

LA NOCIÓN DE *PERSONA* COMO PARTICULAR DE BASE. LA ONTOLOGÍA DE LA ADSCRIPCIÓN DE STRAWSON, UN PRECEDENTE DEL *SOI-MÊME* DE RICOEUR

Francisco Naishtat

*Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP
Universidad de Buenos Aires*

En este artículo se parte de las aporías en las que el conductismo lógico de Gilbert Ryle deja la adscripción de los estados subjetivos y de la intencionalidad y se examina el argumento que orienta la solución ontológica de Peter Strawson a través de su noción primitiva de persona como *particular de base*. Se muestra que la noción de persona de Strawson es una salida a las aporías del mentalismo y del conductismo que anticipa la ontología del *soi-même* de Paul Ricoeur, aunque sin alcanzar la densidad narrativa que los quiénes reciben en el filósofo francés a partir del paso de las acciones discretas a las prácticas. Asimismo se establecen nexos entre la ontología de la persona y los problemas epistemológicos de la acción en las ciencias sociales.

In this paper we begin in the point where Gilbert Ryle let the adscription of mental states, i.e., with some kind of apories that Ryle recognized more than ten years after the edition of *The Concept of Mind*. We examine the argument that leads Peter Strawson to his notion of person as a primitive complex notion. We show that this notion of person allow to resolve the problems caused by mentalism and behaviourism and anticipates Paul Ricoeur's ontology of *soi-même*, even if it does not attain the narrativist density which is the proper determination of the Self in Ricoeur, when he goes through the level of discret action to practices. We analyse also the links between the ontology of the person and some epistemological problems of action in social sciences.

Con posterioridad a la publicación de *The Concept of Mind* (1949), Gilbert Ryle entrevió una dificultad inherente a su propio tratamiento de ciertos estados mentales, a saber, aquellos que como la depresión, el dolor o la intención de hacer se adscriben a terceros sobre la base de la observación pero se *autoadscriben* sin observación. En el marco de *The Concept of Mind*, Ryle entendía que el modelo disposicional permitía una caracterización adecuada de estos estados mentales, pero no advirtió que mientras que este modelo es adecuado en el caso de la adscripción a terceros, es improcedente para la autoadscripción: generalmente no me apercibo de que estoy deprimido sobre la base

de haberme observado como *disposición a ...*, aunque el estar deprimido implique una *disposición a...*¹ Más de una década después, en ocasión del célebre y único encuentro entre los filósofos analíticos anglosajones y los fenomenólogos franceses, llevado a cabo en Royaumont (1962), Ryle concluía su exposición sobre *The concept Mind* reconociendo que estos casos constituían la fuente de una dificultad para la filosofía de la mente, y confesaba que los mismos producen una asimetría entre la percepción en primera persona, o autopercepción, y la percepción en tercera persona. Ryle advirtió que su embestida de la década anterior contra el modelo cartesiano de introspección lo llevó a negar todo valor cognoscitivo a las declaraciones en primera persona o “confesiones”- tal como las llama- yendo quizá demasiado lejos del lado del conductismo; y aunque mantiene su posición central, en el sentido de que estas expresiones de primera persona no constituyen en absoluto la fuente de un saber apodíctico -como pretendía Descartes- reconoce que tienen un contenido informativo para nada despreciable, aun cuando no se formulan sobre la base de criterios conductistas. Todo el problema, confesaba Ryle, es hallarles el lugar adecuado en la geografía de lo mental.

En verdad, esta cuestión ocupa un lugar central en la problemática de la intencionalidad, y de manera más general en la problemática de lo mental, que ya fue advertida por Wittgenstein (1953), quien se limitó a constatar el conocimiento sin observación de la primera persona, y que será advertido por Anscombe (1957), sin que ninguno de ambos autores, a nuestro entender, haya hallado, en el marco de un rechazo común a toda filosofía del sujeto, el espacio lógico apropiado para dar cuenta sistemáticamente de la asimetría en danza.² Es Peter Strawson, en cambio, quien elabora, siempre al interior de una perspectiva pragmática, una reconstrucción suficientemente rica para dar cabida a toda la complejidad que implica esta asimetría. Su

¹ Decimos “generalmente” porque suele suceder que tengamos que observarnos como terceros para caer en la cuenta de que estamos deprimidos: nos observamos desganados, con propensión al insomnio y falta de apetito, poco proclives a reírnos, etc. y pensamos que puede tratarse de *síntomas* de una depresión. Pero que que esto suceda, o aun que esto pudiera ser la regla en algunos caracteres depresivos, no salva el argumento de Ryle mientras haya sólo casos en los que la observación no sea necesaria para que nos apercibamos de que estamos deprimidos. De una manera más general, la experiencia de la depresión en primera persona se siente, y en tercera persona se observa. Y contra esto nada puede hacer el que en algunos casos la autoobservación permita recabar una idea más precisa de aquello que sentimos.

² Coincidimos aquí con la crítica que Ricoeur eleva a Anscombe en Ricoeur, P., 1990, pp. 92-93 en relación con la evacuación en Anscombe del problema de la intención previa, y que se conecta con una dificultad analítica para acoger la problemática del sujeto en primera persona. Veremos más abajo que Strawson denuncia esta misma dificultad y la encuadra en el vaivén de la filosofía entre una tradición idealista (“teorías posesivas del yo”) y una tradición conductista (“teorías no posesivas del yo”). Hay una deuda expresa, en este sentido, de la teoría de la ipseidad en Ricoeur respecto de la teoría de la adscripción en Strawson, véase Ricoeur, P., 1990, pp. 43-54.

respuesta escapa al mismo tiempo a lo que a sus ojos constituye el falso dilema entre el cartesianismo y el conductismo. Esta solución strawsoniana procede a partir del hallazgo fundamental de la persona como *particular de base*, es decir, a partir de una reconstrucción ontológica de la subjetividad que no pretende para sí la trascendentalidad de la ontología dualista cartesiana, sino que se restringe, de un modo pragmático, a lo que ya contiene el funcionamiento de nuestro esquema conceptual.

En su tratado *Individuals* (1959), Strawson elabora sistemáticamente su teoría de la adscripción; bastante más tardíamente este tratamiento tendrá una recepción y un uso importante en Ricoeur (1990).³ La idea directriz de Strawson es que entre el cartesianismo (que el autor de *Individuals* entiende a su vez como un escepticismo en relación con la intersubjetividad, desprendido de la posición supuestamente privilegiada de la primera persona) y el conductismo, hay una cuña lógica que él entiende introducir a partir de la idea de persona como noción primitiva, esto es, lógicamente anterior al cuerpo y a la mente como supuestas sustancias constituyentes del individuo. Ya sabemos con Wittgenstein y Ryle que el cartesianismo es una vía muerta para dar cuenta de la intersubjetividad. A ello Strawson agrega que el conductismo no permite atestar la asimetría básica que se revela entre la primera y la tercera persona cuando se trata de comprender la lógica inherente a la adscripción de estados mentales como dolor, depresión intención de hacer, etc.⁴

Examinemos nuevamente la adscripción de dolor, que ya sirvió de modelo a Wittgenstein para atacar la idea de lenguaje privado. Es bastante claro que adscribo dolor a un tercero sobre la base de la observación de su conducta y de sus manifestaciones verbales (declaraciones) y no verbales (llantos, gritos, quejidos, etc.). También es obvio que al adscribir dolor a un tercero rebaso el elemento de su conducta en el sentido de imputarle un cierto estado mental: no digo simplemente que Pedro manifiesta una conducta de dolor, sino que Pedro *sufre*, y al decirlo, estoy significando que Pedro *tiene* una experiencia que *no siento*. Aún más: estoy adscribiendo a Pedro, sobre la base de mi observación y de la interpretación que realizo de sus expresiones- un predicado mental-

³ Strawson, P., 1989. El capítulo de referencia en relación con nuestro problema es el tercero, pp. 90-118.

