

Una propuesta filosófica desde el personalismo analítico strawsoniano

A philosophical proposal from the Strawsonian Analytical Personalism

EDUARDO ORTIZ*

Resumen: La versión del personalismo analítico que puede discernirse en la metafísica descriptiva del filósofo británico contemporáneo Peter F. Strawson reconoce el estatuto primitivo del concepto de “personas”, frente al dualismo cartesiano y a la teoría sin sujeto del yo avanzada por algunos en los años treinta del siglo pasado. Por otro lado, la atención que este filósofo dedica a las actitudes reactivas o sentimientos morales en un trabajo de 1962 (Libertad y Resentimiento), ayuda a no pasar por alto que las personas no son solamente agentes, sino también pacientes. A partir de estas consideraciones, este trabajo subraya el carácter decisivo del amor, en la construcción de la identidad de las personas. La lógica de la donación implicada en las relaciones interpersonales amorosas permite una adecuada comprensión del amor, según la cual la experiencia amorosa no se reduce a una emoción. Este paso adelante, que implica el recurso al amor en la elucidación sobre las personas desde el personalismo analítico, presupone el reconocimiento del otro como persona. El artículo concluye reforzando el alcance moral de este movimiento, mediante una versión del argumento de la consecuencia.

Palabras clave: personas, actitudes reactivas, amor, reconocimiento interpersonal, argumento de la consecuencia.

Abstract: The Analytical Personalism that can be discerned in the descriptive metaphysics of the British contemporary philosopher Peter F. Strawson, does recognize the primitiveness of the concept of “persons”. This account was made against cartesian dualism and against the no ownership theory defended by some philosophers in the 1930s. Moreover, the attention dedicated by Strawson to the reactive attitudes or moral sentiments in his 1962 article (Freedom and Resentment), helps to take into account that, besides agents, persons are patients. From these statements, my paper underlines the decisive character of love in the construction of our personal identities. The dialectics of donation (giving and receiving) implicit in our loving interpersonal relationships, does allow an adequate grasp of love, according to which the loving experience

* Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Email: eduardo.ortiz@ucv.es

cannot be reduced to an emotion. To appeal to love in an elucidation of the persons made from an analytical personalist perspective, involves acknowledging the other one as a person. A version of the consequence argument endorses the moral extent of this last move.

Keywords: persons, reactive attitudes, love, interpersonal acknowledgement, consequence argument.

Recibido: 30/11/2016
Aceptado: 12/01/2017

1. Nociones básicas de filosofía

La filosofía da cuenta y razón de lo que se nos presenta en la experiencia¹ a la luz de sus causas y principios más radicales. A eso que se nos muestra en el contacto vivencial que tenemos con el mundo, la filosofía lo ha llamado *fenómeno* (del griego φαινόμενον, ‘apariencia’, ‘manifestación’). El impacto que provoca en nosotros lo que muestra la experiencia (los fenómenos), puede despertar la dosis de asombro capaz de desencadenar a su vez el planteamiento de toda una hueste de preguntas.

Entre ellas se encuentran algunas muy especiales. Son precisamente las que están a la base de cada una de las distintas partes de la filosofía. Así, preguntas como “¿quién eres?”, “¿quién soy?”, “¿quiénes somos?”, “¿dónde vamos al morir?” son características de la *antropología filosófica*; por su parte, “¿qué es todo esto?”, “¿por qué hay algo y no nada?”... y cuestiones similares, son propias de la *metafísica*; la *ética* y la *filosofía política* han intentado e intentan responder a preguntas como “¿qué vida he de llevar para ser feliz?”, “¿qué debemos hacer a fin de vivir en paz?”, “¿por qué hay que obedecer a una autoridad?”; por último, los interrogantes del estilo de “¿cómo lo sabes?”, “¿qué podemos saber con seguridad o certeza?” son propios de la *epistemología*. La condición necesaria del quehacer filosófico consiste en plantear este tipo de preguntas².

¹ “La experiencia es el proceso primario y vivencial por el que la persona se relaciona con el mundo; la comprensión es la consolidación cognoscitiva de la experiencia”, J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015, p. 26. “La filosofía es un ejercicio particularmente crítico y complejo de la comprensión y, por tanto, tiene su fuente y su punto de referencia último en la experiencia”, *Ibid.*, p. 236.

² Los niños se hacen buena parte de estas preguntas, y quizás todas, en algún momento. Por eso hay quien ha calificado la filosofía de *ingenuidad institucionalizada*, véase, R. SPAEMANN, *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, en “Philosophisches Jahrbuch”, 81 (1974), pp. 139-142.

Además, la filosofía intenta responder a estas preguntas por medio de argumentos. Ellos forman parte de lo que Aristóteles calificara como instrumento (*organon*) de la filosofía, a saber, la *lógica*. Argumentar las respuestas dadas a preguntas como las anteriormente repasadas y a otras relacionadas con ellas, es condición suficiente del ejercicio filosófico.

Pues bien, la experiencia nos descubre tanto la primacía de las personas como el carácter central y decisivo que el amor, adecuadamente entendido, tiene para nuestras identidades personales. Asimismo, mi recurso a la experiencia supone una concepción adecuada o no reductiva de ella, a saber, la que no pasa por alto la existencia de ámbitos de distinto orden (sensible, moral, metafísico, religioso, de fe, místico)³.

