

## Primera persona del plural

Luis Eduardo Hoyos

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

1. Establecer una diferencia conceptual suele resultar muy útil en filosofía cuando sirve para demarcar ámbitos indispensables del uso significativo de nuestro lenguaje. Es este el caso del esfuerzo por conceptualizar la diferencia entre las perspectivas de primera y de tercera persona, o lo que también se acostumbra llamar el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo. Entendida en relación con los diferentes vocabularios y usos significativos del lenguaje en los que se expresa o manifiesta cada uno de estos dos puntos de vista, la diferencia entre ellos se ha considerado como una buena alternativa frente al cartesianismo, que tomaba la distinción entre lo subjetivo (e íntimo) y lo objetivo (y también público, externo) como el resultado de una doble constitución del mundo. Aún los partidarios de la distinción de dos ontologías, una llamada de primera y otra llamada de tercera persona<sup>1</sup>, parecen estar de acuerdo en que esta diferencia no debe suponer la diferencia entre dos esferas del mundo, ni mucho menos entre dos mundos. Después de muchos siglos de historia parece ser que uno de los pocos consensos en filosofía a los que se puede aspirar con relativo optimismo es al acuerdo de que vivimos en un solo mundo. De ahí que sea aceptable la sugerencia de que dos diferentes ontologías estén, por una parte, ante todo ligadas a dos usos significativos del lenguaje y, por otra parte, que esos dos usos sean irreductibles mutuamente o incluso en ocasiones intraducibles uno al otro. Habrá dos puntos de vista irreductibles sobre el mundo, habrá incluso dos formas de hablar de él y de ellos, pero no será aceptable que haya dos mundos.

Este monismo ontológico y cosmológico nos conduce, no obstante, a un problema aparentemente insalvable. Si la idea de un solo mundo parece la más aceptable, entonces tendrá sentido suponer que hay una única manera definitiva de conocerlo, un único lenguaje en el que se pueda decir lo más esencial de él. En esta intuición se basa buena parte del naturalismo filosófico contemporáneo; o mejor: de las consecuencias reduccionistas y eliminativistas de buena parte de ese naturalismo. El monismo al que he hecho referencia es en una medida no despreciable un monismo materialista según el cual el rasgo más característico del único mundo es de tipo físico. Si esto es así, entonces las

---

1 Cfr. John Searle, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, Mass., The MIT Press 1992, cap. 5 y del mismo autor, *Mind, a Brief Introduction*, Oxford, OUP 2004, pp. 96-99.

explicaciones de lo que ocurre y se presenta en el mundo deben poder tener la forma de las explicaciones causales y conforme a leyes a las que ha aspirado con diverso éxito el método experimental desde hace varios siglos. Este optimismo de la explicación científica ha hecho pensar a muchos filósofos contemporáneos que todo lo que tradicionalmente se ha considerado como *toto genero distincto* a lo material, todo aquello a lo que puede ser aplicado el calificativo de «espiritual» o «mental» (y de un tiempo para acá «intencional») puede, o bien ser reducido a los términos de la explicación naturalista, o bien ser eliminado. La cuestión de dar cuenta satisfactoriamente de los fenómenos tradicionalmente considerados como no materiales en términos científico materialistas no sería más que de tiempo, es decir, sería una cuestión que depende únicamente de que la ciencia natural alcance algún día el desarrollo suficiente para llevar a cabo esa empresa.

El problema, para muchos, es que el hecho de que no pueda exhibirse en la actualidad la cantidad de información empírica que permita celebrar la reducción de lo mental a términos materiales, o aceptar justificadamente su eliminación, depende más que nada de dos tipos de factores: los conceptuales y los epistémicos. De acuerdo con el primer tipo de factores, la reducción de lo mental a lo material se enfrenta a la dificultad insuperable de que el vocabulario sobre lo mental, por referirse a la conducta (visible, por supuesto, pero intencional) no puede ser traducido de ninguna manera al lenguaje extensional de las ciencias naturales, dado que la intencionalidad es un rasgo ajeno a los fenómenos y procesos naturales. Pero puesto que una explicación de la conducta solo puede aspirar a algún éxito si incorpora el rasgo intencional, entonces parece que tampoco puede ser aceptada por razones conceptuales la eliminación de lo mental. De acuerdo con los factores que he llamado epistémicos, el problema reside en la necesidad de distinguir en todo proceso de conocimiento o de captación el punto de vista que conoce y el punto de vista de lo que es conocido, como dos puntos de vista que se necesitan mutuamente pero que no se pueden reducir uno al otro.

Pienso que tanto los factores conceptuales como los que he llamado epistémicos que impiden aceptar sin más las consecuencias reduccionistas o eliminativistas del monismo materialista, tienen que poder ser articulados en un mismo andamiaje teórico. La diferencia (epistémica) entre las perspectivas de primera y de tercera persona debe ser por ello considerada como una diferencia conceptual. Ella ha de ser, justamente por ello, compatible con un monismo ontológico y cosmológico. Ahora bien, esto no podría ser cierto si la tesis del monismo ontológico y cosmológico no es defendida junto con la tesis que podría llamarse de la asimetría de lo físico y lo mental. Según esta tesis, todo lo mental es, en un sentido muy substancial, físico (vivimos en un solo mundo), o requiere de procesos físicos, pero no todo lo físico es mental, o requiere de lo mental (los procesos físicos no van acompañados de rasgos intencionales, y la intencionalidad

—por su parte— es el rasgo más característico de lo mental). Si el monismo ontológico y cosmológico, y la asimetría de lo físico y lo mental son compatibles, cosa de la que estoy convencido, entonces es evidente que no solo el dualismo cartesiano es intransitable, sino que de ahí también se deriva la imposibilidad de validar la tesis goodmaniana de la pluralidad de mundos. Siempre será aceptable una pluralidad de visiones del mundo, pero no una pluralidad de mundos. El salto falaz del modo de ver o concebir un mundo a su modo de ser, está en cierto sentido vedado en filosofía y es innecesario.

