

*LA FILOSOFÍA
DE
NORMAN MALCOLM*

Si no fuera porque efectivamente ha habido excepciones, parecería ser una verdad necesaria a *posteriori* el que los seres humanos tienen que morir para que sus congéneres les reconozcan sus méritos. La historia está llena de casos de hombres ilustres y destacados, que de uno u otro modo han marcado el rumbo de la humanidad, pero que mientras vivieron fueron o ignorados por sus contemporáneos o menospreciados por los poderosos del momento o abiertamente hostilizados por gobiernos, grupúsculos, oligarquías, segregacionistas de toda clase y así indefinidamente. La lista de personajes que han compartido este sino es asombrosamente larga. Además, es claro también que el injustificado destino que se les ha deparado a muchos grandes hombres trae aparejada la injusticia contraria, a saber, que más de un inepto o farsante ha visto recompensada su labor de engaño con el éxito social que, a final de cuentas, era a lo único que aspiraba. A la primera lista pertenecen seres humanos tan magníficos y tan diversos entre sí como Mozart, Nietzsche, Jesucristo, Marx, Spinoza, Schopenhauer, Galileo y Platón, por no citar más que unos cuantos. Por otra parte, soy de la opinión que de los miembros del bando contrario no vale la pena ni ocuparse. Ahora bien, como prácticamente en relación con cualquier tema, también en este caso podemos hablar de niveles de importancia y en esto tampoco es la filosofía una excepción a la regla. Yo pienso por ello que es nuestro deber difundir las ideas de aquellos pensadores que, por no estar “a la moda” (ni pretender estarlo), se vuelven invisibles para el gran público. Hay que hacer, me parece, un serio esfuerzo para evitar caer en el viejo mecanismo de “descubrimiento póstumo”. Actuar en concordancia con este imperativo intelectual es, pienso, una manifestación de respeto hacia nuestra profesión.

En esta ocasión, me propongo presentar un trabajo cuyo tema central, desafortunadamente, no escapa a la regla mencionada más arriba. En efecto, quisiera aprovechar esta oportunidad para contribuir a rescatar de la penumbra la obra de alguien que, a mi juicio, es realmente uno de los grandes filósofos del siglo XX, un auténtico filósofo de vanguardia, en un sentido que intentaré esclarecer más abajo. Me refiero al gran filósofo estadounidense Norman Malcolm, desafortunadamente fallecido hace unos cuantos años. En el espectro filosófico abierto por nuestro idioma, por lo menos, Norman Malcolm es un auténtico “Don Nadie”, un ilustre desconocido, como lo pone de manifiesto el que prácticamente ninguno de sus escritos haya sido traducido. Esta situación es filosóficamente intolerable y hay que combatirla. La estrategia que aquí propongo para alcanzar el objetivo que me fijé es sencilla. Empezaré por describir, de modo abstracto, los rasgos generales del filosofar de Malcolm y después, siguiendo su ejemplo, consideraré en detalle

algunos casos de análisis filosóficos concretos efectuados por él. Hacia el final del trabajo, intentaré extraer algunas consecuencias implícitas en el nuevo modo de hacer filosofía representado por Malcolm y de su utilidad y posibilidades de aplicación en el futuro.

Tal vez un buen modo de etiquetar la filosofía de Malcolm consista en decir que se trata de una prolongación, a no dudarlo imperfecta mas no por ello desdeñable, del pensar wittgensteiniano. La obra de Malcolm es quizá la única (con la posible excepción de la de Morris Lazerowitz) realmente afín en espíritu a la de su maestro y amigo, Ludwig Wittgenstein. A diferencia de lo que acontece con los trabajos de toda clase de especialistas, exégetas, repetidores y demás que en relación con la obra de Wittgenstein abundan, los escritos de Malcolm no contienen páginas y páginas de paráfrasis de pensamientos extraídos de las *Investigaciones Filosóficas*, de *Zettel*, del *Cuaderno Azul*, del *Tractatus*, etc. En este sentido, Malcolm está muy alejado de lo que podríamos llamar la ‘teología wittgensteiniana’ y que tiene como líderes a filósofos como P. Hacker y G. Baker, Le Roi Finch, David Pears o Rush Rhees. Esto no obsta para que nosotros preguntemos: ¿tiene el pensamiento de Malcolm perfiles tan nítidos que permitan la detección de características determinantes, definitorias? ¿Sería posible acaso enumerarlas?

