



# ACERCA DEL VALOR DEL CARÁCTER SOCIAL DEL SER HUMANO

## UNA ARGUMENTACIÓN DESDE LA EVIDENCIA Y LA INCONSISTENCIA PRAGMÁTICA

---

*Pedro Rivas*

### I. INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas centrales del pensamiento en la Filosofía del Derecho es el de encontrar alguna instancia de objetividad eticojurídica. La disyuntiva sobre este punto empieza a concretarse cada vez más entre la postura que sostiene la posibilidad de descubrir el contenido de *bienes* calificables verdaderamente de humanos; y la postura que considera que la única objetividad posible de los principios eticojurídicos es construida o elaborada mediante *procedimientos* racionales.

En este trabajo se considera el estatuto que posee en esta discusión el carácter social del hombre, su índole de sujeto que coexiste, que está en relación con otros de su especie<sup>1</sup>. Y de este factor, como veremos, no parece que pueda separarse, ni siquiera conceptualmente, su calidad de transformador del ámbito en que está, es decir, su existencia en una cultura. Por último aunque no se trate de un sinónimo de los términos usados (social, coexis-

1. El diccionario de la Real Academia de la Lengua no admite términos como "socialidad" o "relacionalidad", cuyos equivalentes pueden encontrarse en el inglés o el italiano.

tencia, relación, cultura), todo este plexo ya descrito nos conduce a referirnos también a la noción de comunidad. Lo social, en efecto, supone la presencia de algo en común. La finalidad de estas consideraciones es mostrar que nos encontramos ante algo cuyo carácter de bien humano no es posible negar, y, por tanto, que existe al menos un bien sustantivo calificable de humano. Para ello vamos a seguir el mismo itinerario que sigue Finnis en lo que se refiere a los bienes básicos.

Finnis sostiene la existencia de una serie de bienes que no poseen carácter moral, pero que son la base desde la que es posible un discurso sobre las razones de la conducta del ser humano. Se trata de la consideración de los valores básicos de la existencia humana que son el sustrato de todos los juicios morales. Son los que entran en cualquier consideración de las buenas razones para la acción y en cualquier descripción completa de la conducta humana<sup>2</sup>. Finnis llama *valor* a una forma general de bien que puede ser participada o realizada de muchos modos indefinidos en muchas ocasiones indefinidas<sup>3</sup>. Afirmar, por ejemplo, que el conocimiento es un valor significa decir que la referencia al propósito del conocimiento hace inteligible cualquier instancia particular de la actividad humana y de los compromisos envueltos en tal propósito<sup>4</sup>.

El carácter valioso de estos bienes básicos, a juicio de Finnis, resulta obvio, evidente de suyo e incluso incuestionable<sup>5</sup>. Que un valor básico es evidente de suyo significa que no puede ser demostrado, pero que tampoco necesita demostración. Lógicamente esto no es lo mismo que afirmar que sea innato o evidente para todos<sup>6</sup>. Significa, más bien, que el principio de que tales valores son

2. Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 59.

3. Cfr. *Ibid.*, p. 61.

4. Cfr. *Ibid.*, p. 62.

5. Cfr. *Ibid.*, p. 59.

6. Cfr. *Ibid.*, p. 65.

*dignos de ser perseguidos* es un principio inderivable, de modo que ni su intelegibilidad ni su fuerza descansan en otro principio<sup>7</sup>. Por eso no se deducen o infieren a partir de hechos. La universalidad de un deseo o tendencia no es base suficiente para inferir que el objeto de deseo es realmente deseable, objetivamente bueno. No se basa en que tal inclinación o deseo sea parte de una estructura profunda de la mente humana de la cual no se pueda erradicar, ni en el hecho de que sea común a todos los animales o peculiar del ser humano<sup>8</sup>.

