

ACERCA DE RAZONES PARA ACTUAR DE SEARLE¹

Teresa Bejarano. Universidad de Sevilla

1. Las propuestas del libro

Con este libro Searle busca oponerse a lo que él llama el modelo clásico sobre las acciones humanas. Según ese modelo, los actos racionales sólo pueden motivarse por un deseo del agente. Como consecuencia, para dar cabida a deberes u obligaciones, el modelo clásico —continúa Searle— ha de interpretar «deseo» de un modo amplio e incluir en él valores morales que uno haya aceptado (pp. 40, 144, y, más detalladamente, 195-196, donde transcribe las definiciones de deseo de Williams y Davidson). Y por tanto, ahí la explicación de las acciones humanas no cumple la condición de adecuación —que Searle, p. 197, le impone— de ser completamente naturalista, es decir, de no necesitar ese tipo de recursos sospechosos que los valores y evaluaciones o la invocación a lo nouménico o trascendental ejemplifican.

Frente a ese modelo Searle empieza por argüir que hay una brecha causal entre creencias y deseos, por un lado, y acción, por otro.

«Creencias más deseos son causalmente suficientes sólo en casos como, p. e., el de la adicción compulsiva. Ahí el adicto no puede hacer otra cosa. Pero esto difícilmente es el modelo de la racionalidad» (p. 26).

«El juego de lenguaje de explicar acciones no tiene que jugarse con la causalidad como base, no es igual al de las explicaciones en la mecánica clásica» (p. 106).

«La racionalidad sólo es posible donde es posible la irracionalidad, y este requisito entraña la posibilidad de elegir entre lo racional y lo irracional. El alcance de esta elección es justamente la brecha en cuestión» (p. 30).

«La brecha donde interviene la toma racional de decisiones es, en realidad, triple. La hay, primero, entre las razones para hacerse una idea de lo que uno va a hacer y la decisión efectiva que uno toma. En segundo lugar, después de que uno se ha hecho una idea de qué hacer, tiene todavía que decidir cuándo hacerlo de modo efectivo. Y, por último, en el caso de las actividades que se extienden en el tiempo, hay otra brecha entre el inicio de la acción y su continuación mediante esfuerzo voluntario continuo hasta que se la completa» (pp. 27-28).

Por la brecha es como se explica la debilidad de la voluntad (p. 38, y todo el último capítulo).

Pues bien, en la brecha intervienen —propone Searle— razones independientes del deseo.

¹ Searle, J.: *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Nobel, Oviedo, 2000. Premio Internacional de Ensayo Jovellanos 2000. Traducción de Valdés Villanueva, autor también de un útil Glosario con el que se ha enriquecido la edición española.

Esas razones —obligaciones, compromisos,...— no derivan de un deseo general de cumplir las obligaciones, sino que, por el contrario, son, o al menos pueden ser, ellas mismas la razón para un deseo causalmente efectivo (pp. 164-165).

«Quiero chocolate y quiero mantener mi promesa. ¿Cuál es la diferencia? *En el caso de la promesa, el deseo se deriva del reconocimiento de la razón independiente del deseo, esto es, del reconocimiento de la obligación. La razón es anterior al deseo y al fundamento del deseo. En el caso del chocolate el deseo es la razón*» (p. 196, cursiva en el original).

Como al principio ya vimos, Searle se niega a aceptar la interpretación amplia que del deseo hace el modelo clásico, y rechaza los deseos «morales» que allí se invocan.

Además, esos deseos morales —sigue atacando Searle— ¿cómo los explica el modelo clásico? O por meras razones de prudencia («No vaya a ser que me castiguen o que yo quede desprestigiado»), o por principios morales sustantivos. Pero, entonces, o nos quedamos sin moral propiamente dicha, o nos quedamos sin explicación naturalista de la moral. Searle, en cambio, —y con esto ya pasamos a exponer el último paso de su propuesta— afirma que las razones independientes del deseo se generan en el marco del lenguaje y de los demás sistemas institucionales.

«Una vez que La Bestia (este término lo emplea Searle para un “experimento pensado” afín al de Condillac y su estatua) tiene actos de habla, tiene entonces la potencialidad de tener razones para la acción independientes del deseo, puesto que prácticamente todo acto de habla, y no sólo los de prometer, incluyen algún compromiso de un género u otro» (p. 171, y también 205-206).

Y a continuación (de un modo que hace pensar en la manera como Alston en 1964 lograba extender el criterio de verificabilidad del significado a las oraciones no predicativas) describe cómo las órdenes, las aseveraciones, etc., y no sólo las promesas, comprometen al hablante. No es *Actos de habla*, 1969, la única obra anterior de Searle que resuena aquí. «How to derive Ought from Is», 1964, es aún más ajustada a este punto.

«Así, por ejemplo, decir que algo es verdadero, ya es decir que uno debe creerlo. La propia terminología en que se enuncia la tesis de Hume de que no se puede derivar un “debe” de un “es”, la refuta» (p. 171).

2. Comentario

¿En qué va a consistir mi comentario del libro? Primero, explicaré por qué no me convence la fundamentación lingüística e institucional de unas razones auténticamente morales y no meramente de prudencia. Y no es sólo en la versión de Searle, sino en sí misma, más allá de los diferentes autores y tradiciones que la han intentado, como no logra convencerme. El segundo punto será el de la brecha causal. A mi entender, esa brecha no existe realmente. Y propondré que si a Searle le parece lo contrario, ello es porque él no atiende a la gran diferencia que separa los deseos de tipo exclusivamente humano (tanto los que están dotados de dimensión moral como los que no lo están, o sea, todos ellos) y los deseos animales. El último punto de mi comentario no estará ya en directa relación con el libro, pero el incluirlo era obligado para mí. En efecto, en los dos anteriores me dedico sólo a minar los fundamentos que Searle propone para el libre albedrío y para las razones morales. Sin embargo, no es que yo no quiera fundamentarlos, y fundamentarlos también, igual que Searle, de un modo naturalista, o sea, basado en la constitución humana. Por eso, no podía dejar de sugerir una

alternativa, y así, en la última parte, señalaré cuál es la base que me parecería preferible para sobre ella asentar y explicar la libertad moral humana.

2.1. ¿Fundamentación lingüística e institucional de unas razones auténticamente morales?

Paso, pues, al primer punto. Searle insiste en que

«hacer un enunciado es siempre (exceptuando el caso derivativo y parasitario que supone el enunciado incluido en una obra de ficción) simplemente un compromiso con la verdad de la proposición expresada. No hay dos rasgos independientes del acto de habla. No es que esté, por un lado, el hacer un enunciado, y, por otro lado, el comprometerse con su verdad. Lo único que hay es hacer el enunciado que, *eo ipso*, es un compromiso con su verdad» (pp. 211, 213).