Yo pienso que sí y, más aún, que son fácilmente detectables por cualquier lector que con ánimo se hunda en esas aguas a la vez frescas y profundas del pensar malcolmiano. Por ejemplo, una primera cualidad que permea prácticamente el todo de los escritos de Malcolm es su carácter provocador y polémico. En ellos difícilmente se encontrarán *dicta* de ninguna índole, verdades definitivas (a *priori* o a *posteriori*) y, más en general, “ismos” filosóficos. Siguiendo en esto muy de cerca a Wittgenstein, en los trabajos de Malcolm por lo general siempre hay un adversario concreto, que no es sino algún mito filosófico, alguna afirmación hecha por algún filósofo y ante la cual nuestro filósofo se rebela. De ahí que la filosofía de Malcolm sea, ante todo, una filosofía de discusión, de análisis, de controversia. Yo creo que, en una época como la nuestra en la cual el dogmatismo está a la orden del día, un estilo filosófico como el de Malcolm es sumamente saludable.

Una segunda cualidad del pensar malcolmiano, muy importante pues no tiene que ver únicamente con la forma, es el carácter efectivo de sus análisis. En verdad, es sumamente difícil no sentir que con Malcolm se logra avanzar en la discusión y, por consiguiente, que hay cosas que ya no se tiene derecho a seguir sosteniendo. De esto daré ejemplos un poco más abajo. Por el momento, concédaseme que, ya se trate de la conciencia, de los sueños, del conocimiento, de la memoria, del lenguaje o de la creencia, los análisis de Malcolm son efectivamente elucidatorios, en el sentido wittgensteiniano del término. Esto me lleva a una tercera propiedad de la filosofía de Malcolm, pues es obvio que si sus análisis son elucidatorios ello no se debe a una mera casualidad.

La tercera característica del pensamiento de Malcolm que, en mi opinión, habría que señalar tiene que ver con el método de investigación propio de su enfoque. Malcolm es, evidentemente, un defensor, muy hábil por cierto, del lenguaje natural. Para ilustrar esto, permítase me recurrir a una metáfora: la labor filosófica de Malcolm es respecto al lenguaje natural semejante a la de un guardia fronterizo que, con gran puntería, dispara sobre todos aquellos que, por una u otra razón, violan las fronteras de su país. Es claro que Malcolm se tomó en serio la convicción wittgensteiniana de que la función de la filosofía no es sino la aclaración del pensamiento. Sus análisis son, por consiguiente, genuinos análisis conceptuales. Sus métodos son variados, pero tienen ciertos rasgos claramente distinguibles. En primer lugar, frente a una determinada afirmación filosófica, lo primero que Malcolm hace es apuntar a lo que de hecho son nuestras expresiones comunes, nuestras formas normales de hablar y en las que aparecen las nociones involucradas (“conocimiento”, “recuerdo”, “creencia”, “yo”, etc.). Es innegable que hay un contraste que marcar entre el modo natural de hablar y el modo filosófico de expresarse y que algo se puede aprender de él. Para esta labor, Malcolm es un auténtico “experto” y, sin duda alguna, alguien que bien vale la pena intentar imitar. El recurso a situaciones contrafácticas, la reconstrucción de situaciones reales y de aplicación de palabras, los experimentos de pensamiento y la efectividad para mostrar el carácter altamente paradójico y contra-intuitivo de las aseveraciones filosóficas son algunas de las modalidades que reviste la metodología malcolmiana. Y todo esto nos conduce a una cuarta propiedad y que parece ser un objetivo permanente de Malcolm: la eliminación efectiva, la disolución definitiva de los enigmas filosóficos a los que se enfrenta. Al igual que Wittgenstein, Malcolm es un inmisericorde destructor de estereotipos lingüísticos, de modos meramente formales de pensar y hablar y, por ello, de mitos filosóficos fuertemente enraizados en la mente humana y transmitidos de generación en generación. Malcolm, junto con su maestro, es un bolchevique en filosofía: pertenece a la selecta minoría de pensadores que se sublevan en contra del imponente *status quo* de la filosofía convencional. Sobre la base de lo dicho, consideremos rápidamente unos cuantos ejemplos de lo que, desde la perspectiva de Malcolm, es la discusión filosófica realmente aclaratoria.

A mí me parece que, si vamos a argumentar en favor de una filosofía en particular, lo único que no debemos hacer es escoger adversarios fáciles de rebatir. Por ello, un caso bonito de discusión filosófica es la que se inicia con la arremetida de Malcolm en contra ni más ni menos que de Saúl Kripke. Reconstruyamos rápidamente la discusión.