2. Una de las más conspicuas formulaciones de la diferencia entre la perspectiva subjetiva y la objetiva, y de su mutua irreductibilidad, fue la que logró articular el filósofo norteamericano Thomas Nagel en los años setenta y ochenta del siglo XX. Su pensamiento al respecto se ha hecho famoso por dos expresiones, que se han vuelto estribillo en la filosofía contemporánea: «¿Qué es ser como?», derivada de la pregunta con la que él tituló en 1974 uno de los artículos más citados en la discusión acerca del carácter *subjetivo* de la experiencia: «¿Qué es ser como un murciélago?» («What it is like to be a bat?»). Y: «El punto de vista desde ninguna parte» («The view from nowhere»), expresión con la que Nagel piensa que se pueden compendiar bien nuestras aspiraciones a la *objetividad*<sup>2</sup>.

En su conocido artículo de 1974, Nagel defendió la idea de que la descripción objetiva, y basada en los métodos de observación y verificación habituales en las ciencias naturales, de la forma como los murciélagos se orientan en el espacio de acuerdo con sus sistemas de percepción sonora, no puede brindar ninguna información sobre lo que es para un murciélago percibir de esa manera, o sobre «lo que es ser como un murciélago». El punto es doble: (1) que la experiencia de ser un murciélago no puede ser capturada por el lenguaje objetivo por medio del cual describimos la manera como el murciélago establece la percepción sonora de los objetos en la oscuridad, pues la experiencia subjetiva no puede ser de ningún modo reducida a lenguaje objetivo de tercera persona. Y (2) que no solo es un hecho en el mundo que el murciélago cuenta con la capacidad de la eco-localización de los objetos, dependiente en un importantísimo sentido de una determinada configuración cerebral que podemos conocer, por así decir, exteriormente, sino que también es un hecho del mundo el modo de ser y de experimentar del murciélago —ese modo que dijimos no poder ser reducido a ningún lenguaje objetivo. Esta concepción sobre lo subjetivo y sobre el modo irreductiblemente subjetivo de ser de la experiencia, o mejor, del experimentar, ha sido —como se sabe— enfáticamente defendida y explicada mediante

---

2 Cfr. Th. Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?», en *Philosophical Review*, vol. 83, 1974, pp. 435-450. Reproducido en Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, CUP 1979, pp. 165-180 (edición española bajo el título *Ensayos sobre la vida humana*, trad. de Héctor Islas A. México, FCE, 2000). Cfr. También, Th. Nagel, *The View from Nowhere*. New York: OUP 1986.

la terminología de los *qualia*, entre tanto ya ampliamente estandarizada en el medio académico de la filosofía de la psicología<sup>3</sup>.

Una comprensión del carácter no reductible a lenguaje objetivo de la visión subjetiva no es tanto un desafío al objetivismo que parece congénito a todas las explicaciones que consideramos científicas y significativas, como más bien una demostración de que el objetivismo que ha imperado gracias al éxito del método experimental no puede por sí mismo ofrecer una visión completa de la realidad<sup>4</sup>. Pero aunque ese sea el caso, no parece que la necesidad de comprendernos como parte de un mundo objetivo sin centro, e impersonalmente determinado, pueda ser sustituida por el igualmente innegable hecho de que la experiencia, desde cierto punto de vista, no puede ser reducida a un lenguaje objetivo e impersonal. Lo cierto, para Nagel, es que la tendencia (necesaria, pues promete la máxima comprensión y explicación de cuanto somos) a vernos como parte de un mundo sin centro (*the view from nowhere*), y el hecho indiscutible de que  *vemos desde y somos necesariamente un punto de vista*, no solo son la fuente de muchos de los problemas más importantes de la filosofía, sino que además son hechos que han de ser puestos en una tensión en equilibrio si se quiere tener una visión filosófica completa y coherente del mundo.

Para aspirar a algún éxito en la defensa de la idea que quiero presentar en este artículo me parece que considerar el primer asunto es más apropiado que detenerme en el segundo. Es decir, voy a referirme al modo como Nagel cree que surgen algunos problemas típicamente filosóficos a partir de la colisión entre una visión subjetiva y una visión objetiva. No me interesa directamente, en cambio, pues no es directamente útil a los propósitos de este escrito, la propuesta de Nagel de llevar a una equilibrada contra-tensión la perspectiva subjetiva y la visión desde ningún lugar.

La idea que quiero defender es que la distinción entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo no es completa. Para el mejor entendimiento de muchos problemas filosóficos cruciales –como los que propone el mismo Nagel, y de los que me voy a servir más adelante– es necesario adoptar un punto de vista que no es ni lo uno ni lo otro, pero que en cierto sentido tiene y necesita de los dos. Llamaré a ese punto de vista el punto de vista del *nosotros*, o de la *primera persona del plural*. No se trata simplemente de defender la idea de que además del punto de vista objetivo y del subjetivo debemos considerar un tercer

3 Cfr. Frank Jackson, «Epiphenomenal Qualia», en *Philosophical Quarterly*, Vol. 32, N° 127, 1982, pp. 127-136. Cfr. del mismo autor «What Mary Didn't Know», en *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, N° 5, 1986, pp. 291-295 (De ambos artículos hay traducción española de Laura E. Manríquez, en *La naturaleza de la experiencia*, ed. por Maite Ezcurdia y Olbeth Hansberg, México, UNAM 2003, pp. 95-110 y 111-118, respectivamente).

