductible homogeneidad) y los *sistemas de partículas*; por el contrario, dispondríamos de la posibilidad de decir, en lugar de lo anterior, que, aunque para muchos propósitos cabe entender el sistema nervioso central como un sistema de corpúsculos físicos, *cuando se trata de comprender debidamente la relación entre la consciencia sensorial y los procesos neurofisiológicos* hemos de penetrar hasta los fundamentos no corpusculares de la imagen de los corpúsculos, y reconocer que en tal imagen no corpuscular las cualidades de los sentidos constituyen una dimensión de los procesos naturales que sólo se presenta vinculada a aquellos procesos físicos complejos que, cuando se los “fragmenta” en partículas a base de esos rasgos peculiares que forman el mínimo común denominador de los procesos físicos (tan presentes en los procesos orgánicos como en los inorgánicos), se convierten en ese complejo sistema de corpúsculos que, en la imagen científica actual, es el sistema nervioso central.

## VII. INTRODUCIMOS AL HOMBRE EN LA IMAGEN CIENTÍFICA

De todas formas, aunque la sugerencia constructiva del apartado anterior fuese susceptible de elaboración hasta transformarla en una exposición

satisfactoria del modo en que la imagen científica podría recrear a base de sus propios términos las sensaciones, imágenes y sentimientos de la imagen manifiesta, la tesis de la primacía de la imagen científica apenas habría conseguido despegar. Pues aún restaría la tarea de mostrar que las categorías relativas al hombre, en cuanto *persona* que se encuentra frente a normas —éticas, lógicas, etc.— que entran con frecuencia en conflicto con sus deseos e impulsos, pueden reconciliarse con la idea de que el hombre es lo que la ciencia dice que es.

A primera vista habría sólo una manera de volver a apresar lo específicamente humano dentro del marco de la imagen científica: sería posible, tal vez, reconstruir sin pérdidas las categorías de la persona a base de los conceptos fundamentales de esta imagen en forma análoga a la empleada para reconstruir (en principio) los conceptos de la bioquímica a partir de los términos de la física subatómica. Frente a tal sugerencia se alza, en primer lugar, la conocida objeción de que, simplemente, *no es posible* entender las personas, en cuanto agentes responsables que verdaderamente eligen entre verdaderas alternativas y que en muchas ocasiones podrían haber hecho cosas que, en realidad, no hayan hecho, como sistemas físicos —ni siquiera interpretados con tal amplitud que incluyeran las sensaciones y sentimientos— que evolucionaran de acuerdo con las leyes de la naturaleza (estadísticas y no estadísticas). A lo que podría esperarse que quienes adopten la postura antes indicada replicasen —apoyándose en distinciones trazadas en el apartado primero— que los conceptos a base de los cuales consideramos el “carácter” de una persona, el hecho de que “podría haber obrado de otro modo” o que “cabe prever sus actos” aparecerían en la reconstrucción como conceptos de complejísima definición, que sería menester no confundir con aquellos a base de los cuales pensamos sobre la “naturaleza” del NaCl, sobre el hecho de que “el sistema X podría no haberse encontrado en el estado E aun dándose las mismas condiciones iniciales” o sobre que “puede preverse que el sistema X adoptará el estado E dadas tales condiciones iniciales”; y creo que podría elaborarse una respuesta que siguiera estas líneas maestras y respondiese a esta *objeción* planteada contra la reconstrucción propuesta de las categorías propias de las personas.

Pero incluso aunque tal reconstrucción pudiese hacer frente a lo que podría llamarse objeción del “libre albedrío”, no dejaría de fracasar decisivamente a otro respecto, ya que, según creo, puede demostrarse concluyentemente que semejante reconstrucción es imposible *en principio*, con una imposibilidad estrictamente lógica (no voy a defender explícitamente esta tesis, por más que en las observaciones que siguen se encuentren las principales claves de tal argumentación). En tal caso, toda la cuestión se habría acabado, al parecer, y habría que preguntar si no deberíamos retornar a una elección entre, *a)* un dualismo en el que los seres humanos como objetos científicos se contrapongan a “lo mental” de cada uno de ellos, que sería el origen y principio de su existencia como personas; *b)* el abandono de la realidad de las personas en favor de la exclusiva realidad

de los objetos científicos, y c) la vuelta de una vez y para siempre a la tesis de la índole meramente "para los cálculos", "auxiliar", de los marcos de referencia teóricos, juntamente con la afirmación de la primacía de la imagen manifiesta.