En el marco de su discusión y destrucción de los supuestos de toda filosofía que de algún modo dependa de lo que él llama la ‘concepción agustiniana del lenguaje’, Wittgenstein dedica unas cuantas secciones en las *Investigaciones Filosóficas* a la tesis de que tiene que haber objetos simples, últimos, inanalizables,

etc. Esta tesis, central al *Tractatus*, por ejemplo, está estrechamente relacionada con otras como las de la supremacía del análisis, la existencia de nombres en un sentido fuerte, etc. Ahora bien, en relación con los objetos simples surge un problema cuando hablamos de existencia puesto que si, por una parte, la destrucción de algo consiste en la separación de los elementos últimos y por lo tanto sólo puede hablarse de destrucción si nos referimos a lo complejo, y si, por la otra, la existencia de algo no puede resultar más que del ensamblamiento de los componentes (simples), parece seguirse que sencillamente no tiene sentido decir de dichos elementos ni que existen ni que no existen. Esto parece contradecir “intuiciones” lingüísticas básicas. Para mostrar que no hay en esto nada extraño, Wittgenstein señala que puede haber muchos casos en los que no podemos ni predicar ni no predicar algo de algo. El ejemplo que él da es el del metro estándar. “Hay una cosa”, nos dice, “de la que no podría decirse ni que mide un metro de largo ni que no mide un metro de largo y es el metro estándar de París.- Pero esto, desde luego, no es adscribirle ninguna propiedad extraordinaria, sino únicamente marcar su papel en el juego de lenguaje de medir con una regla de un metro”.¹ La posición de Wittgenstein parece sumamente sólida. No obstante, le parece objetable a Kripke. Veamos qué es lo que éste afirma al respecto.

El núcleo de su argumento es el siguiente: la expresión ‘S mide un metro de largo’ (siendo ‘S’ el nombre de la barra que de hecho está en París) no puede ser una verdad necesaria, puesto que dicha barra puede alterarse con cambios de temperatura, el paso del tiempo, etc. Por otra parte, ‘un metro’ denota algo, a saber, una cierta longitud que de modo contingente es idéntica a la longitud de la barra S. El nombre ‘un metro’ es un designador rígido, esto es, un término cuyo significado ya debemos conocer si es que vamos a comprender enunciados en los que es usado. De ahí que la descripción ‘la medida de S’ (con todas las cláusulas que se le quieran añadir) sirve no para dar el significado de ‘un metro’, sino para “fijar su referencia”, que es una cierta medida. “Hay una cierta medida que él quiere delimitar”.² Dado que antes de que se introdujera la noción de un metro no existía la institución de medir tomando como patrón a esa medida, la introducción de la expresión ‘un metro’ tuvo que haber dado lugar a un conocimiento *a priori*, puesto que no había ni podía haber ninguna experiencia previa a la conformación de la institución del metro y que pudiera validar nuestras afirmaciones; pero, por otra parte, dado que en lugar de la barra S otra barra era la que habría podido servir de paradigma, la proposición a que da lugar la oración ‘la barra S mide un metro de largo’ es una proposición contingente. Kripke infiere que hay verdades contingentes *a priori*, poniendo así en crisis múltiples tradiciones referentes al significado y al conocimiento.

Para todos los que nos hemos beneficiado de los escritos de Malcolm resulta

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 50.

² S. Kripke, “Naming and Necessity” en *Semantics of Natural Language*. Edited by D. Davidson y G. Harman (Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1972), p. 274.

obvio que era imposible que dejara pasar una oportunidad como ésta para entablar un debate filosófico. Y el primer punto que Malcolm establece consiste en señalar que “cualquiera que comprenda la institución de la medida métrica se dará cuenta de que no podemos decir del metro estándar que quedó determinado mediante una medición que tiene un metro de largo. (...). En esa institución, en ese juego de lenguaje, no hay tal cosa como medir al metro”.³ Esto ya basta para tornar muy sospechosa la tesis de Kripke, pero Malcolm tiene mucho más que decir.

Un segundo punto que Malcolm anota es que el lenguaje de Kripke es realmente extraño, en el sentido de que es tan contrario a nuestro modo natural de hablar que sencillamente no se entiende, porque ¿qué puede querer decir Kripke cuando habla de “una cierta longitud”? No se trata de la longitud de tal o cual barra, sino de una “cosa abstracta”, esto es, de una longitud que se supone que existía antes de que se inventara el sistema métrico y que de modo contingente coincide con la longitud de la barra *S*. Pero sigue siendo un misterio qué clase de cosa es la longitud en cuestión. En palabras de Malcolm: “¿cuál es esa ‘cierta medida’ a la que la persona pretende que la frase ‘un metro’ se refiera cuando adopta la definición ‘Un metro es la longitud de la barra *S*’? En el acto de adoptar esta regla está estipulando que un metro se referirá a la longitud de la barra *S*”.⁴ Dicho en dos palabras: no parece tener el menor sentido hablar de longitudes cuando no hay sistema alguno de medición. Pero entonces ¿de qué estará hablando Kripke?