Si vemos por qué le interesa que sean una y la misma cosa el hacer el enunciado y el compromiso, habremos agarrado la clave de su propuesta. Hacer un enunciado tiene un respaldo objetivo e institucional; comprometerse es, según Searle, una decisión libre e individual. Si las dos cosas son una misma, entonces la solidez y objetividad de los vínculos institucionales se traslada a las razones morales del individuo, y así éstas no necesitarán apoyarse ya en ese tipo de recursos sospechosos que los valores y evaluaciones o la invocación a lo nouménico o trascendental ejemplifican. Así es como concluye que hay una obligación institucional (de la institución del lenguaje, o de otras), pero que esa obligación institucional no hay que entenderla sólo desde el punto de vista de la tercera persona, «no hay que entenderla sólo como lo que la otra gente piensa que estoy vinculado u obligado a hacer, sino que vincula a la primera persona del hablante. ¿Por qué? Porque yo, actuando dentro de esas estructuras intencionales, puedo crear voluntaria e intencionalmente razones para mí mismo independientes del deseo» (p. 205). Searle es uno de los autores actuales que más insisten en que hay siempre que diferenciar el punto de vista de la primera persona y el de la tercera persona (uno de sus párrafos más citados es precisamente su argumento de la Habitación China para reivindicar la conciencia frente a la Inteligencia Artificial, y frente a lo que él llama sintaxis sin semántica). Por eso, no puede extrañar que en este libro invoque de nuevo la diferencia entre los dos puntos de vista. La cuestión es si tal diferenciación la aplica correctamente.

La tesis de la identidad entre enunciado objetivo y compromiso subjetivo, se viene preparando desde muy atrás en el libro. Veamos, en efecto, el capítulo «La estructura básica de la intencionalidad: acción y significado», que es primero tras la introducción, y que a primera vista podría parecer demasiado alejado del asunto principal.

«Si, por ejemplo, un hablante dice “está lloviendo”, entonces las condiciones de satisfacción de su intención-en-la-acción son, primero, que la intención-en-la-acción cause la emisión de la oración, y, en segundo lugar, que la emisión tenga condiciones de satisfacción con la dirección de ajuste descendente; tales condiciones son que esté lloviendo» (p. 71).

La redacción adopta, como se ve, un aire de obvedad adormilante. Pero las segundas condiciones de la intención-en-la-acción ¿son realmente las que dice Searle, a saber, que esté lloviendo? ¿No podrían más bien consistir sólo en que la emisión quiera decir, dé a entender o transmita la creencia en que está lloviendo? Repetiré de otra forma este mismo reparo. Leamos p. 72.

«Hay que diferenciar entre mi decir “Tengo hambre” —que literalmente me adscribe intencionalidad— y mi decir “En francés la oración ‘J’ai faim’ significa ‘Tengo hambre’” —en donde la intencionalidad de la oración francesa no es, por así decirlo, intrínseca, sino que se deriva de la intencionalidad de los hablantes del francés. De este modo diré que hay una distinción entre la intencionalidad de mi estado mental de hambre, que es *independiente del observador*, y la intencionalidad *relativa al observador* de las palabras y oraciones en francés, inglés, castellano y otras lenguas» (cursivas en el original).

Aquí se está identificando «mi decir “Tengo hambre”» con «la intencionalidad de mi estado mental de hambre». Pero, una vez más, el pleno significado de mi decir «Tengo hambre», y el que ese mi decir me adscriba literalmente intencionalidad, ¿dependen acaso de que exista realmente mi estado mental de hambre, independiente del observador? ¿Por qué el significado institucional de mi decir «Tengo hambre» va a esfumarse en el caso de que yo esté mintiendo? Por eso, cuando en p. 74 (y también, p. 216) se esfuerza en argüir que, a más de subjetividad ontológica, la intencionalidad del hablante es también, «y esto es el punto crucial», epistémicamente objetiva, esa argumentación escoge mal su diana. Lo que yo veo controvertido, lo que de hecho me resisto a admitir, no es en absoluto la objetividad epistémica, sino lo otro, lo que ahí se da por sentado, a saber, la subjetividad ontológica de los enunciados. O sea, la cuestión que no tiene nada de obvia es por qué Searle pasa desde el ejemplo de p. 73 —«Si digo que tengo un dolor me adscribo una experiencia subjetiva. Esa experiencia subjetiva tiene una ontología subjetiva»— a la afirmación de que el significado de la oración es ontológicamente subjetivo. Frente a la descripción de Searle, pero curiosamente no en desacuerdo con sus principios explícitos más generales, habría que señalar que mis aserciones no son una mera transpiración de lo que yo percibo o creo. El decir es una acción deliberada que ha de tener alguna causa específica suya².

La cuestión crucial sería, pues, la de cómo es el compromiso que la mayoría de los actos de habla, simplemente por ser tales actos de habla, y sin necesidad de motivos «morales» añadidos, entrañan. Searle afirma que ese compromiso es subjetivo, de primera persona, y no dependiente de las razones de prudencia o de tercera persona. Pero yo tengo mis dudas acerca de si las instituciones lingüísticas por sí mismas, o sea, las reglas internas a cada tipo de acto de habla, pueden sostener esa carga, la de sostener la moral interna individual, que Searle pretende echarles encima. Quizá la página del libro en la que Searle se acerca más al núcleo del problema es cuando intenta desmontar lo que él llama «el error número 3». Lo que Searle denuncia como error básico y común de todas las variantes del modelo clásico es el siguiente: todas ellas pretenden que la obligación de las promesas o de cualquier otro acto de habla sea externa al acto de habla mismo (y tenga, por ello, que depender de valores o cualquier otra clase de principios morales no susceptibles de explicación naturalista). Pero —continúa Searle—

² Toda aserción y todo enunciado que no sea meramente un desahogo emotivo es una acción hacia un fin. Pero precisamente en el caso de los verbos propiamente ilocucionarios (los performativos de Austin), a los que Searle presta tanta atención, eso es aún más llamativo. ¿Por qué se habrían originado primariamente las oraciones compuestas «Juro que *p*» o «Prometo que *p*» y se habrían separado de sus homólogos simples (*p* en los dos casos)? Lo más verosímil es que se originaran primariamente para causar un efecto en la audiencia (el efecto de que los oyentes me oigan clasificar como juramento o como promesa mi acto de habla, y, de que, al sentirse así con derecho a exigirme que yo cumpla las «reglas del juego» pertinentes en cada ocasión, o, más precisamente, con más derecho aún que ante el homólogo simple, confíen más en mi acto de habla).

«el sofisticado error número 3 intenta replicar. He aquí su réplica. Si las obligaciones fuesen realmente internas al acto de prometer, entonces la obligación de mantener una promesa tendría que derivarse de la institución de prometer. Pero entonces, ¿qué puede impedir que cualquier institución, por ejemplo, la esclavitud, tenga el mismo estatuto? De este modo, si fuese correcto el punto de vista de que las promesas crean razones independientes del deseo, entonces el esclavo tendría una obligación de la misma manera que el que hace una promesa, lo cual es absurdo» (p. 225).

Para rebatir lo anterior, Searle ha de profundizar en la diferenciación de los puntos de vista de primera y tercera persona.