⁴ "Es con esta luz que debemos ver algunas de las dificultades filosóficas familiares en el tema de la mente. Pues algunas de ellas brotan justamente de esa negativa a admitir, o a apreciar plenamente, el carácter que he estado atribuyendo a al menos algunos Ppredicados (predicados de persona). No se aprecia que estos predicados no podrían haber tenido cada uno de los aspectos de su uso, el autoadscriptivo o el no autoadscriptivo, sin tener el otro aspecto. En cambio, se toma un aspecto de sus usos como autosuficiente, cosa que no podría ser, y entonces el otro aspecto aparece problemático. así oscilamos entre el escepticismo filosófico y el conductismo filosófico." Strawson, P., 1989, p. 111.

dolor-tal que Pedro es capaz de autoadscribírselo sin que medie observación ni interpretación algunas de sus expresiones (Pedro no necesita observarse ni interpretar sus quejidos para afirmar que siente dolor). Recíprocamente, al decir de mí mismo que *sufro*, me adscribo sin observación un predicado mental *dolor*-tal que un tercero puede adscribirmelo solamente sobre la base de sus observaciones y de las interpretaciones que hace de mis expresiones.

Hasta aquí la asimetría. El problema se plantea cuando reconocemos que el significado de ese predicado mental *-dolor-* es el *mismo* en el caso de la autoadscripción y de la alioadscripción. ¿Pero cómo puede significar lo mismo cuando las vías de adscripción y de verificación son enteramente diferentes?

La estrategia escéptica ante este problema consiste en quebrar la unidad de significado: sólo yo sé qué cosa es mi dolor porque sólo yo puedo sentir y tener la experiencia de mi dolor. Cuando yo adscribo dolor a otro, ignoro en última instancia qué cosa estoy significando. La estrategia conductista, a su vez, asienta la unidad de significado del dolor común en los contenidos de conducta y en los criterios disposicionales que dejan traslucir las manifestaciones públicas. Pero al hacerlo, desprecia la dimensión experiencial del dolor en cuanto estado *sufrido* o *sentido* y no solamente manifestado u observado.

Strawson observa con bastante perspicacia que ambas estrategias poseen un ingrediente común: el rechazo de la asimetría estructural de la persona en cuanto sustrato primitivo, lógicamente anterior a la conciencia y al cuerpo, que es simultáneamente pasible de autoadscripción y de alioadscripción. La tradición de la filosofía de la conciencia piensa la autoadscripción como operación privada, autónoma respecto de la otredad. A esto Strawson replica, con Wittgenstein, que la autoadscripción es posible sólo porque sabemos también adscribir dolor a los demás.⁵ Pero el razonamiento de Strawson, a diferencia del de Wittgenstein, hace aquí hincapié en la

⁵ “No habría cuestión de adscribir nuestros propios estados de conciencia, o experiencias, a cosa alguna, a no ser que también adscribiéramos, o estuviéramos dispuestos a, y fuéramos capaces de, adscribir estados de conciencia, o experiencias, a otras entidades individuales del mismo tipo lógico que la cosa a la que adscribimos nuestros propios estados de conciencia. La condición para reputarse a uno mismo como sujeto de esos predicados es que uno repunte también a los demás como sujetos de esos predicados” [Strawson, P., 1989], p. 106. Encontramos aquí una filiación con la crítica de Wittgenstein al lenguaje privado: nuestro entendimiento de lo interno depende de nuestro acceso a una realidad social y pública (véase Wittgenstein, L., 1953, § 243-315). Pero mientras que Wittgenstein privilegia en su argumento la dimensión heurística de la imposibilidad de una autonomía de lo privado, Strawson la analiza en sus dimensiones lógica (el argumento de la predicación y de la adscripción) y ontológica (el supuesto referencial de nuestro uso de los predicados mentales).

noción de persona, mientras que el filósofo austriaco recalaba solamente en el hecho de que los criterios de uso son extraídos del significado público.

Para Strawson, en efecto, la percepción de este dolor como mío implica que yo pueda discernir el carácter de persona en mí. Ahora bien si la autoadscripción presupone el concepto de persona en mí, entonces presupone al mismo tiempo que yo discierna la persona en el otro, si acaso la noción de persona tiene un uso como elemento *identificable*. Ahora bien, *persona* es precisamente para Strawson aquello susceptible de verificar predicados corpóreos (pesa 70 kg) y mentales (sufre): “*He dicho hasta aquí que el concepto de persona ha de entenderse como el concepto de un tipo de entidad tal que, tanto los predicados que adscriben estados de conciencia como los predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc. le son igualmente aplicables a una entidad individual de ese tipo.*”⁶ Pero si es así, persona es aquello susceptible de la asimetría propia de la adscripción de estados mentales entre la primera y la tercera persona. Por ende la autoadscripción sólo es posible porque puedo adscribir al otro- sobre la base de la observación- aquello mismo que puedo autoadscribirme sobre la base de la no observación. Análogamente, al adscribir al otro que tiene dolor, lo estoy identificando como un alguien que es un autoadscriptor -sin observación- de eso mismo que yo le atribuyo sobre la base de la observación. La asimetría de la adscripción entre la primera y la tercera persona no sólo no es antinómica, sino que es la base definitoria del concepto que hace posible la adscripción como tal, esto es, la noción de persona.

Este mismo ejercicio que hemos realizado partiendo de la experiencia del dolor podemos rehacerlo con la experiencia de la intencionalidad, lo que nos lleva a rehabilitar la *expresión de intención* (decisión, autocompromiso, etc.) que Anscombe marginaba en provecho de la expresión de la acción (uso adverbial: “hago A *intencionalmente*”, o motivacional: “hago A *con la intención* de...”.) sobre la base de que la expresión de intención remite a una experiencia privada e inasible en el campo de lo público. Para Anscombe, en efecto, la solución a la cuestión de la intencionalidad pasa por su acoplamiento con la noción de acción, lo que le da el carácter de visibilidad y de transparencia pública requerida para inscribirla en el campo de la significación. De allí su reivindicación del uso adverbial (*hago A intencionalmente*) y del uso motivacional (*hago A con la intención de conseguir B*) en los que lo intencional es un carácter intrínseco y contemporáneo de la acción, en detrimento de la declaración de intención (“*tengo la*

⁶ Strawson, P., 1989, p. 107.