¿Dónde reside, entonces, el fundamento de la incuestionabilidad aludida? Finnis trata de mostrar tal carácter de evidente en el caso de uno de esos bienes básicos, concretamente el conocimiento. El deseo, inclinación, necesidad, o interés en el conocimiento se hace presente como explicación suficiente de la finalidad de la propia actividad, proyecto o compromiso, y sólo a través de la reflexión<sup>9</sup>. Pero reflexión no sólo sobre el propio conocimiento sino también sobre las palabras y actos de los demás. El intento de dotar de sentido los compromisos, proyectos y acciones de alguien, podemos decir que actúa sobre la base de que el conocimiento es un bien merecedor de una dedicación tal que configura la propia vida. El bien "conocimiento" entendido como fin, no es externo a los medios a través de los cuales se lo persigue o se intenta lograrlo, sino que es un bien en el que se participa a través de o mediante aquellos compromisos, proyectos y acciones que pueden explicarse por referencia a esa forma básica de bien<sup>10</sup>. A mi juicio, lo que trata de explicar Finnis es que alcanzar el significado de las acciones humanas hace necesario dar por supuesto que el conocimiento es algo deseable, perseguible. De alguna manera, la bondad del conocimiento estaría inscrita en toda la conducta humana como un presupuesto inmanente a ella. Con esto, no se demuestra que es

7. Cfr. *Ibid.*, p. 69.

8. Cfr. *Ibid.*, p. 66.

9. Cfr. *Ibid.*, pp. 60-1.

10. Cfr. *Ibid.*, p. 64.

un bien básico, porque como ya se dijo, eso es indemostrable. Pero se intenta hacer caer en la cuenta de la evidencia del valor "conocimiento".

Por último, en el caso del conocimiento cabe también mostrar que cualquier argumento construido para refutar lo que venimos diciendo se destruye a sí mismo. Esto tampoco supone mostrar que el valor básico del conocimiento es evidente de suyo, pero al menos muestra que los argumentos contrarios a tal evidencia son inválidos. Brevemente, puede explicarse tal invalidez si se advierte que afirmar que "el conocimiento de la verdad no es un bien" supone un acto cuya existencia produce la refutación de su contenido. Finnis denomina a esto *inconsistencia performativa*, es decir, inconsistencia entre la proposición y los hechos que ocurren en y por la afirmación de dicha proposición. Por eso, una proposición de este tipo no puede ser coherentemente afirmada ya que la acción de afirmar contradice el contenido de tal proposición. En efecto, quien hace una afirmación, como una contribución seria a una discusión racional, está tan comprometido implícitamente con su proposición, que él cree que su afirmación es digna de ser hecha en cuanto verdadera. Y, en definitiva, está creyendo que la verdad es un bien digno de ser perseguido o conocido. La incoherencia que se detecta aquí no equivale a calificar este tipo de proposiciones que se autorrefutan operativamente como lógicamente incoherentes, es decir, como vacías, sin significado o semánticamente paradójicas. En cambio, para Finnis, con el resto de los bienes básicos esta reducción al absurdo no sería posible <sup>11</sup>.

A partir de estas consideraciones, vamos a tratar de recorrer un proceso similar con lo relativo al valor del carácter social del ser humano. En primer lugar, hay que mostrar la inevitable presencia de este bien en la conducta humana. A continuación, procede comprobar cómo, en contra de lo que sostiene Finnis, es posible repetir

11. Cfr. *Ibid.*, p. 73 y ss. Acerca de esta forma de argumentar puede verse más detenidamente mi artículo "Argumentación pragmática y fundamentación de la democracia" en *Revista Chilena de Derecho* (en prensa).

la misma reducción al absurdo que se producía en el caso del conocimiento humano.

## II. ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA Y CARÁCTER SOCIAL

La consideración de la naturaleza social del ser humano, de su carácter social, de su existir en relación, de su tendencia radical a la comunidad, supone un esfuerzo que necesitaría la mención de toda teoría política, social o antropológica que se haya formulado a favor o en contra. Referirse a las posturas clásicas y modernas sobre el particular supone traer a colación la mayor parte de lo que la historia del pensamiento ha respondido a la pregunta por el hombre. Sin embargo, puede resultar clarificador y provechoso seguir otro camino y comprobar lo que otras ciencias, de las denominadas sociales, han aportado en nuestro siglo a esta cuestión. Se trata fundamentalmente de las llamadas antropologías positivas y de ciencias afines a éstas<sup>12</sup>.