De ahí que no sea de recibo la reducción de la experiencia a, por ejemplo, uno de esos órdenes. Una cosa es que nuestra vivencia del mundo (nuestra experiencia) sea normalmente limitada y otra muy distinta, el que tal perspectiva, inevitablemente parcial, aliente el reduccionismo. Por tanto, quien elige una u otra vía reduccionista ha de justificarlo. La carga de la prueba está en el débito de quien se limita exclusivamente a uno de los órdenes de la experiencia humana, cercenando así su complejidad.

De todos modos, la filosofía, practicada con espíritu no reduccionista, intenta encontrar la respuesta al por qué se ha propuesto y se propone una y otra vez bajo distintos ropajes el referido reduccionismo. Si la filosofía busca la explicación tanto de nuestra vulnerabilidad a la tentación reduccionista como del rostro con el que en cada ocasión se presenta esta, es porque desde Sócrates tiene aquella una dimensión *terapéutica*. La buena filosofía es como la toma de un medicamento (¡cura!), pero también como la de una dieta justa (¡previene!).

Pues bien, vivida sin reduccionismos, nuestra experiencia manifiesta *el estatuto central y privilegiado de las personas*. Dicho de otro modo, lo que llamamos *mundo o realidad* incluye la existencia de personas, pero no como algo adventicio o secundario, sino fundamental o primario. ¿No es cierto, cabe añadir, que somos nosotros y nadie más que nosotros, las personas, quienes hablamos de mundo o realidad?

³ No veo problema en calificar de “integral” a la experiencia así entendida, la cual incluye la dimensión objetiva y la subjetiva, la experiencia del hombre y la experiencia del yo, (“el recurso a la experiencia integral entendida como una vivencia de tipo cognoscitivo que capta de modo unitario e inseparable elementos objetivos y subjetivos, y que resulta de un acto unitario de la persona que integra de modo indisoluble a la inteligencia y a los sentidos”, J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, cit., p. 211). Ya en J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012, p. 256.

Quien se pone del lado de propuestas como la anterior, merece, afirman contemporáneamente algunos, la acusación de “especismo” o “chauvinismo”, que consiste en estimar que un ser vivo es superior a otros nada más que por pertenecer a una especie, la suya. Sin embargo, en el caso que nos importa, reconocer la superioridad de un tipo de sujetos o sustancias –las personas– respecto a otros –los entes vivos no personales, por ejemplo–, no tiene por qué llevar a desconsiderar la importancia de estos últimos. Más aún, en relación al citado estatuto superior de las personas, una de las muestras de la primacía no solo ontológica sino también ética de las personas, es precisamente su capacidad para llevar a cabo un cuidado sostenido de las realidades no personales. Ahora bien, algo como esto no se puede predicar igualmente de los sujetos no personales en relación con los personales.

2. El personalismo analítico

El mencionado carácter único y privilegiado que tienen las personas, ha sido suscrito por algunos filósofos contemporáneos, pero no siempre en el seno de la misma tradición, aunque siempre dentro de una, pues el ejercicio de la filosofía ocurre siempre en el seno de una u otra tradición⁴. La escogida por mí merece el apelativo de *personalismo analítico*, porque su acogida de alguna de las intuiciones frecuentemente asociadas con el personalismo, va de la mano del afán por el rigor conceptual y la precisión argumentativa característicos de la tradición analítica⁵.

Dentro de esta, y aunque mi reflexión no se limita a ella, sino que la toma como punto de partida, quisiera traer a consideración la obra de Peter Frederick Strawson⁶. Antes de sus treinta años, en 1947, Strawson era *Lecturer* en la Universidad de Oxford y un año después *Tutor*, hasta 1968, fecha en la que ocupó la Cátedra Waynflete de Metafísica en el Magdalen College de esa universidad hasta 1987. Luego trabajó como

⁴ Sin que ello suponga rechazar la existencia de razones objetivas, no parece descabellado sostener que “las tradiciones son las portadoras de las razones y en ciertos momentos, a fin de continuar, las tradiciones requieren y necesitan revoluciones”, A. MACINTYRE, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science*, en “The Monist”, 60 (1977), p. 461.

⁵ Como tal teoría se construye sobre una metafísica personalista que hace honor al personalismo instintivo del sentido común dentro de un marco analítico, llamo a esta posición *personalismo analítico*, S. CUYPERS, *Self-Identity and Personal Autonomy. An analytical anthropology*, Ashgate, Aldershot 2001, p. 74. La teoría a que Cuypers se refiere, es la metafísica descriptiva de Peter Strawson. Véase también, S. CUYPERS, *Personal Identity and Agency: Towards Analytical Personalism*, en A. LEIST (ed.), *Action in Context*, Walter de Gruyter, Berlin & New York 2007, pp. 231-253.

⁶ Cfr. L. H. HAHN (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, Open Court, LaSalle, 1998.

profesor emérito en su universidad hasta poco antes de su muerte, acaecida en febrero de 2006.

Incardinado en la así llamada “filosofía del lenguaje ordinario”⁷, Strawson defiende el estatuto único de la persona “en tanto que objeto de discurso”⁸. La apelación de aquellos filósofos al lenguaje no apunta sin embargo a uno ideal, sino al lenguaje ordinario. A descubrir su estructura se ocupa, en el caso de Strawson, no cualquier tipo de metafísica, sino lo que llama “metafísica descriptiva”. De hecho, la versión más conocida de la reflexión que hace este filósofo en torno a las personas forma parte de un ensayo de metafísica descriptiva, como reza el subtítulo de la obra en cuyo capítulo tercero la lleva a cabo. El objetivo de la metafísica descriptiva es el esclarecimiento del núcleo perenne de nuestro esquema conceptual, es decir, de los conceptos centrales de nuestro pensamiento y lenguaje ordinarios, el respaldo de los cuales es nuestra hasta hoy reconociblemente humana manera de vivir⁹. En efecto, nuestro esquema conceptual “no es algo extraño a los objetos de la realidad de los que hablamos”¹⁰.