intención de...”), en la que la acción no aparece sino como expresión de futuro.⁷ La intención de hacer, o intención previa, en efecto, parece diluirse en las profundidades de la conciencia privada.⁸ Una mirada más atenta, sin embargo, nos muestra que la intención de hacer es pasible de un tratamiento semejante al que nos mostraba más arriba la noción de dolor: autoadscripción sin observación y alioadscripción sobre la base de una observación interpretada de la conducta y del lenguaje. Me reconozco en la intención de hacer algo sin observarme, pero no puedo adscribir al otro la intención de hacer algo a menos de que posea elementos observables o interpretables de su conducta pública susceptibles de ser puestos en el horizonte de un plan de acción: intentos, declaraciones, etc. Si consideramos que la intención de hacer es predicable sobre bases diferentes en los casos de la primera y de la tercera persona, sin que esta diferencia en la modalidad de adscripción rompa la unidad de significado, podemos rehabilitar su concepto al lado de los usos adverbiales (hacer intencionalmente) y motivacionales (hacer A con la intención de) de la intencionalidad.⁹

Recapitulemos entonces el desarrollo que lleva en Strawson a la tesis de la primitividad de la noción de persona. En primer lugar partimos de la definición: la persona no es un agregado de una sustancia corpórea y otra mental; tampoco es el mero sujeto de experiencia privada o conciencia. Strawson la define así: *El concepto de persona es el concepto de un tipo de entidad tal que tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación*

⁷ Escribe Anscombe: “Si queremos decir por lo menos algunas cosas verdaderas acerca de las intenciones de un hombre tendremos grandes probabilidades de éxito si mencionamos lo que hizo o está haciendo” Anscombe, G. E. M., 1991, p.49. Véase también el comentario de P. Ricoeur en Ricoeur, P., 1981, pp. 40-49. Anscombe, en su crítica a las distinciones introspectivas y a los criterios psicológicos ante los que desaparecen los criterios lingüísticos se orienta a resolver la intención en la acción propiamente dicha.

⁸ Retenemos esta denominación de la expresión de J. Searle: *Prior intention*, Searle, J., 1989, pp. 79-111.

⁹ Por de pronto la expresión de intención en los otros tiene que considerarse en una perspectiva más amplia que el mero incidente de la acción, lo que implica abarcar un segmento de la historia de la persona y de sus prácticas: si alguien enteramente desconocido me declara que tiene la intención de dejar de fumar, no puedo menos que asentir con un gesto de conveniencia, de la misma manera que saludo al desconocido que me vende las entradas de cine; pero si mi amigo-fumador empedernido- me expresa la misma intención, me pone en alerta sobre un aspecto de su conducta futura; si habré de considerar seriamente su declaración de intención, esto depende en parte de lo que él haga, y en parte del conocimiento que yo tenga de su conducta pasada, de si es hombre de armas tomar, o si por el contrario ha dado muestras anteriormente de actitudes veleidosas, de irresolución y de debilidad de voluntad. Wittgenstein vio el problema en lo referido a intenciones pasadas, cuando escribe: “¿Por qué quiero, además de manifestarle lo que hice, también comunicarle una intención?... Porque quiero comunicarle algo sobre mí, algo que va más allá de lo que entonces ocurrió” Wittgenstein, L., 1953, § 659.

*física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único.*¹⁰ ¿Qué quiere decir esta definición? Indica que no concebimos la persona como un género secundario de entidad en relación a dos géneros primarios, a saber, una conciencia particular y un cuerpo humano particular.¹¹ Por otra parte tampoco se reduce la persona a la conciencia, como elemento esencial, en una relación dada con un cuerpo, como elemento accesorio. En su teoría de la persona Strawson no establece prioridad ontológica alguna de lo físico sobre lo mental ni la inversa.¹²

Una persona es aquello a lo que se adscriben tanto predicados mentales como físicos. Strawson extrae esta definición de la manera en que opera, en nuestro esquema conceptual, la distinción de los individuos: podemos distinguir a una persona como sujeto de experiencia respecto de otra sólo porque podemos distinguir sus cuerpos por su ubicación y sus características físicas. A su vez, al distinguir un individuo, lo discernimos como un sujeto de experiencia, y no meramente como un cuerpo material. De allí que es esencial para la definición de persona el que sea portador de predicados físicos como “pesa 70 kg.”, cuanto de predicados mentales como “está deprimido” o “tiene la intención de ir al cine”.¹³ De esta manera, Strawson incluye la persona, definida en los términos supradichos, junto al otro *particular de base*, es decir, los cuerpos.¹⁴ La especificidad del concepto strawsoniano de persona reside entonces, a nuestro entender, en cuatro puntos, a saber:

a) No parte de la entidad metafísica sino de la característica lógica, en cuanto argumento de predicados de dos tipos: físicos y mentales.

b) Esta característica lógica es a su vez reforzada con una característica heurística o pragmática en dos sentidos: b1) es extraída de nuestro esquema conceptual y por ello procede de una metafísica descriptiva y no especulativa; b2) no es un término abstracto que existe sólo *de jure*, como los átomos del *Tractatus*, sino que Strawson se preocupa en adosarle su carácter de elemento distinguible e identificable en nuestra transacción ordinaria: de allí su carácter de *decidible* en cuanto a lo que identificamos y distinguimos primariamente en el mundo efectivo: cuerpos y personas.

¹⁰ Strawson, P., 1989, p.104 (subrayados del autor). Véase igualmente comentario en Priest, S., 1994, pp. 213-214.

¹¹ Strawson, P., 1989, p. 108.

¹² Priest, S., 1994, p. 214.

¹³ Escribe Priest comentando este concepto de persona en Strawson: “ (...) de un modo semejante a la sustancia única de Spinoza, que puede ser simultáneamente subsumida bajo conceptos mentales y físicos, o a los sucesos de Russell, que admiten descripciones mentales o físicas según las relaciones causales que establezcan. Los tres afirman que hay algo a lo que tiene sentido llamar tanto mental como físico.” Priest, S., 1994, p. 214.

¹⁴ Strawson, P., 1989, pp. 41-44.

c) No es un resultado de la reflexión bajo el imperio de la introspección, ni tampoco es un resultado de la observación, bajo el modelo conductista de la tercera persona; su formación es extraída de la triple relación que se establece entre la primera, la segunda y la tercera persona. De allí que la noción de persona sea adscripta a un yo sólo en la medida en que es a su vez adscripta a un tú y a un él; la intersubjetividad y la subjetividad resultan así operaciones complementarias sobre la base de una noción común de persona.

d) No es un compuesto de entidades físicas y mentales, sino que puede ser subsumida simultáneamente bajo conceptos físicos y mentales.