4 Cfr. F. Jackson, «Epiphenomenal Qualia» y Th. Nagel «Subjective and Objective», en *Mortal Questions*, pp. 196-213.

punto de vista; a saber: el intersubjetivo. Tampoco se trata de una defensa de la famosa tesis de la triangulación de Donald Davidson, ni de la importante presentación que hizo Jürgen Habermas de esta misma idea, aunque, por supuesto, tenga mucho que ver con ellas<sup>5</sup>. Lo que me propongo es, más bien, mostrar que el punto de vista de la primera persona del plural, tal y como aquí lo presento, (1) constituye un límite entre el punto de vista subjetivo y el objetivo, (2) deja ver el carácter *gradual* y no radical (es decir, no aceptable según la alternativa «todo o nada») de la diferencia subjetivo-objetivo (lo cual puede ser, por supuesto, un problema para quien, como Nagel, cree que muchos de los problemas cruciales de la filosofía se pueden localizar en el campo magnético que crean los polos subjetivo-objetivo). Y (3) es una guía expedita para determinar *qué es lo que importa* en problemas filosóficos como los señalados por Nagel, debido, entre otras cosas, a que indica sus implicaciones normativas. Se me hace, además, que este es un indicio para pensar que la perspectiva del nosotros es buena guía para establecer la relevancia de muchos problemas filosóficos y para determinar en general criterios acerca de lo que importa.

3. En el ensayo que cierra sus famosas *Mortal Questions* de 1979<sup>6</sup>, Nagel presenta cinco problemas que él considera típicamente filosóficos, e intenta demostrar que surgen de la colisión entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo o descentrado. Esos problemas son el del significado de la vida, el del libre albedrío, el de la identidad personal, el problema mente-cuerpo y, finalmente, la dificultad surgida en la ética en torno a los criterios de racionalidad y del bien propuestos por el utilitarismo. Para Nagel, estos problemas «surgen porque un mismo individuo adopta ambos puntos de vista», el objetivo y el subjetivo, y no puede reconciliarlos. De este modo, el problema del sentido de la vida surge cuando un individuo reflexivo considera la importancia que da a su vida y a los esfuerzos por los que vive a la luz de un panorama más amplio («the big picture») que le permite relativizar su propia vida. El problema reside en que cada punto de vista reclama para sí una prioridad sin que se llegue a encontrar una situación de equilibrio. ¿Qué importancia tiene empeñarse de forma tan persistente en la realización del sentido de mi propia vida cuando a la luz del «gran panorama» ella no es más –según la célebre expresión de Pascal– que un instante entre dos eternidades? Pero, ¿qué importancia puede tener el hecho de que desde ese punto de vista cósmico, o desde ningún lugar, mi vida sea insignificante, si la he de juzgar de todas maneras desde una perspectiva que es, por así decir, interior, interior a ella, una perspectiva sumida ella misma en mi propia vida?

---

5 Cfr. D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon 2001, especialmente los ensayos 8, 9 y 14 (hay traducción española de Olga Fernández P. bajo el título *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid, Cátedra 2003). Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns II*. Frankfurt, Suhrkamp 1995, pp. 191 ss.

6 Cfr. Th. Nagel, «Subjective and Objective», pp. 196-213.

Todos los otros problemas tienen más o menos la misma estructura: la creencia en el libre albedrío se basa, en esencia, en la conciencia subjetiva en la acción, mientras que desde un punto de vista externo u objetivo sobre mí mismo no parece haber más opción que considerarme a mí mismo y a mi acción como una parte más en el encadenamiento físico y natural. Otro tanto ocurre con el problema de la identidad personal: los criterios subjetivos, particularmente la conciencia, para adscribir identidad al yo entran en permanente conflicto con una visión externa sobre la continuidad de la persona. O mejor: el problema de los criterios subjetivos de la identidad personal deja de ser un problema real para una visión externa que contempla a las «personas como seres en el mundo». Y como tales, tendrán que persistir por un tiempo y tendrán que dejar de existir en algún otro momento. Pero un punto de vista semejante nos deja insatisfechos respecto de lo que deseamos y esperamos ser y respecto al modo especial como deseamos y esperamos persistir (como un yo, no como cualquier otra cosa del mundo).

El problema mente-cuerpo también ha estado atravesado por el mismo tipo de dificultades. Una visión identificacionista o cualquier modalidad de reduccionismo podría considerar que el concepto de una sustancia mental, en la que inhiere propiedades meramente subjetivas y psicológicas, es una ilusión que tendría que ser borrada, pues la visión identificacionista y el reduccionismo (también la perspectiva eliminativista) que descansa sobre un punto de vista externo y objetivo le quita todo valor teórico. No obstante, vuelve a presentarse aquí —y, por cierto, de un modo particularmente ejemplar— la misma insatisfacción que se presentaba en relación con los otros problemas debido a que, interiormente, o desde un punto de vista en esencia subjetivo, hay una resistencia difícil de vencer contra la idea de incluir el carácter subjetivo de lo mental (especialmente el carácter subjetivo de la experiencia) en el mundo de los sucesos físicos.

Por último, está el problema de los criterios de validación del utilitarismo. El utilitarismo creyó contar con los estándares objetivos para la descripción de las preferencias y consideró todo otro requisito deontológico como subjetivo y, por ende, desechable. Pero esta visión objetivante y monista del utilitarismo no puede satisfacer la tendencia de los agentes morales a considerar también como valioso aquello que no cae dentro de estos estándares objetivos. Piénsese en motivaciones del actuar como el amor desinteresado a los hijos, el compromiso mutuo y, en fin, en muchas aquellas en las que ha llamado la atención un buen número de filósofos morales contemporáneos<sup>7</sup>.

4. No cabe duda de que Nagel hizo una muy acertada escogencia de problemas filosóficos. No solo por el significado que ya tienen ellos en sí, sino porque en su presentación de los mismos puede observarse con relativa facilidad el modo

---

7 Bernard Williams es quizás el ejemplo más característico. Cfr. B. Williams «A Critique of Utilitarianism», en *Utilitarianism for and against*, J. J. C. Smart & B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 75-150.

como surgen del conflicto que él quiere destacar entre las perspectivas subjetiva y objetiva. Me ocuparé aquí solamente de dos de estos problemas: el del sentido de la vida y el de la libertad<sup>8</sup>.