Si, de acuerdo con el derrotero de toda la argumentación de este capítulo, admitimos que ninguna de estas alternativas es satisfactoria, ¿hay alguna vía de salida? A mi juicio sí la hay; y aun cuando para exponerla y defenderla convenientemente se necesitaría, por lo menos, el espacio del presente volumen completo, cabe enunciar su quid dentro de breves límites. Decir que cierta persona quería hacer A, creía que su deber era hacer B, pero se vio forzada a hacer C, no es describirla como podríamos describir un ejemplar científico: desde luego, al decir todo ello la describimos, pero hacemos también algo más, y en esto último reside el irreductible núcleo del marco de referencia de las personas.

¿En qué consiste este algo más? Veamos primero una cuestión relativamente superficial que nos abrirá camino. Considerar persona a un bípedo implume es considerarla como un ser con el cual está uno ligado en una red de derechos y deberes, y, desde este punto de vista, la irreductibilidad de lo personal es la misma que la del "se debe" al "es"; pero aún más básico que esto —si bien en último término, como veremos, las dos cuestiones coinciden— es el hecho de que considerar a un bípedo implume como persona sea entender su conducta a base de la pertenencia actual o potencial a un grupo más amplio, cada uno de cuyos miembros se considere a sí mismo miembro del grupo. Llamemos "comunidad" a semejante grupo, que en otro tiempo fue la tribu primitiva, hoy es (casi) la "hermandad" de todos los hombres y es potencialmente la "república" de todos los seres racionales (cf. *El reino de los fines*, de Kant). Un individuo determinado puede pertenecer a muchas comunidades, algunas de las cuales se traslapen y otras estén dispuestas como las cajas chinas encajadas sucesivamente unas en otras; y la comunidad más amplia a que pertenezca será la de aquellos con los que pueda sostener un discurso con sentido: el ámbito de tal comunidad es el del "nosotros" en su uso no metafórico más amplio, y, en este fundamental sentido (en el que es equivalente al francés 'on' y al castellano 'se'), no es menos básico "nosotros" que las otras "personas" con arreglo a las cuales se conjuga el verbo. Así pues, reconocer a un bípedo implume, un delfín o un marciano como persona es considerarse a sí mismo y a tal ser como pertenecientes a una comunidad.

Ahora bien, los principios fundamentales de cada comunidad, que definen lo que es "correcto" y lo "incorrecto", lo que "está bien", y lo que "está mal", lo "hecho" y lo "no hecho", son las *intenciones* comunes más generales en ella con respecto a la conducta de los miembros del grupo. De donde se sigue que reconocer como persona a los seres mencionados (el bípedo implume, el delfín o el marciano) requiere que se piensen cosas "Hemos (o se han) de hacer (o dejar de hacer) actos del tipo A

en las circunstancias de tipo C"; y tener pensamientos de esta índole no es *clasificar* ni *explicar*, sino *reiterar una intención*<sup>2</sup>.

Por lo tanto, el marco conceptual de las personas es aquel en el que nos consideramos mutuamente partícipes de las intenciones comunitarias que proporcionan el ambiente de principios y de normas —ante todo, los que hacen posible el discurso con sentido y la racionalidad misma— dentro del cual vivimos nuestras propias vidas individuales: casi se puede definir a las personas como los seres que tienen intenciones. De ahí que este marco conceptual no sea algo que fuese preciso *reconciliar* con la imagen científica, sino algo que ha de *añadirse a* ella; por lo tanto, para completar la imagen científica necesitamos enriquecerla, pero *no* con más maneras de decir lo que suceda, sino con el lenguaje de las intenciones de la comunidad y el individuo, de tal suerte que, al entender científicamente los actos que intentemos realizar y las circunstancias en que intentemos llevarlos a cabo, pongamos en relación *directa* con nuestros propósitos el mundo tal y como lo concibe la teoría científica, convirtiéndolo en *nuestro* mundo, y no ya en un apéndice ajeno al mundo en que vivimos. Como es natural, tal y como están las cosas, esta incorporación directa de la imagen científica a nuestra forma de vida únicamente podemos efectuarla en la imaginación; pero hacerlo, aunque sólo sea en la imaginación, es trascender el dualismo de las imágenes manifiesta y científica del hombre-en-el-mundo.

<sup>2</sup> Las intenciones comunitarias ("Se ha de...") no son simplemente intenciones privadas, particulares ("He de..."), que tengan todos (y al decir esto se enuncia de otro modo la irreductibilidad del "nosotros" que hemos mencionado antes). Sin embargo, existe una relación lógica entre unas y otras intenciones, ya que uno no comparte una intención comunitaria, por frecuentemente que la reitere, a menos que se refleje, siempre que sea pertinente para el caso, en la intención particular correspondiente.