En tercer lugar, Malcolm señala que “es un uso totalmente legítimo del lenguaje decir que cuando el comité estableció la regla ‘Un metro es la longitud de la barra *S*’, el comité ‘determinó el significado’ del término ‘un metro’”.⁵ Esto es obvio: antes de que fuera creada la institución, ‘metro’ no era una palabra del lenguaje y, por consiguiente, no podía tener ningún significado. Éste lo adquirió sólo con el nacimiento de la institución. Por otra parte, “en la forma usual de hablar, me parecería ser totalmente correcto decir que cuando el comité estableció la regla ‘fijó la referencia’ del término ‘un metro’. Así, puede decirse de la regla estipulada *tanto* que determinó el significado de ‘un metro’ *como* que fijó la referencia de ‘un metro’”.⁶ Significado y referencia no parecen estar lógicamente desvinculados al modo como Kripke lo asume. Por último, Malcolm muestra cómo la identidad de la supuesta entidad abstracta nombrada por ‘un metro’ dependía de hecho del tamaño de la barra que se escogiera como metro estándar. No podía, por lo tanto, existir previamente a la selección de la barra. La crítica de Malcolm a Kripke contiene muchas otras sutilezas que no menciono aquí, pues creo que no son necesarias. Me parece, en efecto, que con lo que he dicho he justificado, por lo menos parcialmente, algunas de mis afirmaciones hechas más arriba.

³ N. Malcolm, “Kripke and the Standard Meter” en *Philosophical Investigations*, vol. 4, num. 1, 1981, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

Otro gran filósofo que se convierte en blanco de los certeros dardos argumentativos de Malcolm es Bertrand Russell. Son tantos los desacuerdos con Russell y por consiguiente tantas (y tan efectivas) las críticas que Malcolm eleva que sería una tarea titánica y fuera de lugar reconstruirlas todas. Consideremos únicamente un ejemplo, sin perder de vista que nuestro objetivo no es otro que el de ilustrar una metodología filosófica particular “en acción”.

El atomismo de Russell y su fundamental noción de “conocimiento directo”, lo llevan a una peculiar teoría de la memoria. Desde esta perspectiva, los eventos son lógicamente independientes entre sí y en el acto de recordar lo que uno “conoce” (mnémicamente) sucede en ese preciso momento. Recordar no es viajar al pasado ni traer al presente situaciones, objetos, personas, etc., que ya no existen. El problema con esta posición es que abre una brecha que automáticamente es aprovechada por el escéptico y que Russell intenta bloquear, si bien en aras de la argumentación la hace suya. Éste plantea el problema de un modo que es ya célebre: “No hay ninguna imposibilidad lógica”, nos dice, “en la hipótesis de que el mundo brotó hace cinco minutos, exactamente como entonces era, con una población que ‘recordaba’ todo un pasado irreal”.⁷ La tesis de Russell es en verdad extraordinaria. Implica, por ejemplo, que yo podría haber nacido hace cinco minutos con todos mis recuerdos acerca de mi infancia ya puestos en mi mente: todo lo que, según los seres normales y no filosóficos, me sucedió cuando era niño, tanto mis momentos de gusto como los de angustia, carecerían de referente. Yo creería que así pasaron las cosas, pero nada más. Es, pues, lógicamente posible que esté equivocado cuando hablo de mis “recuerdos”.

Malcolm se rebela en contra de esta tesis, así como en contra de la teoría del recuerdo que le subyace. Confiando plenamente en la corrección del lenguaje natural, Malcolm reconoce tres clases de recuerdos:

- a) *recuerdo factual*. Éste es el asociado con el uso de verbos como ‘recordar’ seguido de una proposición (‘Recuerdo que *p*’). La razón para llamarla así es clara: “si la oración subordinada en la cláusula que expresa una proposición verdadera, entonces la cláusula que expresa un *hecho*”.⁸
- b) *Recuerdo perceptual*. Éste da lugar a recuerdos que emergen a través de imágenes. Es la clase de recuerdo más cercano a la percepción.
- c) *Recuerdo personal*. Es el recuerdo de eventos o situaciones en las que de uno u otro modo uno estuvo involucrado. “Una persona, *S*, recuerda personalmente algo, *x*, si y sólo si *S* previamente percibió o

⁷ B. Russell, *The Analysis of Mind* (New York: The Macmillan Company, 1921), pp. 159-60.

⁸ N. Malcolm, “Three Forms of Memory” en *Knowledge and Certainty* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1963), p.204.

tuvo la experiencia de x y el recuerdo que tiene S de x está basado total o parcialmente en su percepción o experiencia previa de x ".⁹

Las características más importantes de la memoria factual son que no se limita al pasado (yo puedo decir que recuerdo que iba a nevar en México en noviembre o que $2 + 2 = 4$) y que uno no puede recordar nada en este sentido si ese algo no sucedió efectivamente. El caso es paralelo al de "conocer": yo no puedo conocer lo que es falso; tampoco puedo recordar lo que no sucedió. El recuerdo perceptual presupone el conocimiento perceptual. Igualmente, "Desearemos decir que uno puede tener un recuerdo perceptual de algo sólo si uno *previamente* lo percibió".¹⁰ Por otra parte, el recurso al recuerdo personal implica que lo que es recordado aconteció mientras el sujeto vivía y que de algún modo tuvo experiencia de ello ("su recuerdo de la cosa está *basado en* su percepción o experiencia de ella").¹¹