Strawson recomienda el estilo conceptual de su metafísica, porque “al hablar de nuestra estructura conceptual, de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, en lugar de hablar... directamente del mundo, mantenemos una aprehensión (*grasp*) más firme de nuestro propio proceder filosófico”¹¹. Tales conceptos –muy generales, irreductibles y no contingentes¹²– están conectados de un modo tal que forman una red¹³. Por eso a la metafísica descriptiva se la llama también “análisis conectivo”¹⁴.

⁷ Cfr. W. J. GONZÁLEZ, *La teoría de la referencia: Strawson y la filosofía analítica*, Universidad de Murcia, 1986.

⁸ P. F. STRAWSON, *Yo, mente y cuerpo*, en ID., *Libertad y Resentimiento y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 1995, p. 140.

⁹ Los seres humanos compartimos “cierta comunidad de experiencia y fuentes de instrucción”, P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, Taurus, Madrid 1989, p. 32. (Citaremos esta obra, –cuya 1ª edición original, en inglés, es de 1959– por esta traducción castellana realizada por los profesores A. García Suárez y L. M. Valdés Villanueva). Tal “comunidad” incluye la capacidad que los sujetos cognoscentes tenemos de adoptar un punto de vista u otro en relación con un objeto determinado (“esa mesa de caoba es una danza vertiginosa de partículas en movimiento”) y de acoger así el progreso de nuestro conocimiento.

¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹ P. F. STRAWSON, *Analysis and Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 33.

¹² P. F. STRAWSON, *Ma Philosophie: son Développement, son Theme Central et sa Nature General*, en “Revue de Théologie et de Philosophie”, 120 (1988), pp. 437-452, da esta lista: espacio, tiempo, objeto, suceso, alma y cuerpo, conocimiento, verdad, significado, existencia, identidad, acción, intención, causalidad y explicación.

¹³ Es el modelo conexionista (su imagen es una red o malla), frente al reductivo (cuya imagen es una pirámide invertida o un edificio).

¹⁴ P. F. STRAWSON, *Skepticism & Naturalism. Some Varieties*, Methuen, London 1985, p. 25.

El hilo conductor de la metafísica descriptiva es la identificación (demostrativa y no demostrativa) de entidades a través de la referencia singular acompañada de predicación o la identificación de entidades individuales caracterizadas de una determinada manera. Esa identificación decide el ingreso de entidades en la ontología. Así, “estamos comprometidos a creer en la existencia de cualesquiera tipos de cosas a los que seriamente nos reframos”¹⁵. Llevamos a cabo esas identificaciones en un marco espaciotemporal dialógico, de modo que el oyente identifica o registra particulares y universales sobre la base de las referencias llevadas a cabo por un hablante. “La identificación es dentro de un cierto relato contado por un cierto hablante. Es identificación dentro de su historia (*story*)”¹⁶. Pues bien, entre los particulares identificados están los individuos sustanciales particulares o los particulares relativamente duraderos que ocupan espacio, a saber, los cuerpos materiales y las personas.

Una peculiaridad notable de nuestro esquema conceptual es que permite volver a identificar, o reidentificar, particulares como los mismos que encontramos en otras ocasiones. O sea, nuestro esquema conceptual presupone la distinción entre identidad cualitativa (pinos y robles...) e identidad numérica (el mismo pino que planté hace ocho años...).

Hay que tener en cuenta, además, los rasgos-marco de nuestro esquema conceptual: el hábito de la inducción y la creencia en la existencia de los cuerpos, la creencia en la realidad del pasado y el que la nuestra es una concepción humana del mundo¹⁷. A ello hemos de añadir que nuestro esquema conceptual descansa en dos importantes presunciones generales, como son la presunción de autoridad de primera mano (el cuadro que construye un hombre de la parte del mundo de que tiene íntima y continua experiencia, será generalmente correcto) y la presunción de veracidad general (que preside la comunicación de información a los demás)¹⁸.

2.1. Argumentos trascendentales

El instrumento del que Strawson se sirve para apuntalar sus propuestas metafísicas está constituido por un tipo de argumentos que utiliza con profusión, los “argumentos trascendentales”¹⁹. Un ejemplo es el

¹⁵ P. F. STRAWSON, *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, cit., p. 43.

¹⁶ P. F. STRAWSON, *Individuos Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 22.

¹⁷ P. F. STRAWSON, *Skepticism & Naturalism. Some Varieties*, cit., p. 27.

¹⁸ P. F. STRAWSON, ¿Tiene fundamentos el conocimiento?, en “Teorema” 5 (1975), pp. 5-16.

¹⁹ Para la evolución de la consideración strawsoniana de los argumentos trascendentales, desde el proyecto de validar todas nuestras creencias al más modesto de exhibir

argumento que Strawson ofrece en el capítulo primero de *Individuos*, relativo a los particulares duraderos que están en el espacio y a nuestra capacidad de reidentificar esos particulares. En efecto,

(a) tenemos la idea de un único sistema espaciotemporal de cosas particulares;

(b) si tenemos la idea de un único sistema espaciotemporal de cosas particulares, podemos identificar particulares;

(c) si tenemos la idea de un único sistema espaciotemporal de cosas particulares, podemos reidentificar particulares;

(d) aceptamos, sin cuestionarla, la identidad de los particulares al menos en algunos casos de observación.