En primer lugar, es posible acudir a la antropología biológica. Se ha convertido en un lugar común la mención de Arnold Gehlen a este respecto. A partir de los estudios biológicos, ya clásicos, de Adolf Portmann<sup>13</sup> y de investigaciones antropológicas de Helmuth Plessner<sup>14</sup>, Gehlen explica cómo el ser humano debe entenderse, desde un punto de vista morfológico, como un ser de carencias. En efecto, el hombre se caracteriza por su primitivismo biológico, es decir, por su inadaptación e inespecialización. Carece de protección corporal frente a la intemperie, para la huida o el ataque; exige una

12. Para la cuestión del estatuto científico de las antropologías positivas y de la antropología filosófica, y las distinciones entre ellas, puede verse J. CHOZA, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Tafalla, Cenlit, 1985, pp. 71 y ss.

13. Cfr. A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Hamburgo, Rowohlt, 1956.

14. Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* en *Gesammelte Schriften* v. IV, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

protección incomparablemente larga en los primeros años de vida y no posee verdaderos instintos. Dicho de otra forma, en condiciones originales y primitivas, estaría extinguido hace mucho tiempo<sup>15</sup>. Este primitivismo orgánico y esta carencia de medios explican la incapacidad del ser humano para vivir en un ámbito verdaderamente natural y original. Debe, por tanto, superar estas deficiencias mediante la transformación, con su actividad, de lo que le rodea en algo que le sirva para vivir. Y en el desarrollo de las actividades más simples para su subsistencia exige ya la colaboración, el acuerdo. Y, precisamente, ese transformar la naturaleza en algo válido para vivir no es otra cosa que lo que llamamos *cultura*: no hay posibilidad de existencia humana en una naturaleza no cambiada, no "cultivada"<sup>16</sup>.

Cambiando de perspectiva, a partir del enfoque propio de la antropología sociocultural, Geertz ha llegado a una conclusión similar. Mientras los esquemas de conducta del resto de los animales les son dados con su estructura física (es decir, lo genético modula sus acciones dentro de márgenes muy estrechos), en el caso del ser humano las facultades de respuesta son enormemente generales como consecuencia de la mayor plasticidad y mínima regulación de sus instintos. Y esto es así hasta el extremo de que si no estuviera dirigida por estructuras culturales, la conducta humana sería ingobernable, carente de finalidad, amorfa. Lo cultural, por tanto, no es un añadido a la existencia humana sino su condición esencial<sup>17</sup>. En este caso, lo que aparece como inviable para una supuesta condición precultural o acultural no es la supervivencia del ser humano sino su desarrollo psicológico.

15. Cfr. A. GEHLEN, *Der Mensch* (7ª ed.), Frankfurt, Athenoum, 1962. Empleo la traducción castellana, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, de Fernando-Carlos Vevia Romero, Salamanca, Sígueme, 1980, p. 39.

16. Cfr. *Ibid.*, p. 42.

17. Cfr. C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973. Empleo la traducción castellana, *La interpretación de las culturas*, de Alberto L. Bixio, México, Gedisa, 1987, p. 52.

En esta línea, también desde la sociología del conocimiento se ha insistido en que esos factores sociales y culturales no pueden considerarse un producto de la constitución biológica del ser humano, aunque surjan por las carencias de ésta. Berger y Luckmann señalan que dicha constitución proporcionaría únicamente los límites exteriores de la actividad productiva humana. Pero desde el aislamiento, es imposible no sólo el desarrollo biológico sino también que el ser humano genere un ámbito con producciones socioculturales<sup>18</sup>. Por tanto, el ambiente que el ser humano construye para su desarrollo no puede ser resultado de las acciones de un hombre aislado.