«Cuando hago una promesa, la institución de prometer es sólo el *vehículo*, el instrumento que uso para crear una razón. La obligación de mantener una promesa deriva del hecho de que, al prometer creo, de manera libre y voluntaria, una razón para mí mismo. El libre ejercicio de la voluntad puede vincularla, y esto es un asunto lógico que no tiene nada que ver con las “instituciones”, “actitudes morales” o “emisiones evaluativas”. Ésta es la razón por la que el esclavo no tiene razón alguna para obedecer a su propietario, excepto razones de prudencia, pues no ha vinculado su voluntad por medio de un libre ejercicio de su voluntad» (p. 226).³

Y también, p. 238,

«Dentro de la estructura institucional hay posibilidad de que el agente cree libremente razones que sean válidas para él».

Pero entonces, veamos cómo queda el asunto. Puesto que está en juego la libertad del agente, hay sólo una posibilidad —así lo ha dicho en p. 238— de que el agente esté realmente creando su compromiso subjetivo o de primera persona. Luego el respaldo institucional no lo asegura. Pero es que además, ¿no hay obligaciones fuera de los actos de habla? ¿No es una obligación ayudar a alguien que encontramos herido en una zona aislada, aunque no hayamos

³ Yo apostaría a que el párrafo acerca del «error número 3» fue de los últimos en que estuvo trabajando Searle. Hay, en efecto, una especie de *non sequitur* en la redacción. Cuando, después de haber prestado su voz a ese «erróneo argumento», pasa a comentarlo, escribe: «Esta objeción contiene de modo resumido el punto de vista del modelo clásico sobre este problema: *la obligación de mantener las promesas no deriva de la institución de prometer* (cursiva en el original)». E inmediatamente después, tras un punto y seguido, aparecen las líneas arriba transcritas donde él expone su propia visión del asunto —«Cuando hago una promesa, la institución de prometer es sólo el vehículo...»—. Pero, y aquí está lo extraño, esas líneas no refutan, sino que están de acuerdo, con el mencionado punto de vista. Si esto no es un error de imprenta (no he podido comprobar la edición original), entonces es que Searle olvidó darle la última mano a este párrafo. Podemos imaginar que en esa última mano habría insertado tras la cursiva algo como lo siguiente: «Frente al modelo clásico, hay que decir que la obligación, aunque no deriva, es verdad, completamente de la institución, con todo, la necesita en cuanto vehículo o instrumento».

Otra apostilla más sobre ese párrafo. ¿Acaso el caso extremo de la esclavitud es el único caso en las instituciones sociales en donde interviene algún tipo de coacción? Yo diría que no hace falta ser marxista o anarquista para sentirse un poco más escéptico que Searle respecto al respaldo subjetivo o de primera persona que concitan las instituciones sociales (p. 75, o p. 235). Por ejemplo, él señala que «para que algo sea dinero, la gente tiene que pensar que es dinero. Es decir, que en el caso de la realidad institucional, la ontología se deriva de la intencionalidad». Pero eso habría que matizarlo. No hace falta que toda la gente en general colectivamente asigne ese *status* al dinero. Basta que la gente que posee bienes que son necesarios para los demás se lo asigne, y los demás tendrán que plegarse a ello.

asumido ningún compromiso institucional al respecto? Así pues, dentro de la institución, puede darse o no darse el compromiso interno; y, a la vez, fuera de la institución, también puede darse o no darse. ¿Cuál es entonces el peso de lo institucional en el asunto de la obligación subjetiva o de primera persona?

Yo diría que siempre que Searle nos dice que «es absurdo» (p. 227, o también p. 42), o que «es susceptible de una refutación muy simple» (p. 227), o «es una pura inconsistencia lógica» (p. 239), el negar que en el reconocimiento de los hechos institucionales se genera una razón independiente del deseo, una obligación o compromiso, siempre, repito, la fuerza convincente de su argumentación procede de que deja traslucir el compromiso público o de tercera persona.

«Según el modelo clásico, para alguien que no pensase que la institución de prometer era una buena cosa, o para alguien que no mantuviese el principio moral de que uno debe hacer honor a sus promesas, no hay razón alguna para mantener una promesa. Creo que esto es absurdo» (p. 227).

¿Cuál es el punto de vista de esa «razón para mantener una promesa»? Es, desde luego, absurdo negar que haya una razón de tercera persona, o negar que al que ha hecho la promesa se le pueda exigir su cumplimiento. Pero ¿es tan claramente absurdo el modelo clásico, si interpretamos «esa razón» del modo maximalista (o sea, como también de primera persona) que la tesis de Searle pretende? Por supuesto, si en los orígenes del lenguaje, los hablantes hubiesen decidido mentir en la mayoría de sus enunciados, el lenguaje no se habría instaurado. Pero el que un hablante actual esté viviendo de las rentas de la sinceridad mayoritaria no equivale a que en ese hablante tenga que darse un compromiso de primera persona y no dependiente de las razones de prudencia. Precisamente, cuando Searle enfoca el tema de desvincular de las reclamaciones públicas (o lo que es lo mismo, de las razones de prudencia cara a la sociedad) la promesa, apela a lo que yo llamaría una argumentación sucia, no importa lo famosa que sea esta objeción a Hume.

«Si la obligación de mantener una promesa fuera, como mantiene Hume, un asunto de prudencia, entonces la promesa en el lecho de muerte, hecha por el hijo a su padre que está a punto de morir, no incluiría obligación alguna puesto que el hijo no tiene necesidad de contarle a nadie la promesa que ha hecho».

Aquí juega el amor de uno a su propio padre, y el deseo de poder todavía hacer algo por él, y por eso es por lo que nos resulta escandaloso el decir que ese hijo no tiene obligación. Pero, si dejamos sólo una promesa, a cualquier destinatario y en cualquier situación, ¿está tan claro que el mero acto de la promesa sin añadidos de «evaluación» o de «actitud moral» me seguirá obligando cuando ya nadie sepa que la he hecho?⁴

⁴ Algunas otras argumentaciones sucias, o, al menos, demasiado apresuradas se deslizan en la escritura fluida y pedagógica de Searle. Así, contra la famosa frase de Hume de que «No es contrario a los dictados de la razón preferir la destrucción del mundo entero a que se lesione mi dedo meñique», argumenta Searle: «Supóngase que el presidente de los Estados Unidos apareciese en televisión y dijese que tras deliberar con los líderes del Congreso ha decidido que no hay razón para no preferirlo así» (p. 43). No es ya el añadido de la televisión y de un presidente democrático, sino el mero «dijese» de la suposición, el que trata de modo injusto a Hume (Panea, 1999, señala que han sido muchos los autores que, escandalizados por esa frase de Hume, han sido poco justos con ésta). O, igualmente en p. 41, cuando el único deseo que, según Searle, el modelo clásico podría invocar para la acción de pagar una copa de vino que uno haya pedido un bar, es el mero deseo (apetitivo) de pagar: ¿acaso el deseo (aversivo) de evitar castigos, desprestigio, o problemas,