¿Cómo traza Malcolm estas distinciones entre clases de recuerdos? Su esfuerzo no tiene nada que ver con experimentos introspectivos, sino con rastreos de usos lingüísticos aceptados. Así, es un hecho que cuando empleamos expresiones de la forma 'recuerdo que', 'me acuerdo de que', etc., en ocasiones aludimos a un hecho, en otras a una imagen (en un sentido amplio: podría tratarse de una imagen acústica) y en ocasiones a una vivencia. Por ejemplo, si digo, durante un examen de historia, que recuerdo que Napoleón ganó la batalla de Marengo, mi recuerdo no es ni perceptual ni vivencial, sino factual. Asimismo, puedo decir que recuerdo a una persona porque tengo su "imagen en la mente", pero que no recuerdo nada acerca de ella, ni siquiera su nombre. Este es un claro ejemplo de memoria perceptiva. Por otra parte, no se pueden identificar recuerdo factual y recuerdo personal, puesto que no se puede recordar personalmente algo de lo que no se tiene o ha tenido experiencia y ¿qué clase de experiencia puede ser la de un hecho abstracto o un hecho futuro? "Los objetos del recuerdo factual personal (...) se restringen a un rango más estrecho que los del recuerdo factual no personal".¹² Ahora bien, lo importante para nosotros (puesto que de ello parece depender el argumento de Russell) es la jerarquía que se establezca entre las distintas clases de recuerdo. Russell, siguiendo en esto al más crudo de los sentidos comunes, basa su teoría de la memoria en la noción de conocimiento directo y, por consiguiente, le concede prioridad a la memoria perceptual. Recordar es, desde su punto de vista, ante todo tener una imagen de algo junto con el sentimiento de que ese algo ya sucedió. Sólo así puede sostenerse su afirmación de que el mundo pudo haber sido creado hace cinco minutos con todos nuestros recuerdos. Malcolm, creo, refuta a Russell en este punto de manera incuestionable.

⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰ *Ibid.*, p. 208.

¹¹ *Ibid.*, p. 215.

¹² *Ibid.*, p. 216.

La posición de Malcolm es clara: él desea sostener que “el recuerdo factual es lógicamente independiente del recuerdo perceptual y que el recuerdo perceptual es lógicamente dependiente de la memoria factual”.¹³ ¿Cómo puede Malcolm probar lo que quiere probar? Apelando una vez más a lo implicado por formas legítimas de expresión y a la constatación pública de hechos. Como él dice, “parece ser un hecho de experiencia el que el recuerdo factual a menudo ocurre sin recuerdo perceptual”.¹⁴ Realmente no sé quién podría querer cuestionar esto. La dependencia de la memoria perceptual en relación con la memoria factual es también clara: nadie podría tener recuerdos por medio de imágenes si no recordara al mismo tiempo ciertos hechos concernientes a los objetos de los cuales tiene imágenes. Supongamos que alguien dice ‘Recuerdo a Dummett dando clase’ y que cuando se le pregunta qué es lo que recuerda la persona en cuestión responde ‘tengo su imagen, la del salón, etc.’. ¿Podría esa persona recurrir a la imagen para dar expresión a su recuerdo si no recordara también (o presupusiera) *que* Michael Dummett es profesor de filosofía, *que* tiene muchos alumnos, *que* ... etc.?

La relación entre el recuerdo perceptual y el personal o vivencial es igualmente desconcertante. Contrariamente a lo que de modo inadvertido todos supondríamos, Malcolm muestra que también el recuerdo personal es lógicamente anterior al perceptual. Pueden ofrecerse o construirse multitud de ejemplos para hacer ver esto, pero no pretendo entrar en detalles. Lo que me interesa es considerar una tesis filosófica (en este caso, la tesis de Russell acerca del pasado y la memoria) por medio de la técnica malcolmiana de análisis y discusión filosóficos.

Los ejemplos de debate filosófico abundan en la obra de Malcolm. Sin embargo, sería injusto insinuar que esa es la única clase de trabajo al que da lugar su técnica en filosofía. El que Malcolm sea un crítico eficaz y certero no significa que no sea al mismo tiempo un pensador constructivo. Para ejemplificar lo que digo, consideraré muy brevemente algunas ideas extraídas de dos excelentes artículos suyos. El primero es ‘Los Argumentos Ontológicos de Anselmo’ y el segundo se intitula ‘La Carencia de Fundamentos de la Creencia’. Veámoslos en ese orden.