Los estudios de antropología cultural aportan también otros resultados a propósito de la consideración del lenguaje humano. Ya no se trata de investigaciones sobre el desarrollo biológico o psicológico en general del ser humano, sino de los datos que proporciona el acercamiento al modo específicamente humano de lenguaje. Por ejemplo, la explicación de Kroeber señala cómo, a pesar del "innatismo de la palabra", todo lenguaje humano es adquirido. El medio ambiente de las lenguas es social, y no geográfico o climático. El lenguaje humano no es totalmente "orgánico" como ocurre con el resto de los animales<sup>19</sup>. Los factores de adquisición, aprendizaje y transmisión social se hacen inevitables para explicar el lenguaje humano. Los estudios de Bateson en los que se comparan el lenguaje humano y el lenguaje animal conducen a la misma conclusión. En la comunicación humana los mensajes no están determinados por las cualidades físicas de los signos ni se limitan a expresar estados interiores, como ocurre con los

18. Cfr. P. L. BERGER & T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday & Company, 1967. Empleo la traducción castellana, *La construcción social de la realidad*, de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 71-4.

19. Cfr. A. L. KROEBER, *Antropología general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 121 y ss.

animales<sup>20</sup>. Por tanto, hay que ir más allá de lo biológico para explicarlo, y comprenderlo como producción sociocultural.

Con lo dicho hasta aquí, queda claro que, desde una perspectiva empírica, no es posible alcanzar el sentido de la conducta humana al margen de la presencia (en dicha conducta) del carácter social (de la índole coexistencial, del ser en relación y en comunidad) como un bien.

### III. LA INCONSISTENCIA DE LA TESIS CONTRARIA

Para comprobar cómo se repite la misma inconsistencia performativa<sup>21</sup> que aparecía en el caso del conocimiento expuesto por Finnis, resulta provechoso acudir ahora al pensamiento de Wittgenstein, concretamente a las llamadas *Investigaciones Filosóficas*.

No resulta sencillo exponer aquellos elementos del pensamiento de Wittgenstein que vienen al caso a nuestro propósito sin entrar en la multitud de interpretaciones que cada renglón de su obra ha producido. Hacer mención de las disputas sobre la correcta comprensión de los escritos del pensador vienés exigiría además entrar en cuestiones aún más alejadas de nuestro fin: deberíamos tratar del sentido que tiene la filosofía para Wittgenstein, de las razones que le llevan a escribir como lo hace y, en definitiva, de su propia personalidad, que es especialmente inseparable de su pensamiento. Sin embargo, parece posible avanzar por los lugares más comunes evitando las polémicas que no afectan a la temática de estas líneas.

En primer lugar, hay que entender lo que significa para Wittgenstein seguir una regla. Desde aquí pasaremos al argumento contra el lenguaje privado que, entre otras cosas, ejemplifica lo que es seguir una regla. Ambos lugares (seguir una regla, argumento

20. Cfr. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, Scranton, Pennsylvania, Chandler, 1972.

21. Sobre este concepto véase la nota 10.





contra el lenguaje privado) nos posibilitarán alcanzar las conclusiones relevantes para nuestro propósito.

En el párrafo 201 de las *Investigaciones Filosóficas*, afirma Wittgenstein:

"Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla"<sup>22</sup>.

Antes, en el párrafo 198, había expuesto el problema en cuestión:

"«¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.» – No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado"<sup>23</sup>.

Precisamente, es el planteamiento de esta paradoja lo que le lleva a poder caracterizar qué significa seguir una regla. Un poco más adelante, en el mismo párrafo 198, afirma:

"(...) Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? –Bueno, quizás ésta: he

22. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (German-English parallel text), ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, I, §201. Se emplea la traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Crítica, 1988. A partir de ahora se citará *PI*, seguido de la parte y el párrafo correspondiente. Para una correcta y sucinta comprensión de los aspectos de las *Investigaciones Filosóficas*, relevantes para nuestro tema puede verse I. SÁNCHEZ CÁMARA, *Derecho y Lenguaje. La Filosofía de Wittgenstein y la Teoría Jurídica de Hart*, Coruña, Universidade da Coruña, Servicio de Publicaciones, 1996.