Ciertos proyectos de mi vida tienen un valor y una importancia para mí que parece proporcional al grado de mi aferramiento a esa vida. Es normal para personas que persiguen con fuerza proyectos de ese tipo, el que cifren en ellos y en su realización el sentido de sus vidas. El sentido de la vida de cada cual es, así, algo bastante personal. Sin embargo, ocurre con más frecuencia de la que creemos que a raíz de un incidente chocante, de una situación límite, de la muerte, por ejemplo, de algún familiar o conocido cercano en un accidente de esos que llamamos «absurdos», o después de una enfermedad terminal, o después de un desastre natural, también una guerra, que pensamos decepcionados, y a veces incluso desesperados, si es correcto cifrar el sentido de la vida en lo que tanto nos ha preocupado personalmente. Sobreviene en circunstancias semejantes, ciertamente, una suerte de dura relativización de la fuente subjetiva del valor de la vida. Y así, de cara al contraste que produce el espectáculo de mi insignificancia cósmica, e incluso histórica, y la convicción de que debo aferrarme a la realización de proyectos que en última instancia son ante todo importantes para mí y para brindar estímulo a mi vida activa, puede ocurrir que tenga lugar una especie de parálisis nihilista: o bien todo me da más o menos lo mismo cuando contemplo que tanto esfuerzo individual por alcanzar algo en la vida puede terminar, y de hecho casi siempre termina, en nada —y entonces no veo la razón por la que yo deba empeñarme con persistencia en construir, crear, cambiar etc.—; o bien me digo que, puesto que todo termina, de todas maneras, de esa forma absurda, entonces no hay nada que merezca más la pena que perseguir exclusivamente mi propia, digamos, satisfacción. Por cierto que esta última perspectiva no es menos nihilista que la primera por estar aferrada a algo. Pero este es un asunto del que no puedo ocuparme aquí directamente.

Lo que deseo sugerir es que existe un punto de vista desde el cual este problema del sentido de la vida no se presenta de esta manera, es decir, no se presenta como la oscilación entre una perspectiva cósmica u objetiva que relativiza el valor de la vida individual y una afirmación igualmente nihilista de la propia vida, como si fuera en última instancia la única. Se trata de un punto de vista

---

<sup>8</sup> Considero aquí estos dos ejemplos sobre todo con el propósito de ilustrar mi punto de vista. Podría tomar cualquiera de los otros, o concentrarme en el del problema mente-cuerpo, que compendia mucho de lo que Nagel y yo queremos acentuar, pero tomo estos dos por estar relativamente familiarizado con ellos, y muy especialmente con el de la libertad. La discusión de los ejemplos será forzosamente comprimida. Lo que propongo abajo en el § 5 sobre la libertad reúne lo principal que he sostenido al respecto en *Persona, razón y sociedad. Ensayos de filosofía práctica y de la acción* (próximo a aparecer). En este trabajo también discuto, con un propósito algo diferente al actual, el «problema» del utilitarismo y el de la identidad personal.

desde el cual se relativiza, ciertamente, el valor de la propia vida individual, pero no porque esta resulte ser nada frente a la inmensidad que ofrece el gran panorama, o frente a la muerte, sino porque esta aparece como una más entre muchas y porque su valor depende esencialmente del modo como se establezca la interrelación humana. Esta es la perspectiva de la primera persona del plural. Desde la perspectiva de la primera persona del plural me veo como uno entre varios y como uno tan importante como cualquiera de los otros. Eso por una parte, pero, por la otra, la reflexión sobre mí mismo como situado entre varios me permite comprender que el valor de la vida no puede desprenderse de una de las principales fuentes de la normatividad, si no la principal, a saber, que estoy abocado a los otros como, en cierto sentido, los otros a mí. Si esto no fuera cierto, no sería tampoco cierto que sin la base institucional y social que permite ejercer los medios para lograr la realización de la vida individual, ningún individuo podría siquiera hacerse la pregunta por el sentido de su propia vida.

El problema del sentido de la vida, como situado en esa suerte de campo magnético que forman el polo de la visión subjetiva y el polo de la visión objetiva, no es en absoluto solucionable. Si aspiramos a una visión descentrada y objetiva debemos aniquilar, en cierto sentido, nuestra necesidad de ver las cosas desde nuestro punto de vista, y si reconocemos que no podemos prescindir de esta última necesidad, no podemos más que renunciar a aquella aspiración. Visto así, el problema del sentido de la vida depende, entonces, del fuerte presupuesto de que las visiones subjetiva y objetiva no limitan entre sí, sino que crean —vuelvo y digo— un campo magnético, de modo que, si no para solucionar ese problema, sí al menos para salir de él, o congelarlo provisionalmente, se ha de escoger o una visión o la otra. Ambas, según el presupuesto en mención, parecen excluirse mutuamente y conformar una alternativa según el esquema «todo o nada». Pero esta concepción del problema es, en realidad, «demasiado teórica» y no puede dar la clave de algo que merezca el nombre de «solución». Y esto es así, sencillamente, porque en esa forma de darse el problema también hay la exigencia presupuesta de que no podemos descansar en ninguno de los puntos de vista, prescindiendo del otro, dado que ambos tienen por igual sentido y se hallan de algún modo justificados. Tenemos, así, un problema con una estructura muy semejante al del escepticismo epistemológico moderno: si el conocimiento de las cosas depende del esquema representacional subjetivo (de otro modo no podría comprenderse que fuera *mi* conocimiento de las cosas), entonces no hay forma de ver cómo este conocimiento se refiera efectivamente a las cosas, pues para que esto fuera el caso, tendría que salir de mí mismo con el objeto de comparar, por así decir, mi representación de las cosas con ellas por fuera de esa representación. Pero esto es imposible. Se propone un juego teórico y filosófico destinado al fracaso desde su mismo planteo.