El trabajo de Malcolm sobre San Anselmo representa, por sorprendente que pueda parecer, una decidida defensa de una línea de pensamiento abierta por el argumento ontológico. Malcolm, juiciosamente, se distancia de la versión más conocida del argumento y que hace girar la conclusión en torno a la idea de que la existencia es un predicado. Por medio de una argumentación no formal (y coincidiendo en su ataque con argumentaciones puramente formales como la derivada de la Teoría de las Descripciones), Malcolm rechaza la tesis de que la existencia es una propiedad o una perfección. En cambio, le parece que la versión “modal” de San Anselmo es correcta: no es la existencia lo que es una perfección,

¹³ *Ibid.*, p. 210.

¹⁴ *Ibid.*, p. 210.

sino la existencia necesaria. El argumento corre como sigue: es posible pensar en un ser cuya no existencia no es concebible. Dicho ser es más perfecto o mejor o más grande que cualquier otro ser cuya no existencia sí es concebible. Pero si es posible que el ser cuya no existencia no es concebible no exista, entonces no es el ser cuya no existencia no es concebible. Tiene, pues, que haber un ser cuya no existencia es lógicamente imposible de ser concebida. Dicho ser es Dios.

Malcolm no traza la inferencia que cualquier otra persona sin duda trazaría, a saber, la de concluir que **hay**, en el sentido del cuantificador existencial, un ente particular, especial, etc., al que llamamos ‘Dios’. Más bien, lo que de acuerdo con la exégesis de Malcolm San Anselmo habría detectado es que hay un reino de discurso en el lenguaje natural en el que lo que se predica se predica con carácter de necesidad. Tal es el caso del discurso acerca de la divinidad. No tiene sentido decir que Dios existe, que se auto-creó, etc., porque entonces tendría sentido plantear las mismas preguntas que se plantean en el caso de los objetos comunes y corrientes. Lo que se diga de Dios se predica **necesariamente**. Hacer otra cosa es hacer incoherente nuestro concepto. Yo pienso que Malcolm tiene razón: como un asunto de verdad empírica, nuestro concepto de Dios tiene esa peculiaridad. Hablar de otra manera es alterar nuestro concepto. Y el punto importante de Malcolm en relación con esto es que, contrariamente a lo que afirma una popular tesis, el carácter necesario de los predicados de Dios no es el resultado de ninguna “convención lingüística”. El problema que Malcolm se plantea es, creo yo, realmente importante: asumiendo, en vista de que el juego de lenguaje de la divinidad existe, que nuestro concepto de Dios es, por así decirlo, “válido”, ¿cómo explicar el que los hombres hayan sentido la necesidad de construir un concepto así? En respuesta Malcolm apunta a una serie de experiencias importantes, de vivencias que, de algún modo, justifican la existencia y el uso del concepto “ser mayor que el cual ningún otro puede ser concebido”. Al tratar de establecer estas conexiones, Malcolm deja de ser un mero “filósofo analítico”.

En el punto culminante de su ensayo sobre los argumentos ontológicos, Malcolm plantea la pregunta que a todos quizá nos intriga, incluyendo en esto al mismo San Anselmo y, aunque no da una respuesta completa y definitiva, no cabe duda de que lo que dice resulta sumamente iluminador. “¿Cuál es la relación entre el argumento ontológico de Anselmo y la creencia religiosa? Es esta una pregunta difícil. Puedo imaginar a un ateo que haya examinado el argumento, que se haya convencido de su validez, que lo haya defendido con agudeza en contra de las objeciones y, sin embargo, que haya seguido siendo un ateo. El único efecto que el argumento podría tener sobre el necio del Salmo sería que hubiera dejado de decir en su corazón ‘No hay Dios’, porque ahora se daría cuenta de que eso es algo que no puede decir o pensar significativa mente. Difícilmente podría esperarse que un argumento demostrativo produjera en él además una fe viva. ¿Hay acaso un nivel en el que uno puede ver el argumento como un trozo de lógica, siguiendo en él los

movimientos deductivos, pero sin quedar afectado religiosamente? Pienso que sí. Pero inclusive en este nivel el argumento podría tener valor religioso, porque puede ayudar a eliminar algunos escrúpulos filosóficos que son obstáculos a la fe. En un nivel más profundo, sospecho que el argumento puede ser comprendido cabalmente sólo por alguien que tiene una concepción de esa ‘forma de vida’ humana que da lugar a la idea de un ser infinitamente mayor, que lo contempla desde *dentro* y no meramente desde fuera y que tiene, por consiguiente, alguna inclinación por \o menos por *tomar parte en* esa forma de vida religiosa”.¹⁵ Como puede fácilmente apreciarse, en Malcolm se combinan armoniosamente poder analítico con profundidad de pensamiento.