23. *PI*, I, §198.

sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

(...) (A)lguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre"<sup>24</sup>.

Como es evidente, entonces:

"No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla"<sup>25</sup>.

Que seguir una regla es un uso o costumbre viene a detener el problema. Volvamos, a continuación, al parágrafo 201:

"Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir una regla» y en lo que llamamos «contravenirla»"<sup>26</sup>.

Se detiene así la cadena de interpretaciones y con ello se evita también el relativismo que formulaba la paradoja. Es en la vida práctica donde se manifiesta que se está siguiendo una regla y en qué consiste tal cosa. De ahí, que el siguiente parágrafo, el 202, afirme:

"Por tanto 'seguir la regla' es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla"<sup>27</sup>.

24. *Ibidem*.

25. *PI*, I, §199

26. *PI*, I, §201.

27. *PI*, I, §202.



Llegados a este punto se ha planteado la relación de este último párrafo con el argumento sobre el lenguaje privado, que empezaría en el párrafo 243. Si el 202 explica dicho argumento o si no hace falta para comprenderlo, es algo que no afecta a nuestro propósito<sup>28</sup>. En cualquier caso, parece claro que tal argumento facilita comprender lo que se ha expuesto acerca de "seguir una regla".

El propio Wittgenstein ejemplifica lo que afirma sobre "seguir una regla" recurriendo al lenguaje, cuando afirma que "el modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño"<sup>29</sup>. Porque si seguir una regla es una práctica, sólo en las formas de actuación concretas damos con una posibilidad de entender y de explicar a alguien (con ejemplos y ejercicios<sup>30</sup>) cómo se sigue una regla concreta.

Al hablar de un lenguaje privado se está refiriendo a un lenguaje inenseñable, que no se puede compartir ni tener en común, que hace referencia a algo que únicamente puede ser conocido por el que lo habla<sup>31</sup>. De ahí, que "otro no puede entender este lenguaje"<sup>32</sup>. Para ello, se va a referir a las sensaciones, experiencias internas, pensamientos: es decir, a aquellos términos que todos asociamos con nuestro interior, a "lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas"<sup>33</sup>, "vivencias internas"<sup>34</sup>. Con la expresión "lenguaje privado" no se

28. La discusión sobre este aspecto se inicia con el libro de S. KRIPKE, *Wittgenstein on Rules and Private Language. An Elementary Exposition*, Oxford, Basil Blackwell, 1982. Hay traducción castellana con el título *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*, de Alejandro Tomasini Bassols, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

29. *PI*, I, §206.

30. Cfr. *PI*, I, §208.

31. Cfr. HANS-JOHANN GLOCK, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 309.

32. *PI*, I, §243.

33. *Ibidem*.

34. *PI*, I, §256.

hace referencia a un código personal o a una cuestión de hecho como un lenguaje usado en soliloquio o por una sola persona<sup>35</sup>. Pone algunos ejemplos como cuando se dice que "sólo yo mismo puedo saber que siento un dolor"<sup>36</sup>, o también "otro no puede sin embargo tener este dolor"<sup>37</sup>. Entonces, parece imaginable que si yo poseo una sensación "*asocio* simplemente nombres con las sensaciones y empleo esos nombres en una descripción"<sup>38</sup>. Wittgenstein explica más detalladamente esta posibilidad:

"Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la *asocio* con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. (...) Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación –como si la señalase internamente. –¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. –Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación"<sup>39</sup>.

De esta forma, el "lingüista privado" habría conseguido dotar de sentido una sensación con independencia del lenguaje público, dentro de un lenguaje con reglas que sólo él entiende. Pero, a continuación, en el mismo parágrafo, el propio Wittgenstein se encarga de demostrar la imposibilidad de todo esto:

"«Me la imprimo», no obstante, sólo puede decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de 'correcto'"<sup>40</sup>.

35. Cfr. HANS-JOHANN GLOCK, *op. cit.*, pp. 309-10.

36. *PI*, I, §251.