El carácter inevitable de (d) deriva de que existe (a), pero (d) es condición necesaria de (a). De (a) se siguen (b) y (c). Como se ve, los argumentos trascendentales tienen carácter regresivo. Así, a partir de la reflexión sobre una cierta experiencia (a), advertimos la existencia de una condición (d) sin la que esa experiencia no sería posible. (Tal condición es por ejemplo un concepto). La necesidad de esta condición deriva del carácter indudable de la referida experiencia. De modo que puede afirmarse lo siguiente: ha de haber algo R, ya que hay un x del que R es una condición necesaria. O, como escribe Strawson, “es solo porque la solución es posible por lo que el problema existe. Así sucede con todos los argumentos trascendentales”²⁰.

Vale la pena añadir que frente a las propuestas filosóficas revisionistas o a los desafíos escépticos que descansan respectivamente en experimentos mentales, casos imaginados o rompecabezas mentales (*puzzle cases*), los argumentos trascendentales reivindican los derechos adquiridos de nuestros conceptos más ubicuos. Buscan de este modo hacer explícito un campo difícil, ese “que la práctica ordinaria de la vida ha dejado sin articular, un área a través de la que miramos más que hacia la que miramos”²¹. Así, porque pensamos y hablamos como lo hacemos, tenemos el elenco de conceptos que tenemos, en el que hay un núcleo y una periferia. Como ya hemos tenido ocasión de subrayar, del primero

los elementos estructurales de nuestro esquema conceptual y sus mutuas interconexiones, puede consultarse E. ORTIZ, *Argumentos trascendentales y externismo conceptual en la obra de P. F. Strawson*, en J. Ll. BLASCO & M. TORREVEJANO (eds.), *Trascendentalidad y Racionalidad*, Pre-textos, Valencia 2000, pp. 219-242.

²⁰ P. F. STRAWSON, *Individuos Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 44.

²¹ C. TAYLOR, *The Validity of Transcendental Arguments*, en “Proceedings of the Aristotelian Society” 79 (1978-79), p. 164. Taylor las califica como “pretensiones de indispensabilidad”, *Ibid.*, p. 160.

forman parte esos particulares básicos que son los cuerpos materiales y las personas.

2.2. *Dos principios*

Pues bien, el carácter trascendental de la argumentación strawsoniana, en relación con el carácter básico del concepto de *personas*, se apoya en dos principios lógico-ontológicos. Estos principios suministran requisitos que han de satisfacer por un lado nuestro uso del concepto de *experiencias* (estados mentales o propiedades psicológicas y eventos) y por otro el concepto de aquello a lo que adscribimos tales experiencias (el sujeto).

El primer principio señala que “las referencias identificadoras a ‘particulares privados’ dependen de las referencias identificadoras a particulares de un tipo enteramente distinto, a saber, personas”²². Es decir, no pueden identificarse los estados mentales o propiedades psicológicas individuales, sin referencia al sujeto del que son tales estados o propiedades. ¿Cómo podríamos, si no es así, identificar, por ejemplo, una punzada de dolor experimentada en una muela aquí y ahora? Este principio es una de las conclusiones de la ya citada toma de partido por parte de Strawson a favor de la prioridad ontológica de los particulares que tienen cuerpos materiales o son cuerpos materiales (las personas y los cuerpos materiales como particulares básicos).

Como ya hemos tenido ocasión de advertir en el repasado argumento trascendental strawsoniano, los particulares ocupan una posición en el único sistema espaciotemporal. Entonces, repitémoslo, dado que los objetos públicos tridimensionales duraderos constituyen este marco, los conceptos de cuerpo material y persona son básicos en comparación con otros como son los de estados, eventos, propiedades y procesos. Por consiguiente, identificamos los estados, eventos, propiedades y procesos individuales como estados, eventos, propiedades y procesos *de* un cuerpo material o *de* una persona que desde luego es corpórea. Así la identidad de un estado mental o propiedad psicológica depende de la identidad de la persona corpórea de la que se predica. De ello se sigue una regla de la derivación, “una persona, una conciencia; la *misma* persona, la *misma* conciencia”²³.

El segundo principio sostiene que “una condición necesaria para que uno se adscriba estados de conciencia, experiencias, a sí mismo, de la manera en que lo hace, es que los adscriba también, o esté preparado

²² P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 45.

²³ P. F. STRAWSON, *Yo, mente y cuerpo*, cit., p. 145.

para adscribirlos, a otros que no son él mismo”²⁴. En lugar de estados mentales o propiedades psicológicas individuales, este principio hace referencia a tipos de estados mentales o propiedades psicológicas y manifiesta que uno no puede atribuírselos a sí mismo, si no tiene la posibilidad de atribuírselos a otras personas. La autoadscripción de experiencias exige la posibilidad de la heteroadscripción de experiencias, aunque las condiciones para una y otra adscripción no sean las mismas, pues, aunque ambas sean personas, ¡la primera persona no es la tercera persona! Este principio tiene que ver con el célebre argumento wittgensteiniano “contra la posibilidad de un lenguaje privado”²⁵.