Una vez definida la persona de esta manera se trata de mostrar que en nuestro esquema conceptual esta noción es condición de posibilidad de toda adscripción de experiencia. En efecto, podría objetarse que es a la noción de conciencia, y no a la noción de persona supradicha, que compete el papel decisivo en la adscripción de experiencia; o por el contrario, podría objetarse que todo lo que observamos primariamente son cuerpos y sus movimientos, incluido el cuerpo propio, y que por ende la adscripción de estados mentales es derivación y resultado de la observación lisa y llana de la conducta. La estrategia argumental de Strawson consiste por ende en establecer su tesis a partir del análisis de la *adscripción de experiencia* (*id est* estados de conciencia como dolor, depresión, intenciones previas, pero también conducta intencional, es decir, acciones), habida cuenta de que la mera adscripción es algo que tanto cartesianos como conductistas admiten y practican. El núcleo de la prueba de Strawson está condensado en estos tres puntos:

1. Uno puede adscribirse estados de conciencia sólo si puede adscribírselos a otros;

2. Uno puede adscribir estados de conciencia a otros sólo si puede identificar otros sujetos de experiencia;

3. Uno no puede identificar a otros sujetos de experiencia sólo si puede identificarlos como poseedores de estados de conciencia.¹⁵

Veamos la primera proposición: Strawson sostiene que no se puede adscribir estados de conciencia a cosa alguna a no ser que también adscribiéramos, o estuviésemos preparados, o fuéramos capaces de adscribir experiencias o estados de conciencia, a otras entidades individuales del mismo tipo lógico que la cosa a la que

¹⁵ Strawson, P., 1989, p. 103.

adscribimos nuestros propios estados de conciencia.¹⁶ El oxoniense entiende esta proposición como meramente lógica, y la infiere del hecho, lógico, de que no hay ningún principio de unidad donde no hay ningún principio de diferenciación. La idea de un predicado es correlativa para Strawson con la de un ámbito de individuos distinguibles de los que el predicado puede afirmarse con significado, aunque no necesariamente con verdad.¹⁷ Esta idea no habla tanto de una extensión plural o positiva del predicado como tal (puedo concebir predicados que se apliquen a todos, a ninguno o a un solo individuo) cuanto de la extensión del *universo* o *ámbito* del predicado, que en lógica conocemos como *dominio de individuos*. Es conocido que en lógica de predicados de primer orden el dominio de individuos no puede ser vacío. Strawson agrega aquí que debe ser necesariamente *plural*, apoyándose en el hecho de que no podemos identificar sin diferenciar, y que diferenciar requiere al menos dos individuos. En efecto, estar en posesión de un predicado no trivial. i.e. que no sea ni tautología ni contradicción, implica que haya unos individuos que caen bajo el predicado y otros que no caen bajo el predicado, lo cual requiere un universo con más de un individuo¹⁸. En resumen, si alguien tiene un concepto de algo, pongamos $P(x)$, entonces debe ser capaz de reconocer los x tal que $P(x)$ y los x tal que $\text{NO-}P(x)$. Si alguien no puede hacerlo, entonces o bien ese concepto es tautológico, o bien es absurdo, o bien no se puede decir de él con verdad que posee el concepto de $P(x)$.

Hasta aquí la primera proposición, que hace oficio de lema en el argumento de Strawson. El segundo lema pretende que uno puede adscribir a otros estados de conciencia sólo si puede identificar otros sujetos de experiencia. Esta proposición va en contra de la idea de que podría adscribir estados de conciencia o simple experiencia a meros cuerpos. Por el contrario, cuando adscribimos dolor es necesario que el individuo que lo padece sea concebido a su vez como alguien que puede y es capaz de autoadscribirse dolor sobre una base diferente (conocimiento sin observación) de la que nosotros mismos empleamos (observación) para adscribirle dolor. Es importante discernir

¹⁶ Strawson, P., 1989, pp. 106-107.

¹⁷ Strawson, P., 1989, p. 102 nota 3.

¹⁸ Gregorio Klimovsky nos hace notar que la pluralidad del ámbito o universo del predicado, que desde un punto de vista estrictamente matemático no es requerida como necesaria, es sin embargo un criterio profundamente arraigado en la historia lógica de la predicación, de Aristóteles a las lógicas medieval y moderna. Es bien cierto, observa Klimovsky, que la idea misma de *separación*, o de *abstracción*, por la cual los lógicos construyeron la idea de predicado, implicaba un ámbito en el cual unos individuos *caen bajo* (satisfacen) el predicado y otros *no caen bajo* (no satisfacen) el predicado. Por el contrario, el predicado de la clase universal es, como afirma Wittgenstein en el *Tractatus*, sin sentido (*sinnlos*), mientras que el predicado de la clase vacía es absurdo (*unsinnig* en la terminología del *Tractatus*).

toda la fuerza de esta proposición. Y es que, en efecto, si bien observamos el dolor del otro, un hecho que el conductismo suscribe como básico, no observamos en el mismo sentido la calidad de ese otro en cuanto capaz de autoadscribirse dolor sin observarlo, y por ende de sentir meramente el dolor que nosotros observamos. Ahora bien, este segundo hecho en el orden de exposición, es primero en el orden lógico: para adscribir con significación dolor al otro es necesario que nuestro concepto del otro en cuestión desborde por así decir lo meramente observado por nosotros, en cuanto cosa que es a su vez sujeto de experiencia, y no simplemente cuerpo y movimiento. Esto mismo es válido, *mutatis mutandis*, para la intención y la acción intencional.¹⁹

Por último, la tercera proposición, con cuya ayuda terminaremos de establecer, sobre la base de lo ya demostrado, la relevancia heurística y la primitividad lógica del concepto de persona, reza que uno no puede identificar a otros sujetos de experiencia sólo si puede identificarlos como poseedores de estados de conciencia. La condición para identificar sujetos de experiencia, alega Strawson de una manera que lo aleja decisivamente del cartesianismo y aun de Berkeley, es que los individuos en cuestión, incluido uno mismo, sean de un cierto tipo único: a saber, de un tipo tal que a cada individuo de ese tipo le han de ser adscriptos, o adscribibles, tanto estados de conciencia como características corpóreas. Con ello desechamos la posibilidad no sólo de que nuestro ámbito de adscripción este conformado, por ejemplo, por un universo de almas puras, sino también de que esté conformado por almas que estén en una cierta relación con cuerpos. De que no se trate de un mundo de almas puras es algo que se sigue del hecho de que si al identificar las cosas a las que han de adscribirse estados de conciencia todo lo que se tiene para avanzar son experiencias privadas (y ¿de qué otro modo habrían de ser estas experiencias si, como sucedería con las almas puras, nada empírica y públicamente visible trasluciera en las transacciones con los demás?), entonces por la misma razón por la que, desde el punto de vista de uno mismo, no es cuestión de saber que una experiencia privada es suya propia (inoperancia del principio de diferenciación bajo el supuesto de una privacidad intrínseca del concepto de experiencia), tampoco es cuestión de saber que una experiencia privada es de otro.²⁰ Al dualista quedaría sin embargo una escapatoria: la de almas en cierta relación biunívoca

¹⁹ “Vemos los movimientos como acciones, los interpretamos en términos de intención, los vemos como acciones de un tipo de individuos al que también pertenece el individuo acerca de cuyos movimientos presentes y futuros sabemos sin observación. Es decir que vemos a los demás como autoadscriptores, no sobre la base de la observación, de lo que adscribimos sobre esta base”. Strawson, P., 1989, p. 114.

²⁰ Strawson, P., 1989, p. 103.

con cuerpos, y más precisamente, la escapatoria de que tú, a quien adscribo esta experiencia, eres esa alma que se encuentra con su cuerpo en una relación semejante a la que yo, en cuanto alma, me encuentro con el mío.