2.2. Puntos en que coincido con Searle

Antes de pasar al segundo punto de mi comentario, habrá que evitar que los árboles del desacuerdo impidan ver el amplio bosque en el que coincido con Searle. En efecto, estoy totalmente de acuerdo antes que nada en que su interrogante es crucial y nuclear. Y también en que la explicación se base en cómo son las cosas. La realidad que esté ahí ante el sujeto, y la especificidad del ser humano: con eso debe bastar. Y además, suscribo plenamente las críticas de Searle a los sociobiólogos (el altruismo genético, lo mismo que la emoción de las «almas sensibles», es demasiado débil o demasiado poco universal, p. 175), al intento de Nagel de asimilar las razones de prudencia y las razones altruistas («Pero existe una asimetría drástica: en el razonamiento prudencial el yo sobre el que me preocupo es el mío», p. 176), y, por último, a la propuesta kantiana de Korsgaard («No existe ningún requisito lógico al efecto de que para que mis actos sean libres, y libremente elegidos por mí mismo, tengan que ejemplificar principios universales», p. 176-181). Por último, también comparto la idea de que hay alguna relación entre el altruismo fuerte y el lenguaje. Dado el escaso tiempo que la evolución tuvo para separarnos de los primates superiores, y dada la enorme separación que se consiguió, hay que pensar que ahí la evolución tuvo que matar muchos pájaros de un tiro, es decir, conseguir que una pequeña modificación genética tuviera fortísimas consecuencias, entre ellas altruismo y lenguaje, relacionadas todas entre sí. Pero, como ya se vio antes, la relación (vía «compromiso a la vez subjetivo e institucional») entre lenguaje y dimensión ética que Searle propone⁵ no es la que yo sugeriré.

2.3. ¿Brecha?

2.3.1. El desear humano vs. el desear animal

Ahora, la cuestión de la brecha. Searle rechaza los deseos como causantes de las acciones característicamente humanas. Ya en nuestra nota tercera, hemos visto que Searle reducía incorrectamente el deseo al tipo apetitivo y olvidaba el tipo aversivo. Pero el punto en que nos vamos a centrar no es ése, sino el de la diferencia entre el deseo animal y el exclusivamente humano. ¿Cómo es el deseo animal? Creo que no hay razón alguna para extenderlo más allá de lo que Lorenz describió como activación de pautas consumatorias innatas. Esa activación

no es también un deseo?

⁵ Aparte del compromiso propio de cada tipo de acto de habla, Searle también intenta un «imperativo categórico semántico». «Del hecho de que un objeto se describa verdaderamente como “un hombre”, se sigue que se deberían reconocer también objetos relevantemente similares como hombres» (p. 184). Pero aquí Searle olvida el hecho de que el lenguaje tiene montañas de designaciones diferentes para un solo objeto, y que ninguna designación se impone sobre las demás si no es por elección del hablante. Y, poco después, otra versión del mismo intento. (Si tengo dolor), «creo que otros, si tienen la capacidad y la oportunidad, tienen una razón para ayudarme a aliviar mi dolor. Pero no puedo creer que exista esa razón si no me comprometo yo mismo con la creencia de que también habrá tal razón cuando los pronombres se inviertan» (p. 185). De nuevo, mi opinión aquí es que al lenguaje no se le puede pedir tanto. «La razón para ayudarme» que yo acepto, podrá significar cualquier cosa, porque lo único que me interesa es que me ayuden. Y, además, como siempre, el lenguaje puede designar de muchas maneras distintas —deber de gratitud, deber de vasallaje....— lo que ahí se llama «razón».

En definitiva, lo que aparece con el rótulo de alternativa semántica al imperativo de Kant, y que no sale de los límites del cap. 5, me parece mucho menos sólido que la idea del compromiso de los actos de habla. Por eso, en el texto, me limito a criticar esta última propuesta.

no conlleva ninguna evocación de cosas ausentes⁶. Lo que se busca no es propiamente nada externo, sino sólo el placer que ha sido filogenéticamente diseñado para informar de la satisfacción de la pauta consumatoria innata. Naturalmente, en cuanto el animal superior o capaz de aprendizaje individual ha tenido alguna experiencia de satisfacer una de esas pautas, empieza a asociar tal pauta con las percepciones que precedieron a la satisfacción. Todas esas percepciones, desde las más naturales a otras tan arbitrarias y extrínsecas como, p. e., para el perro de Pavlov, el sonido de la carne, quedarían así disponibles para ser ulteriormente reconocidas y utilizadas como «gradiente de satisfacción» (Jorion, 1998), o mecanismo capaz de guiar al animal en su entorno. Pero, una vez más, esas percepciones asociadas podrían ser sólo reconocidas, nunca evocadas. Y, además, tales percepciones asociadas nunca son buscadas por ellas mismas, es decir, que cualquier atracción que esas percepciones asociadas ejerzan será siempre sobrepasada y anulada por la satisfacción de la pauta consumatoria misma.

Pues bien, esos rasgos son los que diferencian al deseo animal del deseo exclusivamente humano. En el deseo humano, su meta externa es evocada, y, además, no funciona como submeta al servicio de la satisfacción de una pauta consumatoria innata, sino que ella misma, la meta externa evocada, es lo que en sí mismo es buscado. Así, el ser humano puede desear que algo suceda aunque él no llegue a verlo: cuántos abuelos habrán deseado un buen futuro para su nietecito aún cuando sabían perfectamente que esos morirían antes de que él se hiciera mayor. E igualmente, a los seres humanos no les basta obtener la satisfacción adecuada sino que quieren que, más allá de su propia recepción del suceso satisfactorio, el suceso mismo sea verdadero. Podemos mostrar eso con ejemplos muy elaborados: piénsese en la película *El show de Truman*, o en aquella narración mitológica en la que Zeus adquiría todas las cualidades del esposo de Alcmena, todas las cualidades, pues, por las que éste podría ser amado por Alcmena, pero en la cual, sin embargo, ésta se sentía traicionada porque, aunque ella no percibiera la diferencia, ella sólo quería estar con el verdadero. Pero no hace falta acudir a nada de eso. Cualquiera de nosotros que tenga auténtico interés en un asunto no quiere sólo recibir una noticia favorable que le alegrará, sino que también quiere que la noticia sea verdad, incluso si la diferencia entre lo verdadero y lo falso no se traducirá nunca en una diferencia de satisfacción.

2.3.2. *El trabajo mental que es exigido por el desear humano*

Ha habido, pues, una gran novedad en el cerebro humano respecto al cerebro animal. Pero esa novedad no puede ser tan grande como para que la movilización a la acción pueda dejar de depender de lo de siempre, es decir, del azuzamiento bioquímico que las pautas consumatorias innatas proporcionan⁷. Por eso es por lo que en toda acción característicamente humana tiene que haber un trabajo mental que está ausente en las acciones animales. La evocación, o imagen de lo ausente, sería generada por los lóbulos frontales, y aprovecharía las conexiones que la zona frontal tiene tanto con las zonas posteriores como con las límbicas. La dirección del trabajo cerebral se invertiría (Noack, 1995): ahora lo límbico, o sea, la fuerza de

⁶ Quiero subrayar cuán complicada, si se la compara p. e. con los sueños, es una evocación de cosas ausentes. Esas cosas, justo mientras se evocan, han de ser reconocidas como no estando realmente en el entorno en ese momento. Y a la vez, por supuesto, el organismo habrá de ser consciente de su entorno real.