Una apreciación «menos teórica» del problema del sentido de la vida no solo es más prometedora, sino que me parece ser la única aceptable, si se quiere

reconocer que ese problema tiene alguna relevancia o significado. Por «menos teórico» entiendo: más pragmático, más ligado a fuentes falibles, temporales y limitadas de sentido. Si hay algo que pueda llamarse «solución» al problema del sentido de la vida, debe estar ello de algún modo presente en la forma de su planteamiento. Mi sugerencia es que esa situación filosófica se hace posible desde la perspectiva de la primera persona del plural.

Ante todo, la pregunta por el sentido de la vida supone ella misma una dimensión normativa que no puede ser siquiera comprendida por fuera de un ámbito social, o referido a las relaciones entre las personas. La base institucional que hace posible el florecimiento humano, hace a sí mismo posible plantearse esa pregunta con la esperanza de encontrar para ella una respuesta. Pero no porque la idea de hallar condiciones sociales e institucionales para el despliegue de mis facultades y de mis necesidades de florecimiento sirva para dar alguna suerte de tranquilidad respecto del sinsentido al que parece conducirnos el «gran panorama», sino porque esa idea está ligada a la fuente quizás más esencial de la normatividad: la vida en común, que no solo tiene un vector, por así decir, horizontal (el presente), sino también uno vertical (la responsabilidad con las generaciones futuras de la que hablara Hans Jonas, y la responsabilidad por el pasado, que tanto preocupa —y con razón— a teóricos del perdón y de la culpa).

Cuando preguntamos por el sentido de la vida, ¿qué es lo que importa? No que mi vida personal sea poca cosa ante la inmensidad del cosmos o ante la impotencia en que me sume la perspectiva de mi muerte; ni tampoco que esa vida personal sea en realidad la única cosa, justamente porque, de cara a mi propia muerte y a mi insignificancia cósmica, no merezca la pena sino el esfuerzo por mi conservación. Lo que importa cuando pregunto por el sentido de la vida (de mi vida) solo puede ser entendido cuando regreso al ámbito intersubjetivo y normativo en el cual se plantea la pregunta. Me esfuerzo por articular aquí una idea que es tan simple como impresionante y que se puede hallar bien formulada en filósofos tan disímiles como Arthur Schopenhauer y Kurt Baier: el sentido de la vida es en esencia moral. Para el uno porque nuestra vida no es nada digno de una consideración seria (metafísica) si no es comprendiéndola como parte o manifestación individual de una totalidad, por así decir, viviente; y para el otro porque la moral es fundamentalmente social.

Si quiero responder a la pregunta por el sentido de la vida, debo reconocer que esa indagación importa porque apunta a mi relación con los otros, con otros que comparten conmigo un destino. Si no, esa pregunta no solo no importa, sino que no puede ser respondida. ¿Por qué? Nuevamente: porque si en el esfuerzo por responder a ella no introducimos la perspectiva del nosotros se crea indefectiblemente el campo magnético entre la perspectiva de primera y la de tercera persona, entre la visión subjetiva y personal y la visión objetiva y despersonalizada. Exponerse a que el problema del sentido de la vida quede situado en ese campo magnético es condenarlo a que permanezca sin solución. Pero no porque no la tenga, sino

porque los términos mismos en que ha sido planteada la pregunta (*¿qué sentido puede tener mi propia vida a la luz del «gran panorama» desde el que aquella se revela como superflua? ¿Por qué he de dar tan absoluta importancia a mi vida si tengo acceso al «gran panorama»? ¿Y de qué me sirve esto si de todas maneras mi vida es para mí lo único?*), hacen del todo imposible su respuesta.

Que el problema del sentido de la vida solo pueda ser resuelto, o incluso pertinentemente planteado, si se supone la fuente más indispensable de la normatividad a la que accedemos cuando adoptamos el punto de vista de la primera persona del plural, no debe confundirse con una suerte de moralización del sentido de la vida. La perspectiva de la primera persona del plural me permite acceder a un fundamento muy básico, a una condición muy mínima del sentido; pero de ahí no se sigue que no pueda cifrar el sentido de mi vida persiguiendo propósitos que no tienen directamente un carácter moral. Piénsese al respecto, por ejemplo, en una persona que concentra sus esfuerzos vitales durante cuatro y hasta más años en un duro entrenamiento físico para romper en la Olimpiada una marca mundial en atletismo. Se trata, ciertamente, de un propósito que da sentido a la vida de esa persona y que, no obstante, tiene poco que ver directamente con la moral.

Nótese, además, que al plantear el problema del sentido de la vida (de mi vida) desde la perspectiva del nosotros, es decir, presuponiendo un destino común y algún tipo de pertenencia a una comunidad, los puntos de primera y de tercera persona no aparecen como conformando un campo magnético en el que ambos se repelen como si se tratara de dos polos opuestos y mutuamente excluyentes, sino que se presentan más bien como compartiendo un límite. Desde la perspectiva de la primera persona del plural la persecución de mis propios fines, que es, en principio, relevante ante todo para mí y especialmente accesible a mí, no puede ser ajena a la de los otros. Y no lo es en el sentido de que en esa persecución no puedo aspirar a la consecución de los fines que me interesan si no puedo interpretar la conducta de los otros como favorable a ella y si no logro adaptar mi conducta y mi acción a la de los otros, buscando una mínima coordinación con ellos. Cada uno de los otros tendrá también, a su vez, una manera peculiar de valorar la persecución de sus propios fines. Ahora bien, esa coordinación y esa comunicación entre los que conforman un «nosotros», no puede ser de ningún modo posible si esta pluralidad de yo es no comparte un mismo mundo objetivo, si el sonido —para decirlo de un modo condensado y algo figurado— de las palabras con las que queremos comunicarnos no se expande por el mismo medio físico que compartimos, si nuestra conducta no se expresa en el medio que debemos compartir para que sea significativa y si esta misma conducta no se puede materializar en movimientos corporales visibles, como visibles son los objetos físicos.