No obstante, este segundo principio no impide reconocer, claro está, que “cada uno de nosotros distingue entre él mismo y los estados de sí mismo, por un lado, y lo que no es él mismo o un estado de sí mismo, por el otro”. Strawson intenta encontrar las condiciones que hacen posible esta distinción, a la que califica como la “conciencia no solipsista”²⁶. Para ello diseña mediante un ejercicio de imaginación explicativa, en el capítulo segundo de su obra *Individuos*, un experimento mental: un mundo, sin cuerpos materiales y poblado exclusivamente por sonidos, en el cual unos se distinguen de otros mediante el timbre, el tono y el volumen²⁷.

En un mundo así no habría cabida para la idea del yo o sí mismo (*self*), porque no habría contraste entre las cosas de que el sujeto tendría experiencia y ese mismo sujeto; no podría respetarse por consiguiente la antes citada condición no solipsista. Estaríamos ante un mundo sin propietario o enfrentados a un torrente de experiencias sin alguien que las experimente.

Entonces, ¿qué utilidad puede tener la consideración de un mundo imaginado como ese? Sencillamente, que ayuda a “darnos un sentido permanente de la extrañeza de lo que hacemos de hecho”²⁸, empujándonos a justificar nuestras prácticas individuativas o identificatorias más pedestres.

²⁴ P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., pp. 103-104.

²⁵ “Cuando se dice ‘Él ha dado un nombre a la sensación’, se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido”, L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, I, § 257, ver también, § 258.

²⁶ P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 72., y el texto anterior en *Ibid.*, p. 90.

²⁷ Como la red interconectada de conceptos que configuran nuestro esquema conceptual puede no mostrarse en la superficie del lenguaje y comprenderla adecuadamente es el objetivo del análisis del lenguaje ordinario, este puede necesitar del recurso a la imaginación (veáse, P. F. STRAWSON, *Imagination and Perception*, en *Id.*, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London 1974, pp. 45-65).

²⁸ P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 91.

2.3. La primitividad del concepto de personas

Para hacerse cargo del carácter primitivo o básico del concepto de *personas*, Strawson da dos pasos. En un primer momento, se centra en los tipos de predicados que nos atribuimos las personas. Pueden reducirse a dos: físicos o M-predicados y psíquicos o P-predicados. Advierte Strawson que adscribimos los primeros, pero no los segundos, también a cuerpos materiales. Luego avanza dos preguntas, ¿por qué se adscriben P-predicados a cosa alguna?, y ¿por qué se los adscribe a la misma cosa que los M-predicados?²⁹. Pasan por alto la segunda de las preguntas tanto el cartesianismo o teoría posesiva como la teoría no posesiva o sin sujeto del yo, defendida esta última por Wittgenstein en sus conferencias de 1930-33 y por Moritz Schlick en un trabajo suyo de esa época sobre el significado³⁰. Por su parte, la teoría no posesiva tampoco hace la primera pregunta.

Ahora bien, nuestro pensamiento y lenguaje ordinarios no consagran el dualismo al que compromete la concepción cartesiana de la persona humana como una reunión de alma (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*). Tampoco están nuestro pensamiento y lenguaje cotidianos del lado de ese monismo derivado de la identificación que hace la teoría sin sujeto del yo de las personas y sus cuerpos materiales.

Entre otras cosas, aquel dualismo y este monismo olvidan el segundo principio lógico ontológico ya visto, a saber, que una condición necesaria de la autoadcripción de P-predicados es la heteroadcripción de los mismos. Y es que, argumenta Strawson, si uno se adscribe a sí mismo estados de conciencia o predicados psicológicos, es porque se los adscribe a otros; si uno adscribe estados de conciencia o predicados psicológicos a otros, es porque identifica a otros sujetos de experiencia; ahora bien, si uno identifica a otros, no los identifica solamente como sujetos de experiencia o poseedores de estados de conciencia o predicados psicológicos. Es claro que puedo identificar de esta manera a una persona en un momento dado, por ejemplo, considerando que tiene una determinada experiencia en un momento dado; así, en unas determinadas circunstancias, puedo identificar a mi hijo como “el que está pensando en su despacho”, pero es también evidente que esta identificación depende de otras identificaciones

²⁹ Saltamos el experimento mental del sujeto de experiencia con tres cuerpos diferentes del apartado segundo del capítulo 3 de *Individuos*, diseñado para defender el carácter causal del cuerpo en la experiencia perceptiva, el carácter contingente del hecho de que una persona tenga el mismo cuerpo (p. 93) y el que *ser poseído por* es la relación que el cuerpo tiene con la persona.

³⁰ M. SCHLICK, *Meaning and Verification*, en “The Philosophical Review” 45 (1936), pp. 339-369.

previas de mi hijo como algo más que un sujeto de experiencias psíquicas, en suma, como un alguien (una persona) con quien tengo una forma de vida compartida que respalda el que en un momento determinado pueda identificarlo como un sujeto de experiencias psíquicas tan solo. En la argumentación trascendental strawsoniana, contra el cartesianismo y contra la teoría sin sujeto del yo, vuelve a resonar el argumento wittgensteiniano en contra de la posibilidad de un lenguaje privado.

Esta vez, sin embargo, más allá de las teorías posesiva y no posesiva del yo, *tertium datur*. Frente a esos dos enfoques errados sobre la persona, la solución de Strawson es que “lo que hemos de reconocer, a fin de comenzar a librarnos de estas dificultades, es la primitividad del concepto de persona. Lo que entiendo por 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 física, etc., le son igualmente aplicables a un solo individuo de este tipo único”³¹.