37. *PI*, I, §253.

38. *PI*, I, §256.

39. *PI*, I, §258.

40. *Ibidem*.

Si se habla de corrección, se necesita un modelo de corrección, un estándar de lo correcto, un criterio independiente, que es exactamente lo que el "lingüista privado" rechaza. En el caso de existir tal criterio sería accesible a otros con lo que el lenguaje en cuestión dejaría de ser "privado". Un modelo de corrección debe ser susceptible de comprobación y esto es imposible por hipótesis con un modelo privado<sup>41</sup>. Evidentemente, sin lo correcto y lo incorrecto, un lenguaje no tiene ningún sentido. Porque, en definitiva, es algo compuesto de signos cuyo empleo se hace conforme a reglas, y éstas exigen las nociones de "correcto" e "incorrecto". Tenemos, en último término, algo ininteligible también para el supuesto "lingüista privado".

Wittgenstein continúa mostrando lo mismo cuando afirma:

"¿Qué razón tenemos para llamar a «S» el signo de una *sensación*? Pues «sensación» es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan. –Y tampoco serviría de nada decir: no tiene por qué ser una *sensación*; cuando él escribe «S», tiene *algo* –es todo lo que podemos decir. Pero «tener» y «algo» pertenecen también al lenguaje común. –Se llega así filosofando al resultado de que aún se quisiera proferir sólo un sonido inarticulado. –Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir"<sup>42</sup>.

Y todavía prosigue el razonamiento cuando plantea la opción de recordar una sensación a través de otro recuerdo, de una imagen anterior, con lo que habríamos logrado mantenernos en el ámbito "privado":

"«Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?» –No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo

41. Cfr. HANS-JOHANN GLOCK, *op. cit.*, p. 312.

42. *PI*, I, §261.

*correcto*. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera *comprobarse* ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito)"<sup>43</sup>.

Se necesitan criterios de identidad para los siguientes usos de esa sensación, o sea, para especificar de qué se trata, para distinguirlo. Si se emplea el primer recuerdo para comprobar el segundo recuerdo (y, por tanto, encontrar así un criterio de identidad "privado"), dicha comprobación se lleva a cabo conforme a algo independiente a ambos recuerdos, con lo que hemos salido de nuevo a un modelo de corrección no privado.

Volviendo ahora a tratar lo que significa "seguir una regla", es posible profundizar más en lo ya dicho. Resulta más clara la afirmación wittgensteniana, anteriormente citada, de que "hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla»"<sup>44</sup>. Como explica Winch, se da una inseparabilidad lógica entre las nociones "seguir una regla" y "cometer un error". Porque si se puede decir de alguien que está siguiendo una regla, entonces es posible preguntar si está haciendo las cosas correctamente o no. De no ser así, no tendría sentido describir su conducta a partir de la noción "seguir una regla", puesto que todo lo que hiciera sería tan bueno como cualquier otra cosa<sup>45</sup>. Insiste Winch en que la noción de error supone contravenir lo establecido como correcto, y esto pide necesariamente el poder ser reconocido. Si no hay capacidad de

43. *PI*, I, §265.

44. *PI*, I, §201.

45. Cfr. P. WINCH, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 32. Hay traducción castellana, con el título *Ciencia social y Filosofía*, de María Rosa Viganó de Bonacalza, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

reconocimiento no hay tampoco control externo sobre lo que uno haga, y, por tanto, no hay nada establecido<sup>46</sup>.

Si la noción de lo correcto nos lleva a un control externo, esto nos remite a los modelos o criterios independientes que, como hemos visto, se hacen necesarios para que un lenguaje tenga sentido; y, por tanto, demuestran la imposibilidad de un lenguaje privado.

Hablar un lenguaje es seguir una regla y, por ello, se compone de actos necesariamente no privados, sino sociales, públicos. Debe ser posible para alguien más descubrir la regla que uno sigue o entender el lenguaje que otro habla.