Esta construcción, desde luego, refutaría la primitividad del concepto de persona, ya que *yo* (resp. *tú, él*) sería primariamente un alma, que se encontraría en una relación biunívoca con *mi* (resp. *tu, su*) cuerpo. Si esto fuera así, entonces la noción primaria de adscripción vendría dada por el ejemplo de la primera persona (*mi* alma, *mi* cuerpo) sobre cuya analogía se construirían los casos de las segunda y tercera personas. Ahora bien, supongamos que esto es así. Entonces hablamos de cuerpos por un lado y de experiencias por otro. Mucho más, tengo que ver que *mis* experiencias están en una relación especial con el cuerpo M. La objeción de Strawson es la siguiente: ¿qué hace la palabra «mis» aquí? Esto es: ¿cómo puedo hablar de «mis» experiencias atento que, sobre la base de que, por hipótesis, no he identificado aún otros individuos, no puedo discernir el predicado “...es mío”. Tampoco puedo establecer la unicidad del conjunto de mi experiencia sobre la base de su pertenencia a un alma común.

En síntesis, la unicidad del *yo* a partir del concepto de lo *mío* sólo puede establecerse en confrontación simultánea con otros *yoes* a partir del concepto de lo *suyo*. Ahora bien, para que estos otros *yoes* se me den simultáneamente con *mi yo* necesito disponer de otra cosa que el concepto “de un alma en relación con su cuerpo como mi alma en relación con el mío”. Necesito, en suma, disponer de un concepto que es común a mí y al otro y que no sale del ejemplo de la primera persona, sino de un tipo lógico que asegura la adscripción en el registro de la primera, segunda y tercera personas. Hemos visto que este concepto no puede ser el de conciencia privada. Tampoco puede ser el de mero cuerpo. Se trata por ende del concepto de persona como aquello a lo que podemos adscribir simultáneamente predicados corpóreos y predicados mentales. Que es lo que Strawson pretendía demostrar.

De esta manera alcanzamos la fundamentación de una tesis sobre el sujeto que introduce una diferencia, a la vez con las concepciones filosóficas anteriores al giro lingüístico y con las teorías lógicas que privan al sujeto de toda referencia, situándolo en el límite de la experiencia y del mundo (*Tractatus logico-philosophicus*).²¹ La concepción de Strawson, al determinar la referencialidad del *yo* en cuanto persona en el plano público, y al significar por ende que no hay un *yo* solo en el punto de partida, sino que la adscripción al otro es tan primitiva como la atribución al sí mismo -*the self*-, diferenciando

²¹ Recuérdese la proposición 5.632 del *Tractatus*: “El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” Wittgenstein, L., 1979, p. 165.

así este último concepto del registro privado en el que se caracterizaba la conciencia, abre la vía a los análisis del sí mismo como otro que cobrarán bastante peso en la hermenéutica de Ricoeur de los últimos años.²² No es nuestra intención abrir el presente estudio a la perspectiva hermenéutica, susceptible de complementar la perspectiva pragmática a partir del énfasis en la historialidad del yo en cuanto narración. Adelantemos sin embargo que el privilegio que Ricoeur otorga a la expresión de *sí mismo* (*soi-même, self, selbst*) en detrimento de yo posee un fuerte acento strawsoniano en el sentido de que sí mismo es exactamente el tipo de entidad que circula entre yo, tú y él, siendo común a las tres personas, y rompiendo por ende la idea lockeana de que cualquier comprensión del otro parte en primer lugar de la analogía con la instropección.²³ Por otra parte, la duplicidad en Ricoeur (1990) entre *Idem* e *Ipse*, es decir, entre mismidad empírica e ipseidad puede replantearse como duplicidad entre la mera observación empírica y la auto-adscripción en cuanto a aquella operación de atribución que realizamos sin base la observación empírica, y es por ende deudora de un aspecto central de la persona strawsoniana. Debemos reconocer sin embargo que la idea de ipseidad en Ricoeur desborda el nivel de la pragmática y de la metafísica descriptiva hacia una hermenéutica del sí mismo, que verá en el *quién* no sólo el punto de inicio de la cadena de la acción y de la imputación sino también el lugar de una operación narrativa que se elabora en el elemento del tiempo y que oficia de mediación entre el lugar de la mismidad empírica y el lugar de la atestación moral. Esta dimensión no se halla presente en la ontología descriptiva de Strawson, cuyo foco se detiene en la escala de la acción discreta y no considera las prácticas ni las historias de vida como secuenciaciones temporales también susceptibles de adscripción (véase Ricoeur, P., 1990, cap. VI).

Nos interesa ahora, para concluir sobre Strawson, marcar algunos puntos de articulación entre la concepción strawsoniana de la persona y la teoría de la acción. Una vez establecida la primitividad del concepto de persona, Strawson se pregunta qué cosa hay en los hechos naturales que haga inteligible el que tengamos este concepto, aclarando que no se trata de responder con una afirmación trivial del tipo “Bueno, hay personas en el mundo”.²⁴ Ahora bien, la clave, si acaso no de toda la respuesta, al menos de un inicio de respuesta, se encuentra para Strawson en el concepto de acción intencional: *Pienso que puede ser un comienzo de respuesta mover una cierta clase de P-predicados -predicados de persona, i.e. no meramente físicos- a una posición central*

²² En su *Soi même comme un autre*, Paul Ricoeur consagra todo su primer estudio a la noción de persona, partiendo precisamente de los análisis strawsonianos, Ricoeur, P., 1990, pp. 39-72.

²³ Véase el artículo de Ricoeur “Individuo e identidad personal” en Veyne, P., (1990).

²⁴ Strawson, P., 1989, p. 113.

en el cuadro. Son predicados, aproximativamente, que involucran hacer algo, que implican claramente intención o un estado de mente o al menos conciencia en general y que indican una pauta característica, o un ámbito de pautas, de movimiento corporal, aunque no indican ninguna sensación o experiencia muy definida. Me refiero a cosas tales como «ir de paseo», «enroscar una cuerda», «jugar al balón», «escribir una carta». Tales predicados tienen la interesante característica de muchos P-predicados de que uno no se los adscribe, en general, a sí mismo sobre la base de la observación, mientras que se los adscribe a los demás sobre la base de la observación.²⁵

Las acciones constituyen así una clase de ejemplos privilegiados para ilustrar la noción de persona que Strawson nos presenta. En particular las acciones invalidan el prejuicio de que las únicas entidades sobre las que podemos saber sin observación o sin inferencia, o sin observación ni inferencia, son las experiencias privadas;²⁶ al observar los movimientos corpóreos de los demás como acciones y al interpretarlos en términos de intención, los observamos como movimientos de individuos de un tipo tal que coincide con el tipo al que pertenecemos en cuanto individuos acerca de cuyos movimientos presentes y futuros sabemos *sin observación*. Lo cual quiere decir que vemos a los demás como autoadscriptores, no sobre la base de la observación, de lo que les adscribimos sobre esta base. Es bastante claro que esto es lo que se decía en términos generales sobre la noción de persona, por lo que las acciones pasan a ser un ejemplo central en la ilustración de dicho concepto. En este mismo sentido la noción despejada de persona nos permite a su vez retornar a una ontología de la acción, que tanto Wittgenstein como Ryle se mostraron reacios a descubrir.²⁷ En la filosofía de Strawson esto trae al centro de la red conceptual de la acción la noción de agente, el *quién* de la acción, que otros autores de tradición analítica, influidos por el rechazo cabal de la

²⁵ Strawson, P., 1989, p. 113.