Declarar que el de *persona* es un concepto primitivo resulta plausible porque se compadece con nuestras creencias preteóricas, es decir, con nuestro pensamiento y lenguaje ordinarios, con nuestro sentido común. Efectivamente, en condiciones normales, nos experimentamos a nosotros mismos y a las demás personas como entidades unitarias, a pesar de los distintos tipos de predicados que nos son atribuibles o a pesar de los diversos órdenes de actividades de que somos capaces³².

De todos modos, calificar de “primitivo” el concepto de *persona* no es una convención arbitraria que haya de atajar de un modo abrupto la reflexión. En realidad, postular la primitividad lógica del concepto de perso-

³¹ P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 104. Dejo para otra ocasión la estimación de la bibliografía secundaria en torno a este importante punto de la obra strawsoniana. De entre aquella, véase, entre nosotros, W. J. GONZÁLEZ, *La primitividad lógica del concepto de persona*, en “Anales de Filosofía”, 1 (1983), pp. 79-118. Más recientemente, M^a. T. MUÑOZ, *El concepto de persona. Una relectura de la propuesta de P. F. Strawson*, en “Revista de Filosofía” 32 (2007), pp. 73-87; L. ESTRADA, *Las personas como particulares básicos en la metafísica descriptiva de Strawson*, en “Metafísica y Persona”, 12 (2014), pp. 11-36.

³² Por lo que se refiere a sus limitaciones, la reflexión strawsoniana sobre las personas no da cuenta y razón adecuadamente de la importancia de la autoconsciencia o subjetividad, esto es, de la perspectiva de primera persona. Es algo que no pasó inadvertido ya a H. FRANKFURT, *Freedom of the will and the concept of a person*, en “The Journal of Philosophy”, 68 (1971), pp. 5-21. Una reflexión sobre esa perspectiva, en K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, Palabra, Madrid 2014, pp. 105-109. Ver también, J. F. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington 1996; L. ZAGZBESKII, *The Uniqueness of Persons*, en “Journal of Religious Studies”, 29 (2001), pp. 401-423.

na es el resultado de un “reconocimiento”³³, al que no llegamos mediante una intuición, sino a través de una reconstrucción que saca claramente a la superficie un rasgo central de nuestro esquema conceptual, el cual está conectado con otros. En efecto, conceptos como *alma* y *cuero* son derivados respecto al de *persona*: no accedemos a este a través de una combinación de aquellos, porque cualquier mezcla de ellos presupone al de persona.

La primitividad lógica del concepto de *persona*, aprendemos ahora, goza del estatuto de una “presuposición”, de modo que “no se sabría ir más allá de él, sin presuponerlo en el argumento que pretendiera derivarlo de otra cosa”³⁴. A semejante presuposición corresponde el que el criterio de nuestra identidad personal sincrónica sea sencillamente la pertenencia a la especie humana, el haber sido concebido como miembro de nuestra especie³⁵. Es la prueba que satisfacen los individuos de nuestra especie para ser identificados como personas humanas. Reconocer al otro como persona humana, como miembro de la especie humana, es lo que permite que esta siga en pie³⁶. Cuando ese reconocimiento se pone entre paréntesis, se sospecha una reducción interesada de la comunidad de las personas y, si esa puesta entre paréntesis persiste, puede llegar incluso a temerse por la continuidad de nuestra especie, un extremo que repasaré al final de esta aportación.

3. La centralidad del amor para las personas

3.1. Agentes y pacientes

Hacia el final del antedicho capítulo dedicado a las personas de su libro *Individuos*, Strawson avanza su elucidación del concepto de personas, al preguntarse “qué hay en los hechos naturales que haga inteligible el que tengamos este concepto”³⁷. El recurso a los hechos naturales, a la

³³ P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 106. El reconocimiento de la primitividad del concepto de “persona” es un recuerdo útil de qué es lo que saben, para los que ya saben qué es una persona. La cláusula... “para los que ya saben qué es una persona” (...) equivale a (...) “para los que son capaces de discriminar o identificar personas con éxito”, “para los que usan con destreza el concepto de persona”, como ha puesto de manifiesto D. WIGGINS, *The Person as Object of Science, as Subject of Experience and as Locus of Value*, en A. PEACOCKE & G. GILLET (eds.), *Persons and Personality. A Contemporary Inquiry*, Basil Blackwell, Oxford 1987, pp. 56-74.

³⁴ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, pp. 43-44.

³⁵ Otra cosa es el criterio o los criterios de la identidad personal diacrónica, es decir, aquel o aquellos criterios que nos permiten identificar a una persona como la misma durante un período de tiempo determinado.

³⁶ Sobre el reconocimiento, R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 177-190.

³⁷ P. F. STRAWSON, *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*, cit., p. 113.

naturaleza humana, no parece fuera de lugar para una metafísica que, recordémoslo, se califica a sí misma de “descriptiva”. Esta apelación ayuda a precisar el concepto de personas que tenemos, un concepto primitivo o básico en nuestro esquema conceptual y por ello capaz de acoger predicados de distinto orden.

Pues bien, la atención a los hechos naturales descubre dos verdades, que bien pueden ser tildadas de truismos: en primer lugar, que ser personas es ser agentes y, en segundo lugar, que las personas somos agentes que actuamos unos sobre otros “de acuerdo con una naturaleza humana común”³⁸ y por ello, en cierta medida al menos, según pautas previsibles.

Nuestra condición de agentes permite dar un paso más allá en la aclaración del estatuto primitivo del concepto de *persona* y lo refuerza³⁹. Strawson estima que el concepto de acción intencional es asimismo primitivo o básico, esto es, no analizable o no desmantelable⁴⁰.