La idea de fe nos lleva de modo natural al tema general de la creencia. Malcolm, como era de esperarse, aboga en favor de la idea de que mucho de nuestro sistema de creencias es aceptado **sin argumentación**. Este enfoque de la creencia tiene entre sus objetivos mostrar que el problema del escéptico es simplemente absurdo: el ofrecimiento de razones llega a un punto final, tiene un límite, más allá del cual la formulación de una duda es ininteligible. Los distintos juegos de lenguaje tienen sus propios cánones de justificación, de racionalidad. Pretender ofrecer pruebas matemáticas en el reino de la creencia religiosa es declaradamente absurdo. “*Dentro* de un juego de lenguaje hay justificación y falta de justificación, evidencia y prueba, errores y opiniones infundadas, buenos y malos razonamientos, mediciones correctas e incorrectas. Estos términos no se pueden aplicar con propiedad al juego de lenguaje mismo. Puede decirse de él, no obstante, que ‘carece de fundamentos’, no en el sentido de ser opinión infundada, sino en el sentido de que lo aceptamos, lo vivimos. Podemos decir. ‘Eso es lo que hacemos. Así somos’”.¹⁶ Con esta concepción “modular” y “holista” del lenguaje y de nuestro sistema de creencias, Malcolm puede abordar la cuestión de la naturaleza de la creencia religiosa desde una nueva perspectiva. Se nos aclara entonces, por ejemplo, por qué la permanente exigencia de pruebas de la existencia de Dios es totalmente impropio, así como la naturaleza de la religión misma. “No comprendo esta noción de creencia en *la existencia* de Dios, que se supone que es distinta de la creencia *en* Dios. Me parece que es una construcción artificial de la filosofía, otra ilustración de los requerimientos de justificación.

La religión es una forma de vida; es un lenguaje inmerso en acción – lo que Wittgenstein llama un ‘juego de lenguaje’. La ciencia es otra. Ninguna de las dos necesita justificación, una no más que la otra”.¹⁷ Como en este caso, a mí por lo menos me queda claro que, en general, los análisis wittgensteinianos efectuados por

¹⁵ N. Malcolm, “Anselm’s Ontological Arguments” en *Knowledge and Certainty* (New York: Cornell University Press, 1963), pp. 161-62.

¹⁶ N. Malcolm, “The Groundlessness of Belief” en *Thought and Knowledge* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1977), p. 208.

¹⁷ *Ibid.*, p. 212.

Malcolm son la plataforma para una visión sinóptica adecuada (aunque obviamente no exhaustiva) del asunto que se haya abordado.

Una especialidad de la filosofía en la que Malcolm es un maestro es, evidentemente, el área de la exégesis de la obra de Wittgenstein. En este punto, no exagero si digo que su trabajo realmente contiene de los mejores análisis, de los más fieles a la obra del maestro y ello por una sencilla razón: están basados en una comprensión profunda de lo que eran sus técnicas de trabajo y sus objetivos últimos en filosofía. Podemos con seguridad sostener que sus reconstrucciones no contienen desfiguraciones, incomprensiones, tergiversaciones, etc., del mensaje wittgensteiniano. Yo por lo menos no he detectado tales cosas en sus escritos. Frente a lo que podríamos llamar, como dije más arriba, la ‘teología’ o también la ‘neo-escolástica’ wittgensteiniana, los escritos de Malcolm son siempre sobrios, esclarecedores, explicativos antes que dogmáticos. Para ejemplificar lo que digo, consideraré muy rápidamente un caso de controversia en el seno mismo de los partidarios de Wittgenstein: el caso de lo que es “seguir una regla”.

En relación con la discusión respecto a lo que es seguir una regla, problema introducido por Wittgenstein y nuevo en filosofía, hay básicamente dos grandes interpretaciones:

- a) la que suele ser identificada como ‘el punto de vista de la comunidad’, y
- b) la que podríamos etiquetar como ‘autonomía de la regla’.

El primer punto está representado por P. Hacker y G. Baker. En su interpretación, lo que Wittgenstein enfatiza es la conexión entre los conceptos de regla y de regularidad. Seguir una regla no es algo que pueda hacerse una sola vez. Este aspecto de la discusión está suficientemente documentado y ni Malcolm ni nadie quiere cuestionarlo. El problema es el de determinar si eso es todo lo que Wittgenstein quería decir. Hacker y Baker niegan que Wittgenstein se haya comprometido con la idea de que alguien, totalmente aislado, pudiera imaginar un lenguaje, para referirse a lo que él quisiera. La noción de privacidad, según Hacker y Baker, tiene que ver con lo que en principio es compartible, no con lo que de hecho es o no compartido. Un recién nacido abandonado en una isla podría generar un lenguaje que otros después podrían compartir. No habría, afirman, ninguna imposibilidad lógica en ello!