²⁶ Strawson, P., 1989, p. 114.

²⁷ Es cierto que Ryle por momentos emplea, sin extraer todas las consecuencias del caso, una noción de persona semejante a la de Strawson, en particular cuando se trata de rebatir el argumento mentalista: “Es un solecismo lógico -escribe en *The Concept of Mind*- afirmar que la mente sabe esto o elige aquello. Es *la persona misma* quien sabe esto o elige aquello, aunque si se desea, el hecho de que lo haga puede ser clasificado como un hecho mental de esa persona.” Ryle, G. , 1967, p. 150 (subrayado nuestro). La propensión de Ryle a colocar siempre las observaciones parciales de la conducta antes que toda comprensión holística de lo mental (“descubrir que la mayoría de la gente tiene una mente consiste simplemente en descubrir que es capaz y está dispuesta a hacer ciertos tipos de cosas” Ibid. p. 55) no debe llevarnos a pensar que se trata de una observación desprovista de un marco disposicional de interpretación, a través del cual las observaciones de conducta son entendidas como observaciones de la capacidad y de disposiciones a hacer o a padecer por parte de personas. Que Ryle no haya concluido en el sentido strawsoniano de la primitividad de una noción de persona no significa que los elementos que van en una tal dirección no estén ya presentes al interior de su análisis.

conciencia cartesiana y del idealismo fenomenológico, abandonaron generalmente en provecho del *qué* de la acción. Por cierto, no se trata de una ontología prelingüística, trascendente a nuestro esquema conceptual. Strawson se inserta claramente en la perspectiva pragmática según la cual la ontología hace simplemente inteligible el esquema conceptual que tenemos;²⁸ y de hecho el autor de *Individuos* no se priva, en guisa de conclusión, de insinuar la posibilidad de otra ontología, de carácter colectivo o grupal, para marcar la relatividad de aquélla que él mismo estableció.²⁹

Ahora bien ¿en qué la ontología de la persona, tal como Strawson la establece, nos otorga una comprensión mejor de la acción humana y una vía de solución a sus aporías tradicionales? En primer término, es claro que la asimetría entre la primera persona por un lado, y la segunda y tercera personas por otro, en cuanto a que yo conozco mi acción, al menos en su instancia presente, sin observación, pero conozco la acción de los otros mediante la observación y la inferencia, generaban una suerte de desequilibrio epistemológico que resultaba, bien en provecho de la primera persona y en detrimento de la segunda y tercera personas (cartesianismo y escepticismo), o bien en provecho de la tercera persona y en detrimento de la primera (conductismo, en el que el yo es tratado como un *él* encubierto). Al trasladar la asimetría al centro mismo de la noción de persona como pasible de autoadscripción y de alioadscripción simultáneamente, y al colocar dicha noción en la base de una naturaleza humana común, Strawson hace más fácil entender cómo podemos vernos unos a otros, y a nosotros mismos, como individuos que actuamos, que nos observamos e interpretamos actuando, y que actuamos unos con otros, y unos contra otros, de acuerdo a las expectativas de acción que nos forjamos recíprocamente sobre cada cual.

En segundo término esta ontología permite dar una unidad a la noción de agente sin recaer en las antinomias mente-cuerpo de la tradición metafísica. Al establecer la identidad sobre la base de la diferenciación simultánea con el otro, Strawson arranca la unidad del yo a la introspección, que había sido atacada con razón por Hume, quien se preguntaba dónde, en la pretendida mirada interior, se encuentra el fundamento puro de una unidad o identidad del sujeto.³⁰ La tradición metafísica había buscado en vano esa unidad a través de una depuración de la conciencia, consecuentemente abstraída de toda corporeidad. Y aun cuando creía dar con esa unidad en la figura del *ego cogito* puro, no

²⁸ “Tampoco pretenden estas observaciones ser psicología genética a priori. Pretenden simplemente ayudar a hacer que nos parezca inteligible, en esta etapa de la historia de la filosofía de este tema, el que tengamos el esquema conceptual que tenemos.” Strawson, P., 1989, p. 114.

²⁹ Strawson, P., 1989, pp. 115-117.

³⁰ Hume, D., 1987, 232-233. Véase también en Junqueira Smith, P., 1995, p. 129.

podía evitar, a renglón seguido, la dificultad de tener que volver a pegar aquello que había separado, esto es, la conciencia y el cuerpo, si acaso pretendía producir una explicación adecuada de la acción humana. Ryle atacó ese esquema bajo la figura del “fantasma en la máquina” y encontró un principio de solución a través del modelo disposicionalista. Al retornar a la ontología y a la idea de sujeto más allá de las manifestaciones parciales de la conducta, Strawson nos parece llevar más lejos la recomposición categorial de Ryle y acaso encontrar un principio de respuesta a los problemas que el mismo Ryle intentó resolver con su propio tratamiento lógico, pero cuyo intento no evitó un flanco vulnerable, localizado en el tratamiento expeditivo de las vivencias en primera persona.³¹ Así, la noción de persona de Strawson es consistente con las objeciones de Ryle al mentalismo, por cuanto escapa a las aporías metafísicas que había denunciado Ryle, i.e. a los ensayos tradicionales de combinación de las sustancias corpórea y mental tomadas como elementos primitivos: no es ni *alma encarnada* ni *cuerpo animado*, sino la base intersubjetiva común y única para la predicación simultánea de lo corpóreo y de lo mental, a la vez en el registro de la autoadscripción y de la alioadscripción. Para Strawson esta formulación, antes mismo que una solución al problema escéptico, i.e. el problema de “si existen otras mentes”, es incluso la única que hace posible su formulación adecuada; pero al hacerlo, el problema escéptico se disuelve.³²

Para concluir sobre este punto, sin embargo, es todavía necesario referirnos al *alcance* de esta ontología de la persona, lo cual es importante al menos en dos direcciones: en dirección de las teorías de los grupos y de la acción colectiva, y subsidiariamente, en dirección de las teorías de la multiplicidad del yo (teorías de la *akrasia*, psicoanalítica, homuncular, etc.)³³ Hacia el final del capítulo 3, en el que Strawson desarrolla su concepto de persona concomitantemente con la tesis de la primitividad de esta noción en nuestro esquema conceptual, el autor de *Individuos* se pregunta si es posible imaginar una forma cultural en la que los grupos de individuos se

³¹ Véase Ryle, G., 1962, pp. 82-84.

³² La idea -escribe Strawson- no es que tengamos que aceptar esta conclusión (N.B.: la primitividad de la noción de persona) *a fin de evitar el escepticismo, sino que tenemos que aceptarla a fin de explicar la existencia del esquema conceptual en términos del cual se formula el problema escéptico. Pero una vez que se acepta la conclusión, el problema escéptico no surge. Así pasa con muchos problemas escépticos: su formulación involucra la pretendida aceptación de un esquema conceptual y al mismo tiempo el repudio silencioso de una de las condiciones de su existencia. Por eso es por lo que, en los términos en los que se los formula, son insolubles.* Strawson, P., 1989, p. 109.