Por otra parte, se ha de poner también el acento en que, en relación con el asunto del sentido de la vida, la perspectiva de la primera persona del plural permite ver que lo que constituye ese sentido no puede estar exclusivamente

del lado del yo, sin que este tenga que saber al mismo tiempo que su comportamiento en busca de la realización de ese sentido ha de tener lugar en un medio físico y biológico y ha de tener que ver también con el funcionamiento del organismo viviente. Visto desde la perspectiva de la primera persona del plural, la búsqueda de la realización de lo que da sentido a mi vida no puede ser algo que solo se interprete subjetivamente, sino que también tiene que poder ser situado en un ámbito objetivo en el que una visión exterior de él sea posible. La diferencia entre la interpretación que le doy a lo que quiero y da sentido a mi vida, y la explicación que puedo brindar de eso no constituye un esquema en el que toque optar o por lo uno o por lo otro: o todo lo uno o todo lo otro, sino que forma más bien un continuo gradual en el que constantemente pasamos de lo uno a lo otro, y viceversa.

5. En relación con el problema de la libertad ocurre otro tanto. Si hay algo notorio en el problema metafísico de la libertad es la imposibilidad de dar una solución teórica de él que satisfaga al mismo tiempo al punto de vista que insiste en situar la libertad de acción y de la voluntad en la conciencia del agente, por un lado, y al punto de vista altamente objetivista que considera esta noción de agente como una flagrante negación del determinismo, por el otro. Pero no solo eso: si hay algo también muy característico del problema metafísico de la libertad es la frecuencia con la que se pierde de vista qué es lo que en él importa. Me parece que el último episodio en esta aventura teórica lo constituye toda la discusión en torno al artículo de Harry Frankfurt: «Posibilidades alternativas y responsabilidad moral» de 1969<sup>9</sup>. El grado de sofisticación en ese debate ha llegado a tocar la frontera del absurdo. Pero ese tampoco es un asunto que pueda o quiera considerar en este contexto.

Por mucho tiempo he estado fuertemente inclinado a considerar que la única posible solución al problema de la libertad y el determinismo es la compatibilista. Y eso me parece cierto aún en un importante sentido: en el sentido de que solo una postura compatibilista parece hacerle justicia a dos intuiciones imprescindibles, puestas aquí de forma algo esquemática: la del determinismo causal, basada en el modelo de explicación de los eventos que es más prometedor (el naturalista), y la de la necesidad de considerar a los agentes como dueños de sus acciones, independientemente de que estén en un mundo determinista. Pero no creo que esa solución compatibilista que, como puede verse fácilmente, es también coincidente con el punto de vista subjetivo y objetivo sobre la acción y la voluntad humanas, sea en realidad la solución al problema de la libertad que esperaría quien quiere dotar de sentido y relevancia a este concepto.

---

9 H. Frankfurt, «Alternate Possibilities and Moral Responsibility», en *The Journal of Philosophy*, Vol. 46, N<sup>o</sup> 23, 1969. Reproducido en, del mismo autor: *The Importance of What We Care About*. Cambridge, CUP 1988, pp. 1-10 (Hay traducción española de Verónica I. Weisenthal y Servanda M. de Hagen con el título, *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, 2006).

¿Qué es lo que importa en el problema de la libertad? Esta no es una pregunta que se pueda responder satisfactoriamente ni desde una perspectiva compatibilista, ni desde una perspectiva incompatibilista y – lo que es más importante para mi punto – no es una pregunta que se pueda abordar prometedoramente si no se asume un punto de vista intersubjetivo (y normativo) para su propio planteamiento.

Lo que importa en el problema de la libertad son, en mi opinión, principalmente dos cosas: la responsabilidad y el poder de obrar. Y el sentido de estos dos conceptos no puede ser plenamente capturado por fuera del ámbito intersubjetivo.

No creo que la responsabilidad sobre mi actuar pueda estar desligada de la conciencia que acompaña (o está en) mi actos, y esa conciencia es en un importantísimo sentido el resultado de la introyección de la exigencia de imputabilidad por parte de los otros. Es conveniente observar que aquí responsabilidad e imputabilidad no deben restringirse a la significación meramente moral, sino que deben ser tomadas en un sentido algo más amplio, que incluye la noción de autoría en general. Soy dueño o autor de mis actos porque me asumo como tal en conformidad con una exigencia social. Y eso ocurre aún en la soledad de mi habitación porque en relación con todas mis acciones (significativas) estoy proyectando continuamente esa conciencia en los otros (el «otro generalizado» de George H. Mead<sup>10</sup>; los «otros imaginados») y, por así decir, dialogando con ellos.

Pero en el tema de la libertad humana también importa la noción de poder obrar. El ser humano puede o no puede obrar en conformidad con condiciones institucionales y normativas que hacen posible (o no, o en algún grado) su despliegue. Me gustaría aquí servirme de dos ideas y de una metáfora (muy socorrida por mí).

La primera idea está muy bien articulada en un ensayo de Robert Brandom de 1979<sup>11</sup>. Con la intención de darle sentido a la noción de «libertad positiva», o de «libertad para», Brandom acuñó el concepto de «libertad expresiva». Con este concepto se refirió él a la capacidad de la que goza un hablante para producir novedades lingüísticas sobre la base de que domina una lengua, que es un sistema estructurado de reglas que no es propiedad exclusiva de ningún individuo. A mi me parece que esta noción puede hacerse extensiva a los principales sistemas normativos en los que se despliegan las facultades humanas. De entre ellos hay uno que ocupa un nivel muy privilegiado: la educación. La educación es aquel proceso de socialización por el cual los individuos adquieren las destrezas que les permiten moverse por un medio institucionalizado y normado; pero es también al mismo tiempo aquello que brinda al individuo la capacidad de moverse y desarro-

10 George H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967, pp. 152 ss. (Hay traducción española con el título: *Espiritu, persona y sociedad* de Florial Mazia, México, Paidós, 1990).

11 R. Brandom, «Freedom and Constraint by Norms», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, N° 3.

llarse de manera variada, rica y, en el mismo orden de ideas, libre. La educación aumenta la capacidad de obrar de los individuos, estos, su «libertad para».