La existencia de un lenguaje significa que hay algo enseñable, comunicable; es más, como hemos visto, un lenguaje es algo que se comparte, que se tiene en común. En la medida en que hablar un lenguaje es seguir una regla, hablar un lenguaje es un uso, una práctica, algo social en este aspecto. Obsérvese que utilizar un lenguaje no requiere solamente otra "presencia", sino de alguien con quien se tiene algo en común, algo compartido; alguien con acceso a esa práctica. Hablar un lenguaje exige "otro que comprende" (o que puede comprender, si se prefiere). Desde su principio, el empleo de un lenguaje pone de manifiesto la imposibilidad de todo solipsismo radical, incluso de un pensamiento "privado". Wittgenstein afirma que "el lenguaje mismo es vehículo del pensamiento"<sup>47</sup>. Como explica Jorge V. Arregui esto no debe entenderse en un sentido espacial. Significa que el lenguaje no expresa ni determina desde el exterior el pensamiento. La intrínseca inteligibilidad del lenguaje manifiesta la conexión no contingente entre pensamiento y lenguaje. El pensamiento no es una actividad pri-

46. *Ibidem*.

47. *PI*, I, §329

vada paralela al lenguaje, ni el lenguaje es la traducción pública del pensamiento privado<sup>48</sup>.

Todo esto nos conduce a comprender la imposibilidad de afirmaciones como "el carácter social no es un bien humano" o "la comprensión común de contenidos entre los hombres no es un bien humano" o "la coexistencialidad, el existir en relación no es un bien humano". Estas proposiciones contienen una inconsistencia de carácter performativo. La proferencia de estas oraciones exige precisamente el carácter social, la común comprensión de lo que se afirma. Cuando se dice que *exige*, significa que el soporte, la condición de posibilidad que dota de sentido a esas oraciones es precisamente la no privacidad del lenguaje. Porque es imposible un lenguaje privado, toda proposición se presenta como pública *a radice*, y, por tanto, todo eso que podemos denominar "carácter social", "comprensión común", "presencia que comparte", "coexistencia", "existir en relación" se nos aparecen como elementos necesarios para poder proferir dicha proposición.

En la propia acción de decir algo se hace presente la índole social hasta el punto de que toda proposición que pretenda ser algo más que un ruido, o dicho de otra forma, toda frase dicha en serio, es *ea ipsa* social: o es social o no es de ninguna forma<sup>49</sup>. De ahí, que la proferencia contenga la bondad o el carácter de valioso de lo social: en el caso de las proposiciones antes mencionadas, la acción de decir contradice el contenido de lo que se dice.

Lo que se ha expuesto permite, en primer lugar, señalar la validez del tipo de razonamiento que emplea Finnis y las conclusiones a las que llega. En definitiva, resulta posible hablar de

48. A este respecto, puede verse más ampliamente J. VICENTE ARREGUI-J. CHOZA, *Filosofía del hombre. Una Antropología de la intimidad* (2ª ed.), Madrid, Rialp, 1992, pp. 274-7.

49. Aristóteles no daría otra opción a los autores de las afirmaciones mencionadas que la de convertirse en plantas (*Metafísica* IV, 4, 1006a15 y 1008b11). A fin de cuentas tales palabras no tienen mayor consistencia que el ruido de las hojas movidas por el viento.





bienes sustantivos, como el concimiento de la verdad o la índole social del ser humano, que no serían producto de ningún procedimiento de construcción racional. Todo intento de fundamentar los principios éticos y jurídicos desde bases puramente constructivistas daría una respuesta irreal, en último término, ya que estaría olvidando la presencia de algo anterior a sus propios puntos de partida.

Parece difícil que la pragmática del lenguaje sirva para mostrar la evidencia de otros bienes más allá de estos. Pero, al menos, señala la irrealidad de un pensamiento atomista y solipsista a la hora de considerar la acción humana en términos éticos, jurídicos o políticos. A mi juicio, esta es la razón de carácter ontológico que explica las contradicciones y antinomias que tal forma de pensar produce constantemente al intentar solucionar los conflictos entre derechos y entre libertades.