Realmente después de años de discusión alrededor del tema de los lenguajes privados, me parece que no se tiene derecho a volver a re-plantear la discusión sólo porque se puede acuñar un slogan que, a primera vista, es inatacable. El de Hacker y Baker es: “sólo la regla determina lo que es correcto”. Su objetivo es desligar al concepto de regla del concepto de acuerdo y de comunidad. Malcolm rechaza, creo

que con razón, esta línea de interpretación la cual, además de revelar una incompreensión un tanto desconcertante de la perspectiva wittgensteiniana, es sumamente dañina, pues equivale a reintroducir temas que ya habían sido superados. Malcolm, esta vez en concordancia con Kripke, muestra que las nociones de seguir y aplicar una regla están efectivamente ligadas a la noción de regularidad, pero también a la de comunidad. Nociones típicamente wittgensteinianas como la de criterio se vuelven inútiles si las consideramos en forma aislada. Malcolm hace ver que la noción de acuerdo puede ser usada de dos modos:

1) se puede querer defender la tesis de que cuando seguimos una regla lo hacemos sin pedirle su opinión a nadie. Por ejemplo, si yo ya sé sumar puedo sumar estando solo, sin tener que recabar el acuerdo de nadie. Si fuera esto lo que Hacker y Baker quisieran sostener, no habría nada que objetar, si bien su tesis sería más bien trivial.

2) El acuerdo del que habla Wittgenstein es una concordancia en reacciones. Sobre esa base se gesta el lenguaje. La verdad y la falsedad brotan de la aplicación de nociones, esto es, en el uso regulado de términos. Esto sólo puede darse cuando un sujeto puede distinguir entre seguir una regla y creer que la sigue. Esta distinción, a su vez, no puede trazarse si no hay múltiples usuarios del sistema de signos. La noción de regla, por consiguiente, presupone a la de comunidad.

Yo quisiera decir unas cuantas palabras respecto a este debate considerando para ello un caso particular. El asunto de la privacidad de las reglas se solía ver en relación con los supuestos *sense-data* de los sentidos. En ese caso, se reconocía, un lenguaje privado era conceptualmente imposible. Pero no se seguía de ello que fuera imposible un lenguaje privado de cosas. En otras palabras, podemos imaginar a un Robinson que sigue reglas, pues enfrente de él están los objetos del mundo y en principio no hay dificultad en identificarlos. Esto es un regreso al argumento de Neri-Castañeda. Se supone que si el sujeto ve un árbol y dice 'árbol' señalando a dicho objeto o hace una inscripción en él puede regresar al otro día y emplear los mismos signos para referirse al mismo objeto. Pero lo importante es percatarse de que la objeción de Wittgenstein se aplica por igual al caso de los objetos materiales que al de los estados y objetos internos del sujeto. El asunto parece ser bastante más complejo de lo que suponen Hacker y Baker, porque ¿cómo se identifica un objeto si no es gracias a la posesión de, por ejemplo, un nombre, esto es, un término y una regla que indica su aplicación? Por otra parte ¿cómo se puede saber si se aplica el mismo término en dos o más ocasiones distintas? Aplicándolo mal, porque entonces si lo aplicó mal, alguien me puede corregir. La posibilidad de emplear mal una palabra es fundamental para la significación de la regla: si toda aplicación será siempre, por principio, correcta, entonces 'correcto' e 'incorrecto' se vuelven asignificativos. Ahora bien, ¿quién o qué podría desempeñar en principio el papel de

corrector en el caso de nuestro Robinson Crusoe? Únicamente su memoria: él llega y recuerda que el día anterior emitió el sonido *X*, que es el mismo que el que en este momento emite, etc. Pero es precisamente esa posibilidad que, por las razones ya esgrimidas, Wittgenstein está anulando. Si no hay **otros**, no tiene sentido hablar de reglas y de aplicaciones de reglas. Por lo tanto, la noción de regla está indisolublemente ligada a la de acuerdo y a la de comunidad. Y esto es lo que Malcolm defiende que Hacker y Baker niegan..

Asumiendo que lo que he dicho es correcto ¿qué podemos inferir en relación con la naturaleza de la filosofía tal como Malcolm la concibe y la practica? Es claro que lo que él ofrece no son doctrinas de ninguna índole. Lo que él realiza son ejercicios de reflexión y análisis aplicando para ello diversas técnicas previamente identificadas, comprendidas e interiorizadas. Deseo sostener que ésta es la única forma de hacer filosofía que tiene algún futuro. La creación de sistemas pertenece a una época ya rebasada. La filosofía viva tiene que fijarse otras metas que la construcción de complejos sistemas de verdades petrificadas. Yo creo, siguiendo en esto a Malcolm y al *Tractatus*, que la filosofía no tiene otro objetivo que el de aclararnos el pensamiento. Ahora bien, si las ideas aquí expuestas son en verdad acertadas, entonces sí podemos inferir que la filosofía cumple su función sólo en la medida en que se asemeje a lo que Norman Malcolm hizo durante cerca de medio siglo y que espero que, aunque pálidamente, haya quedado recogido en estas páginas que en su honor fueron escritas.