³³ Sobre la teoría homuncular del sujeto y su relación con la teoría psicoanalítica y de la irracionalidad de la conducta humana, véase Glymour C., 1991, Gianella, A., 1996 y Naishtat, F., 1994, pp. 175-181.

sustituyan a la persona individual en cuanto base y referencia para la adscripción de actividad intencional. Esta pregunta, constata Strawson, no es un mero artificio de ciencia ficción, sino que está sugerida por una serie de segmentos de la vida social humana en los que las funciones diferenciadoras incumben primariamente a los grupos humanos, y sólo incumben a los individuos subsidiariamente, en cuanto partes de una actividad corporativa común. Encontramos primeramente situaciones de esta naturaleza en actividades de competencia grupal (equipos de deporte, ejércitos); en estos casos se constata que los grupos son argumentos en la adscripción de acción intencional: expresiones como “el equipo ganó brillantemente”, “el ejército tomó la ciudadela”, etc., ilustran una manera de hablar característica de situaciones marcadas por una absorción de los individuos en la acción grupal. En tales circunstancias los individuos reciben su sentido y diferenciación de las funciones desempeñadas por éstos en la acción conjunta; los términos de referencia para designar a los miembros del grupo toman en estos casos características de función: “centrodelantero”, “arquero” o más llanamente “número 10”. Podríamos imaginar que en tales casos los nombres propios y los pronombres personales pierden su designación ordinaria individual para denotar solamente a los grupos; de esta manera los “nosotros” o “ellos” serían un falso plural, habida cuenta de la integración funcional de los miembros en un cuerpo individuado con características de agente único.³⁴ Estas situaciones desbordan las realidades de los juegos colectivos o de las circunstancias de guerra entre ejércitos o cualesquiera formaciones militares, que Strawson privilegia como ejemplos; en verdad, la teoría sociológica no ha cesado de debatir, desde sus inicios contemporáneos con Durkheim y Weber, sobre la naturaleza de las acciones corporativas y de la integración social; es esto, precisamente, lo que dio lugar al conocido debate entre el individualismo y el holismo metodológico. Convengamos en señalar, sin embargo, que más allá de los aspectos epistemológicos generales de la cuestión del individualismo metodológico, la historia sociológica muestra la dependencia de la noción de individuo, en cuanto agente autónomo y reflexivo, con la época de cultura ilustrada que emerge en Occidente concomitantemente con la conformación cultural, política y económica de las sociedades burguesas.³⁵ En este marco, la pregunta

³⁴ La literatura ofrece innumerables ejemplos de situaciones en las que los personajes son distinguidos exclusivamente por sus funciones; el estudio de Bernard Pingaud sobre *El extranjero* de Camus observa acertadamente que si en la primera parte de la novela (hasta el crimen de Meursalt), los personajes llevan nombres propios, en la parte referida al proceso judicial, el protagonista se encuentra confrontado a personajes anónimos: el abogado, el juez de instrucción, el fiscal, el guardacárcel, el capellán, etc. Pingaud, B., (1971). Encontramos una situación semejante en *El proceso* de Kafka.

³⁵ En el campo sociológico Norbert Elias muestra con particular agudeza histórica la relatividad cultural de nuestra noción personalizada de individuo; en su célebre trabajo “La sociedad de los

de Strawson, a saber, si estos ejemplos permiten imaginar formas culturales donde la persona individual pierde el papel dominante y básico que el autor de *Individuos* le asigna en nuestro esquema conceptual, pareciera, de suyo, responderse por la afirmativa: no sólo podemos imaginarlo, sino que el acervo histórico de la cultura humana parece dar pruebas efectivas de tales formas sociales. En verdad, la historia sociológica de la cultura parece alcanzar aquí lo que Strawson establece solamente por la vía lógica, cuando afirma que *El hecho de que encontremos natural individuar como personas a los miembros de una cierta clase de objetos naturales móviles no significa que ese esquema conceptual sea inevitable para toda clase de seres no totalmente diferente de nosotros.*³⁶

El interés de esta digresión es la idea de límite inherente a la construcción ontológica de la persona individual que nos libra Strawson. Es ella la que nos permite demarcar la teoría clásica de la conciencia individual de la perspectiva pragmática de la persona. Para la primera, siempre es posible hablar de conciencia individual, de modo tal que aun en situaciones generalizadas de prácticas corporativas, cabe decirse “pero a pesar de todo, aunque sucediese todo el tiempo, cada miembro del grupo tendría una conciencia individual, encarnaría un sujeto individual de experiencia”. Al respecto escribe Strawson: (...) *una vez más, no tiene ningún sentido hablar de conciencia individual en cuanto tal, del sujeto individual de experiencia en cuanto tal; no hay modo de identificar esas entidades puras.*³⁷ Y es que, en efecto, debe tenerse presente que en el establecimiento realizado de la noción de persona, se partió de un esquema conceptual, de una forma de vida unida a una red conceptual de la acción, y no de una entidad pura y translingüística. Desde luego, esto no implica que la única manera de acceder epistemológicamente al fenómeno corporativo sea sacrificando el esquema conceptual de la persona. El individualismo metodológico preconizado por Weber intenta una aproximación sociológica de las relaciones sociales a partir de los individuos.³⁸ Todo lo que Strawson nos dice, al

individuos” escribe: “El ser humano individual siempre está atado de un modo muy determinado por su interdependencia con otros. Pero el margen de decisión individual difiere de una sociedad a otra y, dentro de una misma sociedad, de una época a otra y de una posición social a otra”. Elias, N., 1987, pp. 71-72. Esta apreciación empalma con Tocqueville, cuando escribe: “Nuestros padres no tenían la palabra “individualismo” que nosotros hemos forjado para nuestro uso, porque en su época, no había en efecto un individuo que no perteneciera a un grupo y que pudiera considerarse absolutamente solo; sino que cada uno de los mil pequeños grupos de los cuales se componía la sociedad francesa pensaba sólo en sí mismo [*ne songeait qu'à lui même*]. Era éste, si puedo expresarme así, una suerte de individualismo colectivo [*une sorte d'individualisme collectif*], que preparaba las almas al verdadero individualismo [*au véritable individualisme*] que conocemos” Tocqueville, 1967, Libro II, cap. IX., p. 176.

³⁶ Strawson, P., 1989, p. 115.

³⁷ Strawson, P., 1989, p. 116.