⁷ Muchos autores han insistido en que la endocrinología de la conducta es incompatible con la idea de los humanos como agentes. Pero creo que no sólo cualquier esfuerzo en busca de una meta evocada, o sea, no sólo cualquier trabajo humano, sino, como diremos en nuestro tercer punto, también los actos de libertad moral más estrictamente entendida, necesitan proporcionarse el azuzamiento bioquímico o endocrinológico oportuno.

los deseos, en vez de poner en marcha el proceso, es, por el contrario, reclutado por y desde la zona frontal. Y el mantenimiento a cargo de la zona frontal de la meta u objetivo sería justo la medida de la inteligencia general, o sea, del llamado factor *g* (Duncan *et al.*, 1996). Pero centrémonos en el punto que nos interesa. La evocación o imagen mental de lo ausente no puede recabar fuerza y capacidad movilizadora si no es a base de activar resonancias suyas que lleguen a conectarla con alguna pauta consumatoria innata. Ahora bien, mantener esas resonancias y llegar a establecer esas conexiones exige que el cerebro esté funcionando a pleno rendimiento, o, al menos, con un nivel suficiente para la tarea⁸.

Ese trabajo mental de activar y mantener resonancias es lo que Searle confunde con una brecha causal (lo que sin duda le da pie para esa confusión es el hecho de que el sujeto, al hacer tal trabajo, no tiene disponible su explicitación. Muchos autores han denunciado que Searle, a lo largo de toda su obra, reduce lo mental a lo consciente, pero lo que más me interesa a mí subrayar es que reduce lo consciente a lo inmediatamente explicitable por la primera persona⁹). La brecha sólo se daría si la meta evocada se considera aislada de todas sus resonancias y conexiones. Pero entonces, no es que hubiera brecha causal respecto a la acción, sino que simplemente no habría acción. O, dicho a la inversa, si llega a haber una acción que ha sido puesta en marcha por la meta evocada, entonces no hay brecha causal alguna, porque en ese caso la meta evocada habría activado las resonancias y conexiones que la dotaban de azuzamiento bioquímico. Y, frente al dictamen de Searle, la explicación de las acciones humanas estaría tan basada en la causalidad como las explicaciones de las ciencias naturales¹⁰. Habría, eso sí, diferencias: las causas de las acciones humanas, o sea, las particulares formas en las que una meta no innata, sino evocada, consigue fuerza movilizadora, son particulares de cada cerebro individual, y pueden carecer por completo de paralelo en otro cerebro que haya vivido otras experiencias, o que haya recibido una educación diferente o también una diferente

⁸ Y, aparte de buen estado físico del cerebro, haría falta un entrenamiento o educación (o manipulación: recordemos que el proceso puede ponerse al servicio de cualquier finalidad, moralmente buena, mala o neutra). Siempre me han impresionado los testimonios de quienes han presenciado los intentos, o mejor dicho, los dramáticos fracasos, para convertir de golpe y porrazo a una tribu cazadora y recolectora en agricultores que trabajaran esforzadamente para conseguir una meta lejana en el tiempo. Y las energías que derrocharon todas las civilizaciones del Neolítico para construir enormes y muy visibles templos o enterramientos de sus jefes, ¿no podrían ser un modo de externalizar y hacer perpetuamente presentes las consignas y la persuasión que al comienzo de la nueva época habían conseguido que los miembros de esa sociedad se pusieran a trabajar hasta conseguir la lejana meta de la cosecha, o de la muralla construida, o de los canales de riego? (Aunque él la explica de otro modo, Jaynes, 1990, subraya esa omnipresencia de las grandes construcciones en todas las sociedades cuando están iniciando el Neolítico, y consigue inocularnos a todos sus lectores tanto el asombro por ese hecho como también la idea de que es en la arqueología de la mente donde habría que buscar su explicación).

⁹ Expresar esas conexiones y el grado y matiz justos con que en ese momento se dan en el individuo en cuestión, no tiene en principio por qué ser imposible, pero las dificultades para conseguirlo no se pueden por ahora ni avizorar, al menos —puntalicemos— si se busca conseguirlo mediante una explicación que recogiera el amueblado experiencial previo y el estado bioquímico del organismo en ese momento, y no mediante logros poéticos basados ellos mismos en las resonancias y conexiones que, aunque urgidas por el texto y la lengua a activarse en la mente del receptor, y, por tanto, en gran medida comunicables e interpersonales, no están, sin embargo, tampoco ellas mismas explicitadas en el texto.

¹⁰ Susan Wolf, 1999, también habla de que la dimensión moral y el libre albedrío podrían encontrarse, p. e., en la fuerza de voluntad con que una madre cose, quitándose horas de sueño, un disfraz para ponérselo a su bebé el día de Halloween. De nuevo yo argüiría que aquí estaríamos sólo ante un deseo de tipo humano junto con un cerebro con el rendimiento suficiente para llevarlo a cabo, pero no ante un acto de dimensión moral o de libre albedrío. Esa fuerza de voluntad podría aplicarse a la venganza, a la propia presunción, o a una lamentablemente fiel obediencia a manipulaciones propagandísticas.

propaganda. (El «quiero que *p*» impersonal —impersonal, repito, a pesar del morfema de primera persona— no es, por muy comfortable que parezca su carácter explícito, una descripción adecuada) Y, por tanto, una explicación objetiva tendría que tener acceso a las particularidades individuales, tanto de amueblado experiencial a lo largo de la vida como de rendimiento mental en ese momento, de la otra persona.

El trabajo mental de activar resonancias y conexiones, lo estamos invocando nosotros para explicar cómo la meta evocada llega a recabar fuerza movilizadora. Pero no es ésa su única función. Precisamente, Searle está indicándonos otra función de (lo que nosotros hemos llamado) el trabajo de activación de resonancias, cuando en un hermoso párrafo —más fluido quizá y elaborado que su estrecho paralelo en Jackendoff, 1987, y, aún más, 1996, pp. 10, y 30— extiende su propuesta de la brecha para dar cuenta de cómo se salva la distancia entre unas premisas y su conclusión.

«Necesitamos distinguir entre el entañamiento como una relación lógica, y el inferir como una actividad humana. Por mucho que una inferencia sea válida, no hay nada (no hay ninguna regla, como mostró la paradoja de Lewis Carroll) que fuerce a ningún ser humano real a hacer esa inferencia. El fenómeno de la brecha existe tanto para la actividad de inferir como para cualquier otra actividad voluntaria» (p. 35).