Por lo que se refiere a que las personas actuamos unas sobre otras (de un modo, al menos en cierta medida, previsible, por hacerlo desde una naturaleza humana común), quisiera subrayar ahora que esta afectación e implicación mutua de las personas que sus acciones entrañan incluye nuestra condición de pacientes y no solamente de agentes. ¿Quién negará que nuestra capacidad de padecer o ser afectados por las acciones de las demás personas es, por utilizar las palabras de Strawson, un “hecho natural”?

A ello dedica nuestro autor un escrito publicado en 1962, en el que, para terciar en el debate entre detractores y partidarios de la existencia del libre albedrío, invita a centrarse en el peso específico que en nuestras vidas tienen las actitudes reactivas, esas “no distanciadas (*non detached*) actitudes y reacciones de las personas directamente implicadas en transacciones recíprocas; las actitudes y reacciones de las partes ofendidas y de sus beneficiarios”⁴¹. Tales actitudes no son sino nuestras emociones y sentimientos o, por utilizar la terminología de David Hume, los “senti-

³⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁹ S. CUYPERS, *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en “Anuario Filosófico”, 26 (1993), p. 246.

⁴⁰ P. F. STRAWSON, *Chairman's Opening Remarks*, en W. MAYS & S. C. BROWN (eds.), *Linguistic Analysis and Phenomenology*, MacMillan, London 1969, p. 191.

⁴¹ Cito este trabajo por la traducción castellana del Profesor J.J. Acero: P. F. STRAWSON, *Libertad y Resentimiento*, en P. F. STRAWSON, *Libertad y Resentimiento y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 1995, p. 41. Véase E. ORTIZ, *La teoría de la persona en la obra de Peter F. Strawson*, Tesis doctoral, Universidad de Valencia, 1998.

mientos morales” y sus derivados, es decir, “cosas tales como la gratitud, el resentimiento, el perdón, el amor y los sentimientos heridos”⁴².

3.2. *El amor interpersonal y el reconocimiento*

El reconocimiento de la relevancia de las actitudes reactivas o sentimientos morales, depende de la capacidad que tienen estos para descubrir los rasgos de la condición de pacientes propia de las personas. Ello nos ayuda a dar otro paso más en una adecuada elucidación de las personas, haciendo pie en el personalismo analítico strawsoniano, aunque yendo más allá de él⁴³.

Este nuevo movimiento tiene que ver con la huella que la experiencia amorosa tiene en nuestras identidades personales. (Como vamos a ilustrar enseguida, a semejante huella invita a mirar precisamente la relevancia que tienen para nosotros las actitudes reactivas o los sentimientos morales). Por lo que al amor se refiere, una vez más, ¿cómo pasar por alto el influjo que tiene para las personas? Al fin y al cabo, bien mirados, son también nuestro pensamiento y lenguaje ordinarios quienes consagran que la persona es alguien que antes y más que cualquier otra cosa busca ser amado y amar (*ens amans*)⁴⁴. No creo exagerar si afirmo que el amor es la relación más decisiva para la identidad personal. Y la más valorada. Es que, en realidad, sin amor no hay personas.

Dicho esto, hay que aclarar inmediatamente en qué sentido habla uno de *amor*, tratando de despejar una concepción reducida o estrecha del mismo⁴⁵. Un buen punto de partida para dar con el esclarecimiento

⁴² P. F. STRAWSON, *Libertad y Resentimiento*, cit., p. 41.

⁴³ E. ORTIZ, *Sentimientos morales, amor y libertad. Examen de la propuesta compatibilista de Peter F. Strawson*, en “Pensamiento”, 71 (2015), pp. 949-969.

⁴⁴ Son conocidas las declaraciones en este sentido de San Agustín, de Max Scheler en su obra *Ordo Amoris* (1933) y las más recientes de Harry G. Frankfurt en su libro *The Reasons of Love* (2004). Entre nosotros, más allá de las reflexiones de Ortega (1914) sobre el amor, hay que citar las reflexiones en torno a este tema de Xavier Zubiri (1944) y Julián Marías (1970).

Más recientemente, las de Carlos Díaz, “el nuevo pensamiento no comienza...por el cartesiano ‘pienso, luego yo existo’, sino... por el ‘amo, ergo sum’ (‘soy amado, luego existo’)”, en C. DÍAZ, *Soy amado, luego existo. Yo y tú*, vol. I, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, p. 104, y las de Manuel Cruz, “resultaría perfectamente legítimo introducir una corrección sobre los clásicos términos del *cogito* de Descartes, reformulándolo como *amo, luego existo*. Yo amo antes de ser, porque no soy sino en cuanto experimento amor. El amor me constituye (...) en cuanto ser humano”, M. CRUZ, *Amo, luego existo. Los filósofos y el amor*, Espasa, Madrid 2010, p. 18.

⁴⁵ Por ejemplo, en su contribución de 1962 sobre *Libertad y Resentimiento*, el único tipo de amor al que se refiere, es “el género de amor que dos adultos sienten a veces el uno por el otro”, P. F. STRAWSON, *Libertad y Resentimiento y otros ensayos*, cit., p. 47. Un estudio del amor a partir de la contribución strawsoniana, en K. ABRAMSON & A. LEITE, *Love as a Reactive Emotion*, en “The Philosophical Quarterly”, 65 (2011), pp. 673-699.

de qué sea el amor, lo suministra la caracterización según la cual “el amor consiste en que el amante quiere el bien del amado”⁴⁶. De modo que, al amar, no amamos un objeto, sino dos: el amado y el bien que le queremos transmitir o comunicar⁴⁷.