³⁸ “Si en definitiva me hice sociólogo, como lo indica el decreto de mi nombramiento escribe Max Weber en carta a Robert Liefmann del 9 de marzo de 1920- ha sido esencialmente con el objeto

explicitar el tipo de compromiso que esa visión mantiene con un esquema conceptual determinado en cuanto base de identificación del actor, es que ello no va sin *parti pris*. El error de algunos individualistas metodológicos -y no precisamente el error de Weber, quien asume explícitamente el compromiso valorativo (*Wertbeziehung*) de toda orientación metodológica- consiste en pensar que la estrategia individualista metodológica es el calco de una dimensión natural, sustantiva y universal de las interacciones humanas. Podemos, incluso, dirigir la pregunta, cual un *boomerang*, en contra de un aspecto de la tesis de Strawson, e interrogarnos acerca de si la mera existencia, en *nuestra forma cultural*, de prácticas corporativas, no priva de generalidad, incluso en nuestro esquema conceptual, la tesis strawsoniana de la primitividad del concepto de persona individual. La clave para disipar esta objeción reside en la siguiente afirmación de Strawson: *El punto importante es que tan pronto como adoptamos el último modo de pensar, abandonamos el primero; ya no estamos influidos por la analogía humana en su primera forma.*³⁹

Esta estrategia remite claramente a la idea de error categorial de Ryle: el equívoco que se denuncia no consiste en la afirmación de la existencia de grupos, instituciones u otras instancias macroindividuales, sino en la transferencia a estos últimos -sin solución de continuidad- de las propiedades y modos de las personas humanas individuales. En el ejemplo de Ryle el estudiante inadvertido interrogaba por el lugar de la Universidad en continuidad con el lugar de la sala de deportes, las aulas, la sala de Consejo, etc. sin percatarse de que la Universidad es “la manera en que todo eso está organizado”. De modo análogo, solemos transferir a los grupos una serie de categorías que proceden del modelo de la persona humana individual sin reparar en el cambio de nivel conceptual presupuesto en la expansión ontológica que estamos realizando. Así, estamos con frecuencia preparados para adscribir a los grupos racionalidad, responsabilidad, intencionalidad, deseo, preferencia, conciencia, pasión, etc., en continuidad con la comprensión de estas categorías en el modelo de la persona humana individual. Operamos de esta manera una personificación antropomórfica que mezcla, sin solución de continuidad, dos modos de análisis.

En síntesis, hay dos errores característicos ante el fenómeno de los colectivos; el de la *cosificación* y el de la *trivialización*. Por el primero, los grupos son pensados

de poner término a estos ejercicios a base de conceptos colectivos, cuyo espectro no cesa de merodear. En otras palabras, tampoco la sociología puede proceder sino de las acciones de uno, de algunos o de numerosos individuos separados. Por eso se encuentra obligada a adoptar métodos estrictamente individualistas” Mommsen, W., 1965.

³⁹ Strawson, P., 1989, p. 117.

antropomórficamente, según el modelo de la persona humana individual. Ante ello, la advertencia de Strawson nos parece compartir el ángulo de objeción de Ryle a Descartes, cuando el oxoniense criticaba al francés ese doble movimiento que consistía en postular por una parte la diferencia entre lo mental y lo físico, y por otra en seguir pensando lo mental dentro del mismo marco categorial de lo físico, en términos de sustancia, causa y efecto, cambio, etc. De manera análoga, el holista reconoce una diferencia de nivel entre los grupos y los individuos, pero persiste en pensar los grupos dentro de las categorías lógicas de los individuos, en términos de deseo, intención, preferencia, etc. Al decirnos que pierde vigencia la “analogía humana en su primera forma”, Strawson sugiere un cambio de nivel conceptual, que invita a reconocer, en la existencia de las formas colectivas de la interacción, un tipo lógico diferente al de la persona humana individual; así, cuando decimos, por ejemplo, que “la Universidad pública *decidió* modificar el estatuto de su arancelamiento”, sería un error lógico (no ético) preguntar “¿y no siente vergüenza por ello?”. La Universidad es una relación social y jurídica, claramente identificable, que los individuos, en un contexto histórico dado, tienen capacidad de generar mediante su interacción, y que condiciona a su vez la acción individual de quienes se desenvuelven en su entorno institucional; pero es un equívoco solapar los niveles de análisis inherentes a las dimensiones micro y macro de la interacción. Strawson considera la posibilidad de formas conceptuales en las que sólo existiría la dimensión macro de identificación (una característica que reúne el lenguaje del derecho civil y comercial, en cuanto habla de “personas de existencia ideal”, i.e. las asociaciones públicas y privadas),⁴⁰ pero en tal caso no cabría violar los límites que impone el cambio de nivel conceptual, una restricción que el lenguaje jurídico asume cuando, por ejemplo, da por imposible que la responsabilidad penal recaiga sobre las personas de existencia ideal.

Al extremo opuesto encontramos esta otra forma del malentendido, que consiste en la *trivialización* de las acciones colectivas, reducidas lisa y llanamente a acciones individuales analíticamente separables, como si el agente humano individual contuviera privadamente todos los elementos constitutivos del *explanans* de la acción colectiva. Decimos que esta forma constituye una trivialización metodológica ya que omite la consideración de la instancia colectiva como elemento para la explicación y la comprensión de la orientación individual; al considerar el colectivo sólo como explanandum y nunca como explanans, se desdibuja el camino de retorno de lo colectivo

⁴⁰ Arts. 30 y 31 del Código Civil Argentino.

a lo individual y por ende la impronta que el nivel analítico macrosocial es susceptible de imprimir en la conformación microsocia de la interacción, de su identidad, pertenencia y sentido. Pero mientras se ponga cuidado en no mezclar los niveles de análisis, no hay ningún vicio metodológico en considerar la dimensión relacional que mantienen entre sí.

Bibliografía

- Anscombe, G.E.M. (1957), *Intención*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1991.
- Elias, N. (1987), *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt, Surkhamp, 1987, trad. castellana: La sociedad de los individuos, Península, Madrid.
- Antoniol, L. (1993), *Lire Ryle aujourd'hui*, De Boeck Université.
- Gianella, A. (1996), "Las explicaciones homunculares de la irracionalidad", en *La racionalidad: su poder y sus límites* (O. Nudler comp.), Paidós, pp. 85-96.
- Glymour, C. (1991), "Freud's Android", en *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge Univ. Press.
- Habermas, J. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus.
- Hume, D. (1987), *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge & P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.
- Naishtat, F. (1994), "Racionalidad, determinismo y tiempo en la decisión humana", en *Temporalidad, determinación, azar: lo reversible y lo irreversible*, S. Bleichmar comp., Paidós Psicología, Buenos Aires.
- Priest, S. (1994), *Teorías y filosofías de la mente*, Cátedra, Madrid.
- Ricoeur, P. (1981), *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981 (versión original francesa en 1977).
- Ricoeur, P. (1987), "Individuo e identidad personal", en *Sobre el individuo*, (P. Veyne et. al.), Paidós.
- Pingaud, B. (1971), *L'Étranger de Camus*, Hachette.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990 (existe versión castellana en FCE, 1995).
- Ricoeur, P. (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil.
- Ryle, G. (1949), *The concept of mind*, Hutchinson's Univ. Library, 1949, New York, traducción española de E. Rabossi, Gilbert Ryle, El concepto de lo mental, Paidós.
- Ryle, G. (1962), "La phénoménologie contre The Concept of Mind", en *Cahiers de Royaumont N° 4: La Philosophie Analytique*, Minuit, París, 1962, pp. 65-84 y "Discussion",

(Ryle, G., van Breda, R. P., Quine, W.V.O., Ayer, A. J., Merleau Ponty, M., Wahl, J. y Alquié, F.), op. cit., pp. 85-104.

Searle, J. (1989), *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*, Cambridge Univ. Press.

Strawson, P. (1959): *Individuos*, Taurus, Madrid.

Strawson. P. *Análisis y metafísica*, Paidós.

Tocqueville, A. (1967), *L'ancien régime et la Révolution*, Gallimard.

Veyne, P. (1990), *Sobre el individuo*, Paidós.

von Wright, G. H., *Sobre la libertad humana*, Paidós.

Wittgenstein, L. (1979), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza.

Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Macmillan, New York.