Estoy de acuerdo en que no es en principio ninguna regla formal lo que nos empuja a la inferencia. Es, por el contrario, el significado mismo de las premisas el que, una vez que ha activado sus conexiones y resonancias, lleva originariamente a la conclusión. Sin ese enriquecimiento que el trabajo mental les ofrece a las premisas, éstas no llegarían hasta la conclusión, o, dicho de otro modo, no llegarían a ser plena y completamente comprendidas. Pero, una vez más, cuando se tiene en cuenta ese enriquecimiento, ya no hay ninguna brecha causal¹¹. Esta alusión a la razón teórica nos puede servir para subrayar la enorme hazaña que supone el trabajo físico en busca de una meta evocada. En el trabajo físico humano, no se trata ya de un mero enriquecimiento que convierta a las premisas en la conclusión, sino que ahora lo que hay

¹¹ Si queremos atender al tratamiento que el arriba citado Jackendoff dio de este punto, entonces nuestra propuesta tendrá que insistir en que el enriquecimiento, si bien no es explicitable (dejando aparte los esfuerzos extremos y prácticamente imposibles de que hablamos en la anterior nota octava), no por ello hay que considerarlo inconsciente. En efecto, contra Jackendoff, creo que ni la percepción se reduce a lo externo explicitable, sino que incluye deseos, expectativas, asociación con objetos parecidos, inferencias, etc., ni tampoco la comprensión del lenguaje puede dejar fuera las matizaciones sintácticas que las palabras reciben en ese texto (p. e., del predicado sólo se habla en cuanto predicado, y lo mismo, de la apódosis de la condicional se habla sólo en cuanto tal apódosis), o las numerosísimas asociaciones anteriores de esas palabras. Sería, pues, una misma causa, a saber, el afán por lo directamente explicitable, lo que habría llevado a efectos tan distintos como lo son «la actividad voluntaria del sujeto y la brecha causal» de Searle, por un lado, y «el pensamiento (frente a percepción y a forma lingüística) como inconsciente» de Jackendoff, por el otro. Por supuesto, si ahora se recuerda que también en la fundamentación que Searle hacía de la moral, lo explícito jugaba un papel crucial —demasiado crucial, según arriba sugerí—, se comprenderá que este asunto actúa como *leit-motif* del presente comentario. Lo directa e inmediatamente explicitable es, desde luego, muy luminoso, pero como en aquella vieja historieta, las llaves hay que buscarlas donde se cayeron, no debajo de la farola. Una vez que las hayamos encontrado, será entonces cuestión de ponernos a trabajar para que haya cada vez más luz en la ciudad. Pero, de momento, hay que atender a la enorme riqueza que está en los contenidos de la conciencia, y a los que ni la verbalización en el caso de percepciones o evocaciones, ni tampoco los significados lingüísticos aislados de su rol sintáctico concreto en el caso de la comprensión lingüística, hacen justicia.

que alcanzar es mucho más difícil¹². La meta externa ha de conseguir absorber la fuerza movilizadora de las pautas consumatorias innatas, y poner en marcha todo el organismo. Para ello, como he dicho, hay que mantener activadas las resonancias y conexiones de tal meta. Ahora bien, durante el trabajo físico hay que prestar atención a los detalles de cada paso de la tarea, con el consiguiente riesgo de distracción en aquel mantenimiento. Y además, ese riesgo coincidirá con un estado de cansancio del organismo en general, y, por tanto, también del cerebro. El trabajo físico humano no sólo es, pues, muy diferente de los esfuerzos animales, en los que la pauta consumatoria innata activada se ocupa directamente de toda la movilización¹³, sino que se nos aparece como uno de los máximos retos para el cerebro humano. Por supuesto, ese tipo de trabajo alterna en el ser humano con ocasiones en que los esfuerzos derivan inmediatamente, bien de una pauta consumatoria innata, bien de coacciones ajenas a corto e inmediato plazo o a un plazo más largo; y también hay que tener en cuenta el papel facilitador de los hábitos. Pero lo que nos importa ahora es que el ser humano a veces es capaz de aquel tipo de trabajo que, sin que importe que pertenezca al llamado trabajo físico, hemos calificado de hazaña mental.

2.3.3. *El autoimponerse una coacción ajena, una ayuda a la que el sujeto puede recurrir para cualquier finalidad, ética o no ética*

Por eso, es completamente lógico que el ser humano haya intentado siempre buscarse ayudas externas, o apuntalamientos, que le mitigasen el enorme trabajo mental que subyace al automantenimiento de una meta. El comprometerse en público a hacer un determinado trabajo sería un modo de trasvasar al futuro la fresca e intensa movilización de fuerzas de que se dispone en el momento presente. Pensemos cómo Ulises consiguió traspasar al momento peligroso su inicial rechazo tajante de seguir a las sirenas. Las fuertes ataduras que lo apretaban contra el mástil eran el dispositivo que congelaba y fijaba su decisión inicial. Pues del mismo modo, mi compromiso público de que enviaré una colaboración a tal libro homenaje me atará y obligará cuando el cansancio haya mustiado la entusiasta resolución de la primera hora. Si el nudo en el pañuelo, como dijo Vygotsky, supone ya una primitiva prótesis de la memoria biológica, de un modo parecido, también el anuncio de los proyectos y decisiones, o compromiso público, en definitiva, la coacción ajena autoimpuesta, supone una prótesis para la capacidad humana de recabar azuzamiento bioquímico para una meta externa evocada. (Comparemos esto con la descripción que Searle hace de la promesa como base de la moral. Según nuestro párrafo anterior, ¿de qué modo ejerce mi compromiso su influencia en mi conducta futura? La ejercería a través de razones de prudencia social —evitar el desprestigio, etc.—. Por mucho que en este caso, frente a lo que sucede en otros muchos, el acto de comprometerse haya surgido por iniciativa espontánea del propio sujeto, y no como respuesta socialmente coaccionada él mismo —el acto mismo de comprometerse, quiero decir—, por mucho que eso sea así, de todos modos la influencia futura se ejerce tan coactivamente como la que ejercieron las cuerdas que ataban a Ulises. Y si dejamos de atender al cumplimiento de la promesa, y atendemos al acto de comprometerse públicamente por propia iniciativa, el resultado será igual de lejano a la visión de Searle. En efecto, el compromiso, dado que su

¹² Como mostró Luria, los enfermos con lesión frontal, que no son capaces de llevar a cabo ellos mismos una tarea, pueden atender a una tarea ajena y dar instrucciones incluso a la otra persona.

¹³ La persistencia hasta acabar la tarea se menciona a menudo como uno de los rasgos distintivos del ser humano. Pero creo que, si no se añade la falta de conexión directa e inmediata con alguna pauta consumatoria, o, lo que es lo mismo, si no se añade la meta externa evocada, la persistencia por sí misma no es distintiva. Precisamente el rasgo de los insectos que Hofstadter llamó esfexicidad podría describirse como una fortísima persistencia.

contenido puede ser de cualquier calaña, no tiene por qué tener ninguna dimensión moral. Así pues, en definitiva, lo que, a mi entender, habría ahí es sólo un procedimiento —astuto, eso sí, y además, sofisticado y sólo posible en la sociedad humana— para que los propios deseos presentes se lleguen a cumplir).

Esa idea del apuntalamiento social es, por cierto, la que, después de ver a Searle insistir en el compromiso público voluntaria y libremente asumido, yo esperaba encontrar en el último capítulo, el dedicado a la *akrasia*, o debilidad de la voluntad. Pero no fue así. Y después he comprendido por qué el tratamiento que Searle hace de ese tema sigue otros derroteros. La clave estriba en lo que escribe en p. 39, o p. 253.