La segunda idea, conceptualmente muy relacionada con la anterior, se halla muy bien formulada en el proyecto de Amartya Sen de concebir la libertad humana como desarrollo de capacidades<sup>12</sup>. Buscando también una forma de darle contenido positivo a la idea normativa de libertad, Sen piensa que la clave está en la creación y fomento de instituciones que faciliten el despliegue de las capacidades humanas. Este es un modelo teórico muy fructífero en el que a mi modo de ver queda muy bien trazado el puente entre el contenido eminentemente social del concepto de libertad humana y su articulación político-filosófica.

Por último, está la metáfora trillada: da una buena idea de la idea de libertad concebida desde la primera persona del plural la imagen de un pez que nada en el agua (*¿dónde si no?*). Un pez puede nadar si cuenta con condiciones orgánicas para hacerlo. Supongamos que esas condiciones, por mor de la brevedad, sean el buen estado de sus aletas y sus branquias. Pero un pez no puede nadar si no hay agua, es decir, si no hay un medio en el que sus capacidades de nadar puedan ser desarrolladas. Mucho de ese desarrollo depende de su permanente contacto con el agua. Si el agua de un estanque está envenenada un pez que allí se encuentre tendrá más posibilidades de morir que de nadar. Pero ese hecho no niega la verdad (conceptual y fáctica) de que un pez requiere agua para nadar. Asimismo, el medio institucional que hace posible el despliegue del poder de obrar de un ser humano puede estar «envenenado» (piénsese en el medio institucional en un país como Irak en la primera década del siglo XXI) y ese ser humano tendrá allí más posibilidades de perecer que de desplegarse. Ese hecho no niega la verdad (conceptual y fáctica) de que sin un medio institucional no es posible que un ser humano se despliegue. Casi estaría uno tentado aquí a suscribir la tesis de Kant: mejor cualquier Constitución que ninguna Constitución. Pero esta es una tesis polémica que ya no se sitúa en el puente entre la filosofía social y la filosofía política, sino que se halla claramente al otro lado.

Basado en los dos postulados que me parecen más esenciales en el asunto de la libertad, cuando es visto desde la perspectiva de la primera persona del plural, a saber: que lo que de ella importa son la noción de responsabilidad y la de poder obrar, he creído que se puede invertir una ecuación kantiana muy influyente. Para Kant, es necesaria la (presunta) realidad de la libertad como supuesto de la responsabilidad y de la imputabilidad. Creo que el asunto debe ser visto al revés: es la idea de responsabilidad la que está presupuesta en nuestra necesidad de tenernos por libres.

---

12 Cfr. A. Sen, «Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984», en *The Journal of Philosophy*, vol. 82, Nº 4 1985, pp. 169-221. Cfr., del mismo autor: *Desarrollo y libertad*, Esther Tabasco (trad.), Barcelona, Planeta, 2000.

Como se sabe, la concepción kantiana sobre la realidad de la libertad oscila entre dos polos imposibles de reconciliar: por una parte requiere de ella para dar una base a la imputabilidad y a la moral, pero por otra parte Kant admite que ella sea postulada y supuesta dado el carácter imprescindible e inescapable de la responsabilidad. Según la primera posición, la libertad es un presupuesto necesario de la responsabilidad (y por eso tiene que ser «real»). Según la segunda posición, la responsabilidad (que tiene que ser exigida socialmente) es presupuesto de la libertad. Creo que la única forma correcta de acabar con este dilema consiste en optar por la segunda posición. Y esto significa sacar el tema de la libertad del discurso sobre la realidad física y del estándar naturalista de la afirmación de realidad, pero no para recluirlo en el ámbito meramente subjetivo de mi conciencia de ser agente, sino para llevarlo al campo conceptual que le es más apropiado: el de la filosofía social. La pregunta con sentido no es, entonces: ¿Somos efectivamente libres? Sino esta otra: ¿Por qué hemos de tenernos por libres? Y a esa pregunta sí se le puede dar una respuesta también con sentido que, en mi opinión, debe ir más o menos en la siguiente dirección: porque socialmente se nos exige responsabilidad, porque socialmente somos formados como personas a las que se les puede y ha de exigir esa responsabilidad y porque las personas cuentan con condiciones sociales e institucionales para desarrollar su poder de obrar. Si Kant sostuvo que la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad y la moralidad, a su vez, es la *ratio cognoscendi* de la libertad, no se debe pensar que la inversión que propongo de la ecuación kantiana debe arrojar por resultado que la moralidad ha de ser la *ratio essendi* de la libertad. Cuando sostengo que la adscripción de libertad supone la responsabilidad no es porque quiera darle un *status* metafísico-ontológico a esta última sino porque, justamente, creo que el tema de la libertad no es principalmente un tema metafísico. La inversión que propongo de la ecuación kantiana sugiere también, entonces, la desaparición de la preocupación ontológica y cosmológica de la libertad.

La perspectiva de la primera persona del plural nos permite tener un acceso al problema de la libertad en el que lo que importa de él es la significación normativa comprendida en las nociones de responsabilidad y poder para actuar. De aquí se desprende, como resultado inevitable, que la libertad es limitada, esto es, condicionada. La idea de libertad incondicionada (muy ligada al concepto de causa agencial, a su vez afincada a una perspectiva subjetiva, en el sentido subrayado por Nagel) es un mito. Y de entre las condiciones de la libertad yo subrayo la social. Pero no será la única. También hay, por extraño que parezca, condiciones naturales de la libertad. Del impedido físico, por ejemplo, no se puede esperar ni exigir un despliegue de su capacidad de obrar según el estándar del ser humano que cuenta con todas sus dotes naturales. Al impedido mental no le exigimos responsabilidad y no esperamos de él la misma capacidad de obrar que exigimos de la persona normal. Esto equivale a decir que no adscribimos a él libertad, si es que esta noción ha de tener algún sentido. Este carácter