A esta caracterización (formal) del amor, vale la pena añadir algo que podría considerarse inspirado por el personalismo. Me refiero a lo siguiente: cuando hablamos del amor o pensamos en él, solemos hacerlo desde una u otra imagen. Así las cosas, la que yo tengo presente es la experiencia de unidad en la diferencia entre un yo, un tú y un él, que entraña el nacimiento, en condiciones normales, de un ser humano y su primera infancia. Y no parece aventurado sostener que la experiencia interpersonal amorosa ahí experimentada configura el sentido más profundo y por ello el hilo conductor de nuestras biografías.

Acierta quien afirma que hablar del amor en estos términos va más allá de reducirlo a una emoción o, mejor, al momento afectivo incluido en toda experiencia amorosa. El amor no reductivamente entendido trae consigo la entrega o donación de la vida (o de una significativa porción de la misma) por parte de quien ama a su amado y, si es correspondido, la recepción de la vida (o de una significativa porción de la misma) del amado por parte del amante esta vez⁴⁸. Pensar el amor sin reduccionismos, supone, pues la referencia a las relaciones interpersonales amorosas, alumbradas mediante esta lógica de la donación, que se renueva una y otra vez a través del perdón y la reconciliación. En este armazón se enhebran las historias de amor características de quienes se aman, lo que condiciona el tipo de conocimiento que el amor trae consigo⁴⁹.

En la medida en que no son todas iguales o que ocurren según un más y un menos, las citadas donaciones y recepciones constituyen las jerarquías de amores (*ordo amoris*) de las personas, nuestras jerarquías

⁴⁶ “En esto (...) consiste el amor, en que el amante quiere el bien del amado” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra Gentiles*, libro 3, c. 90). La fuente de esta definición es ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 4, 1380b 35-36.

⁴⁷ De hecho, quien ama tiene dos deseos, “el deseo del bien para el amado y el deseo de unión con el amado”, E. STUMP, *Love, by All Accounts*, en “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 80 (2006), p. 27.

⁴⁸ Vale la pena observar que el amor y la donación tienen ambos una estructura triádica: amante-bien-amado; donante-don-receptor.

⁴⁹ M. NUSSBAUM, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 274: “el conocimiento del amor [es] (...) una manera compleja de ser, sentir e interactuar con otra persona. Conocer el propio amor es confiar en él, permitirse a sí mismo estar expuesto. Es, sobre todo, confiar en la otra persona (...) Tal conocimiento (...) se forma (...) sobre la base de mucha atención durante largo tiempo... Es difícil decir mucho acerca de él de manera abstracta (...) el conocimiento del amor es una historia de amor”.

de amores. Al decir de Max Scheler, se trata de las configuraciones más esenciales de nuestro ser personas⁵⁰.

Pues bien, del mismo modo que terminaba mi breve apunte sobre la elucidación strawsoniana en torno al concepto de *persona*, advirtiendo que a su primitividad lógica se llega como resultado de un reconocimiento y avistando el alcance moral de semejante operación, asimismo sugiero ahora que la condición de posibilidad de cualquier relación interpersonal amorosa es precisamente el reconocimiento del otro como persona. Y, ¿no es cierto que para que un diálogo filosófico resulte fructífero, hace falta también el reconocimiento como personas –como participantes– de quienes se embarcan en él? Ese reconocimiento mantiene vivo el ámbito del ejercicio filosófico, calificado como el “espacio de las razones”⁵¹.

Imaginemos por un momento que ese reconocimiento estuviera absolutamente ausente de nuestras relaciones interpersonales. La consecuencia⁵² de esta suposición sería el cortocircuito de todo diálogo, también *a fortiori* del filosófico. Si ese supuesto se hiciera realidad, el escenario en que ingresaríamos las personas sería otro que el característico de nuestra hasta hoy reconocible manera de vivir. Tan diferente sería que el pensamiento y el lenguaje que ella alumbraría, y que darían cuenta de la misma, no serían los que reconocemos como tales, sino otros, los correspondientes a esa nueva manera de vivir. Ahora bien, cuando las consecuencias de una propuesta son tan contrarias a nuestro sentido común, a nuestra (con todas sus limitaciones e imperfecciones) humana manera de vivir, está justificado desechar una oferta así.

Desde que Aldous Huxley publicara en 1932 su novela *Un mundo feliz* (*Brave New World*), la ciencia ficción contemporánea no ha dejado de ponernos delante el diseño de uno u otro de esos constructos. El estremecimiento que despiertan, si uno se detiene en su detalle, es difícilmente negable. ¿Quién será capaz de despejar esos malos sueños?, ¿o es que la definitiva desaparición de semejantes pesadillas de nuestro horizonte necesita del concurso de otras personas que las personas humanas?

⁵⁰ Cfr. M. SCHELER, *Ordo amoris*, Caparrós Editores, Madrid 1996.

⁵¹ Cfr. W. SELLARS, *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid 1971.

⁵² Nuestro argumento es un paralelo del argumento de la consecuencia contra el determinismo estricto. Una conocida versión de ese argumento contra el determinismo físico, en P. VAN INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 56: “si el determinismo es verdadero, nuestros actos son las consecuencias de las leyes de la naturaleza y de sucesos en el pasado remoto. Ahora bien, no depende de nosotros lo que ocurrió antes de que naciésemos ni depende de nosotros cuáles sean las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, las consecuencias de estas cosas (incluyendo nuestros actos presentes) no dependen de nosotros”.