«En cualquier punto de nuestras vidas, nos enfrentamos a un rango de posibilidades indefinidamente extenso. (...) Desde luego, en la vida real habrá un conjunto de restricciones establecidas por mi trasfondo. (...) Pero tengo todavía un rango indefinido de opciones que soy capaz de percibir como tales opciones. Por esto es por lo que surge la debilidad de la voluntad».

«Cuando llega el momento de llevar a cabo la intención que hemos formado, hay un rango indefinido de opciones que nos están abiertas y varias de esas opciones son atractivas. Por eso algunas veces no actuamos de acuerdo con nuestra intención original».

¿Por qué no estoy de acuerdo con esto? O, dicho de otro modo, ¿por qué creo que estas afirmaciones de Searle son incompatibles con la visión, arriba expuesta, del trabajo propiamente humano como una gran hazaña mental? Dejando aparte el que Searle, en mi opinión, exagera la abundancia y variedad de las opciones abiertas en un momento dado, lo importante es que, según esas afirmaciones de Searle, el cumplimiento de una intención es difícil sólo porque, al principio o en medio de la tarea, son abundantes otras posibilidades, y no porque el buscarle azuzamiento bioquímico a una meta evocada sea difícil. Frente a eso, yo opino que lo difícil no es primariamente el reprimir alguna otra posibilidad. La verdadera y básica hazaña estriba en conseguirle fuerza a cualquier meta externa —en conseguirse al principio, y también después, momento tras momento—. Es decir, lo difícil es aquel esfuerzo mental que hemos propuesto subyace a todo trabajo típicamente humano. Pero entonces —y es a esto adonde me interesaba llegar— la dificultad a la que yo estoy aludiendo es mucho más profunda que la que contempla Searle. De ahí que sea comprensible que Searle, que recurre a lo institucional (incorrectamente, a mi parecer, ya lo he dicho en el primer punto) como marco de las razones morales, y que por eso solo, sin necesidad de más motivos, ya sería reactio a emplearlo para más funciones, no piense siquiera en invocarlo para esta función de reforzar cualquier deseo, caprichoso o altruista, producto de una larga deliberación del sujeto o imbuido en él por una manipulación propagandística.

2.4. Sugiriendo para la ética una fundamentación tan naturalista o más que la de Searle, pero diferente a la de éste

Pero ni el enriquecimiento que el ser humano puede imprimir en una evocación hasta convertirla en una meta movilizadora, ni tampoco el recurso a compromisos públicos o apuntalamientos sociales, tendrían por sí mismos dimensión ética alguna, ni tampoco relación necesaria con el llamado libre albedrío. Y, con esto, pasamos ya al último punto de nuestro comentario. No puedo, en efecto, demorar ya más el mostrarle al lector que yo también busco fundamentar la ética y la libertad humana. Hemos visto que las acciones típicamente humanas derivan de una activación de resonancias y conexiones capaz de transmitirle a alguna meta fuerza movilizadora. Y, una vez que se tiene en cuenta esa activación y enriquecimiento

mental, esas acciones se nos aparecen como explicables causalmente. En ese marco, la cuestión sobre la libertad moral tiene entonces que plantearse en términos de si habría alguno de esos que hemos llamado enriquecimientos que no dependa exclusivamente del conjunto formado por «el estado de rendimiento cerebral de ese momento, más las particulares experiencias pasadas, más la educación o propaganda recibidas», sino que necesite realmente una decisión libre.

La invocación que para fundamentar la moral hacen Hume y también los sociobiólogos al sentimiento empático o a las tendencias altruistas y al deseo consecuente de ayudar a los demás parece una base poco sólida y con excesivas diferencias individuales. En esa apreciación hay que estar de acuerdo con Searle:

«A alguien le gusta ayudar a los demás del modo en que le gusta, por ejemplo, beber cerveza. Llamemos a esto el sentido débil del altruismo» (p. 182; véase también 175).

Además de esa ayuda que no entraña fastidio alguno para el ayudador, es decir, además de lo que Searle llama altruismo débil, habría que tener en cuenta además el sentimiento empático que puede experimentarse ante personajes de ficción, en el cual, no es ya que la conducta de ayuda sea fácil, sino que ni siquiera hay conducta de ayuda, sino que bastan las pasivas «placenteras lágrimas ante la ficción». Pero, frente a las formas débiles de altruismo, Searle define al altruista en sentido fuerte:

«Es alguien que reconoce que tiene razones para actuar en interés de otro que son independientes del deseo y racionalmente vinculantes» (p. 182).

Esos dos rasgos, «independientes del deseo» y «racionales», no me parecen correctos. En mi opinión, si hay una conducta altruista, esa conducta, como cualquier otra, tendrá su causa en las fuerzas movilizadoras y azuzamientos bioquímicos que el sujeto haya conseguido recabar para ella, es decir, tendrá su causa en deseos entendidos del modo más orgánico y estricto. Y respecto a «racional», o «racionalmente vinculante» me parece que no establece ninguna diferencia respecto a cualquier motivo de una conducta: si un motivo impulsa a un agente a una conducta, es porque ese agente estaba en ese momento considerando adecuado ese motivo; la irracionalidad no sería nunca originada por lo que hay, o lo que está, sino que sólo la generaría lo que se deja de ver, o sea, lo que no se ha incluido. Pero, si no me convence la definición de Searle, ¿cuál es la definición que yo propondría entonces para el altruismo fuerte o verdadero? Para contestar a eso, convendrá ver en qué se parecen y en qué se diferencian los diferentes tipos de altruismo.

El primero, o la conducta de ayuda que no entraña fastidio alguno para el ayudador, el segundo, o las lágrimas ante la ficción, y el tercero, o el altruismo fuerte, los tres tipos, son posibles gracias a la capacidad que tiene el ser humano de imitar latentemente, tanto pautas motoras ajenas nuevas para él (y para él aprendibles sólo tras ese plan latente previo), como también los actos de habla ajenos, y más allá, la conducta ampliamente entendida, de otro individuo. Esa imitación latente, que no coincide con la realidad sensoriomotora propia real y vigente del sujeto, discurre por una segunda línea de advertencia sensoriomotora, dedicada a la atención a lo ajeno, pasado o ficticio. Hasta aquí, las semejanzas entre todos los tipos de empatía o altruismo. Pero hay también grandes diferencias. Lo pasado y lo ficticio, al no participar del aquí y ahora del sujeto, no comparten la esfera de acción de éste, y no dan lugar a conducta alguna. Lo ajeno que aparece ante los ojos del sujeto puede, en cambio, impulsar al sujeto a intervenir. Si la intervención no aparece como costosa, o si, al lado de los costes, hay cualquier tipo de factor que compense aquellos costes, entonces no hay ningún problema, y esa intervención fluye sin más, como si de un asunto propio se tratara. Ahora bien, en otras

ocasiones, lo que la escena y el modelo latentemente imitado demandan, o sea, la posibilidad de intervención que se le plantea al sujeto, choca con los intereses propios de éste, pues aparece llena de inconvenientes y peligros no compensados. La segunda línea mental, o sea, la advertencia sensoriomotora dedicada a lo ajeno, suscita, al captar la urgente necesidad del otro, deseos y azuzamientos bioquímicos para la conducta altruista. Pero, por otro lado, y en contra de lo anterior, la primera línea, la de la advertencia propia, está atendiendo a los deseos de huir de aquellos inconvenientes y fastidios.