condicionado de la libertad demuestra cuán insuficiente resulta una visión de este problema que se limita a destacar el campo magnético que conforman la perspectiva de primera persona, o subjetiva, y la perspectiva de tercera persona, u objetiva, de la acción y la voluntad humanas. En lugar de un campo magnético creado por dos polos mutuamente repelentes lo que tenemos es más bien una suerte de tejido en el que se enredan hebras punteadas de un lado y del otro. Si la libertad ha de entenderse como condicionada, si la acción a la que se le adscribe libertad requiere de un medio institucional para desplegarse y si las personas que cuentan con la capacidad de ese despliegue han de compartir forzosamente un mundo objetivo, entonces puede decirse que desde la perspectiva de la primera persona del plural el punto de vista de la primera y el de la tercera persona no se repelen, sino que limitan entre sí. Pero, además, si la libertad no puede ser adscrita a un ser con independencia de sus condiciones institucionales y naturales, entonces es evidente que la adscripción de la libertad no es una cuestión que se pueda resolver en términos de «todo o nada», de «ser siempre libre» o de «no ser nunca libre» («de» y «para»). Suponiendo que las aletas y las branquias estén en orden, una mejor regulación institucional de la vida social orientada por la idea de desarrollo de las capacidades y poderes de obrar de las personas, hará posible una mayor libertad («de» y «para»).

6. He insistido en los §§ 4 y 5 en que el punto de vista de la primera persona del plural constituye una clave para brindar pertinencia en filosofía e indicar qué es lo que importa en los problemas del sentido de la vida y de la libertad. También he pretendido mostrar que, en relación con estos dos problemas, la perspectiva de la primera persona del plural hace ver que el punto de vista de la primera persona y el de la tercera persona no conforman un campo magnético, como si se tratara de polos que se repelen, sino que sobre la base de un «nosotros» la visión subjetiva y la visión objetiva limitan entre sí y ambas conforman una diferencia gradual y no radical, o no adecuada a una estructura disyuntiva: o bien lo uno, o bien lo otro. En este último párrafo quiero ofrecer las piezas de un argumento más general y más básico acerca del punto de vista de la primera persona del plural con el objeto de mostrar por qué ha de ser considerado como un punto de vista irrenunciable en la filosofía. Los §§ 4 y 5 deben ser vistos como parte de la carne que ayudaría a llenar el esqueleto que presento en este acápite.

Desde la perspectiva del nosotros me considero a mí mismo como uno más entre varios. Esta no es una consideración simplemente accesoria de mí, que se añade a la idea que corrientemente tengo de mí (como una persona con intereses, deseos, también creencias, sueños, ideales, etc.) así como se le pondría a alguien un vestido de un color y mañana otro de otro color, sino que es una consideración de mi mismo que resulta ser esencial, constitutiva, a la conciencia que tengo de mí.

Esta perspectiva del nosotros, no es ni una visión meramente subjetiva, ni una objetiva, pero tiene, por así decirlo, de las dos y está en el límite de las dos, confor-

ma un campo entrecruzado (y no magnético) de lo objetivo y de lo subjetivo, de la tercera y de la primera persona. Cuando me relaciono (me comunico) con otro (segunda persona) forzosamente debo compartir un mundo objetivo para que pueda tener lugar ese proceso de relación y/o comunicación (simplemente debe haber medios físicos como la voz, el cuerpo etc., para que tenga lugar la comunicación y la relación), debe haber un mínimo de referencia compartida (un mínimo de identidad numérica en aquello de lo que hablamos). Supongo, además, que el otro puede adoptar en cualquier momento una visión externa (como la del médico cuando le relato mi dolor) respecto de mí, como también una «involucrada» (que provoca en él o ella una «actitud personal reactiva», para servirme de la famosa expresión de Peter F. Strawson)<sup>13</sup>. Y, lo más importante: debo suponer que podemos referirnos a varias cosas en primera persona del plural. Este es un supuesto de toda comunicación e interrelación. Sin el sentimiento compartido de que somos parte de algo (como mínimo, una comunidad lingüística), no es posible ninguna interrelación ni comunicación. Comunicarse no es posible si previamente no hay algo en común, si los participantes en el proceso de interrelación y comunicación no pueden decir algo en primera persona del plural. Igualmente, solo tiene sentido hablar de ciertas cosas si lo hacemos en términos de «nosotros» o si lo hacemos desde la primera persona del plural.

Para cualquiera es evidente que la comunicación ha de pasar por un mundo material y objetivo (compartido) y referirse de algún modo a él. Si emisor y receptor no tienen cuerpo, aparato emisor y aparato receptivo, y no comparten un medio a través del cual circule la emisión, no hay comunicación. Nuestros cuerpos no juegan aquí un papel incidental, ni tampoco el deseo ni las inclinaciones naturales. Pero la comunicación, entendida como producción y recepción de sentido, no es en estricto sentido un asunto material. Hablante y oyente no se consideran en un proceso comunicativo como objetos, sino como personas, como agentes productores e intérpretes de sentido. Esta es la clave de la ya mencionada «actitud personal reactiva», que es constitutiva a los procesos de comunicación humanos. En una palabra: cuando busco comunicarme con otro, lo considero como otro yo. Mi opinión es que no puedo considerar al otro (tú) como otro yo si no hay un nosotros entre los dos, o si no podemos compartir en algún sentido el punto de vista de la primera persona del plural. En un sentido muy especial, el relacionado con la comunicación y las formas más indispensables de la interrelación humana, el «nosotros» es la base del «yo» y del «tú».

13 Cfr. P. F. Strawson, «Freedom and Resentment», en *Freedom and Resentment and Other Essays*. London/New York: Methuen 1974, pp. 1-25 (Hay traducción española de Laura Lecuona con el título «Libertad y resentimiento», en *Cuadernos de Crítica*, México, UNAM 1992). Strawson utiliza más bien la expresión «actitud moral reactiva». Para los propósitos de mi argumentación es mucho mejor decir «personal». Cosa que, por lo demás, no hace mayor violencia a su postura.