¿Qué sucede entonces? Puede suceder que el sujeto emprenda la costosa conducta de atender a los intereses y a las urgentes necesidades del otro. Pero puede también suceder que aparezca una inhibición de tipo nuevo, que no está ya causada al modo antiguo, es decir, que no se debe a que la conducta que se inhibe haya aparecido como menos urgente. Lo mismo que era nueva y exclusiva del ser humano la segunda línea¹⁴, del mismo modo también será nueva y revolucionaria la forma de inhibir las orientaciones conductuales propuestas por esta línea.

En efecto, la decisión egoísta surgiría cuando se suspende la atención a la segunda línea. Esa suspensión de la atención (de la atención a lo más urgente), que no sería posible para la primera línea, lo es, en cambio, para la segunda. Pero, aunque sea posible tal suspensión, cuando ésta se da, el sujeto deja ahí de guiarse por la totalidad de la verdad que le es accesible, y renuncia a una parte de esa verdad¹⁵.

En cambio, la decisión de altruismo fuerte respondería a todo el conocimiento que en ese momento le es accesible al sujeto. Guiar la propia conducta por cuanto uno conoce acerca del entorno es una regla de la conducta animal, o, dicho de otra manera, es una descripción del funcionamiento del cerebro animal sano. Lo que hay de exclusivo en las acciones morales proviene de la capacidad de imitación de tipo exclusivamente humano, es decir, proviene de que sólo a esa altura de la evolución las informaciones de que un organismo dispone implantan en él un centro de intereses distinto al propio. Con la capacidad humana de imitación latente, un organismo puede, por primera vez en la evolución, atender a la conservación y bienestar de dos organismos distintos. Y aquí, en la elección entre frenar o no frenar toda la información facilitada por la segunda línea, es donde únicamente intervendría la libertad humana, y donde únicamente cabe hablar de dimensión moral.

Antes dije que estaba de acuerdo con Searle en que hay alguna relación entre dimensión ética y lenguaje. Pero mientras que en su propuesta el lenguaje es causa, y la dimensión ética, efecto, yo prefiero ver ambos rasgos en relación con otros también característicamente

¹⁴ Se infiere, pues, que la primera línea no es exclusivamente humana, sino que se daría en los cerebros animales. Pero esto hay que matizarlo. En el ser humano, la primera línea es experimentada como propia, real y vigente, y esto sólo es hecho posible por la segunda línea, o línea de lo ajeno, ficticio o situado en un tiempo no presente. Como siempre se ha sabido, la definición, o, menos ambiciosamente, la aprehensión de algo, tiene que ver con sus límites.

¹⁵ Esto mismo, o sea, el querer imponerse a la verdad a base de cortarla arbitrariamente, es también lo que sucede en aquellos casos en que tantos autores han reparado, p. e. Cocking & Kennett, 2000, y sobre los que se acostumbra a citar una frase de Gandhi («Buscar el bienestar de un amigo puede llevarnos a acciones inmorales»). No es el atender al bienestar de nuestro amigo lo que causa la inmoralidad, sino el dejar de atender a la verdad que nos sea accesible acerca de otras personas distintas a ese amigo. (Ahora bien, contrapesando lo anterior, habría que decir que el ayudar a quien está cerca de uno tiene una prioridad que le vendría dada por el hecho de que, si uno mismo no lo hace, se quedará sin hacer. Podríamos hablar aquí de una vocación personal, aunque fuera sólo para un episodio concreto. Esto es lo que el utilitarismo, con su generalidad sin centro alguno, o, al menos, —véase Ashford, 2000, p. 437— el utilitarismo así entendido, olvida, haciéndose así vulnerable a la crítica de Williams, 1973 —«la ética utilitarista, al oponerse a los proyectos de fondo con los que el agente está más profundamente identificado, rompe la integridad individual, o sea, fragmenta su unidad»—).

humanos, e intentar comprender las relaciones entre todos ellos. (Al hacerlo así, no estoy en absoluto proponiendo hacer más ambiciosa la tarea, sino, muy por el contrario, buscando nuevas constricciones que puedan servirnos en nuestra situación de ignorancia). Lo que voy, pues, a subrayar es que el lenguaje depende de la capacidad de imitación latente. Comprender el acto de habla que hemos recibido es imitar la interioridad de ese hablante, al menos en la medida en la que él realmente nos la haya mostrado; y mejor comprensión supondrá —recuérdese el «subtexto» de Stanislawski— una imitación de niveles más profundos de ese acto de habla. Y lo mismo para la producción lingüística: el hablante ha de atender a las creencias (a su juicio, falsas, o insuficientes, o no puestas al día, o también, en el caso del hablante mentiroso, fastidiosamente verdaderas) de su destinatario si quiere acertar en las aserciones que lance a ese destinatario. E incluso a un nivel más primario, el lenguaje, en cuanto aprendizaje de pautas articulatorio-fonéticas, y, por tanto motoras, que son complejas y nuevas para el aprendiz, es también hecho posible por la capacidad de imitación exclusivamente humana (capacidad que, para su indispensable fase de plan premotor o imitación latente simultánea con el modelo, también necesita de la segunda línea). Pero este tipo de imitación es —huelga repetirlo— lo que hemos propuesto que subyace a las acciones verdaderamente morales, o, dicho de otra forma, al pequeño, pero real, punto en el que se ejerce la libertad humana.

Bibliografía

- Ashford, E., «Utilitarianism, integrity and partiality», *The Journal of Philosophy*, 2000, 421-439.
- Cocking, D. & J. Kennett, «Friendship and moral danger», *The Journal of Philosophy*, 2000, 278-296.
- Duncan, J., *et al.*, «Intelligence and the frontal lobe: The organization of goal-directed behavior», *Cognitive Psychology*, 1996, 257-303.
- Jackendoff, R., *Consciousness and the computational mind*, MIT, 1987.
- , «How language helps us think», *Pragmatics and Cognition*, 1996, 1-34.
- Jaynes, J., *The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind*, Boston, 1990.
- Jorion, P., «A methodological behaviourist model for imitation», *Behavioral and Brain Sciences*, 1998, 695.
- Noack, R.A., «A Radical Reversal in Cortical Information Flow as the Mechanism for Human Cognitive Abilities: The Frontal Feedback Model», *The Journal of Mind and Behavior*, 1995, 281-304.
- Panea-Márquez, J., «Hume, Berlin y la búsqueda de un horizonte humano común», *Revista de Filosofía*, 1999, 177-200.
- Williams, B., *Utilitarianism For and Against*, Cambridge, U.P., 1973.
- Wolf, S., «Morality and the view from here», *The Journal of Ethics*, 1999, 203-223.

Teresa Bejarano
 Dpto. de Filosofía y Lógica
 Universidad de Sevilla
 Avda. S. Fco. Javier, s.n.
 41005 Sevilla