

ISSN 1909-6704



CAZAMOSCAS

REVISTA FILOSÓFICA



REVISTA CAZAMOSCAS

Estudiantes Programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz
Año 1 Núm. 1 - Julio - Diciembre de 2006

REVISTA CAZAMOSCAS

**Editada por los estudiantes de los Programas de Filosofía de la
Universidad de Caldas**

Revista <i>Cazamoscas</i>	Manizales Colombia	Año 1	No. 1	pp. 140	Julio-Diciembre	2006	ISSN 1909-6704
------------------------------	-----------------------	-------	-------	---------	-----------------	------	-------------------

CAZAMOSCAS
ISSN 1909-6704
Periodicidad semestral
Año 1 N° 1 p.p. 140
Julio - diciembre, 2006
Manizales - Colombia
Titraje 200 revistas

Estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Facultad de Artes y Humanidades
Universidad de Caldas

Directores
Jhon Alexander Isaza
Leonardo Cárdenas

Comité Editorial
Ana Milena Buitrago
Elkin Andrés Heredia
Esteban Castrillón
German Sarasty
Juan Guillermo Delgado
Laura Rueda Chaparro
Mónica López
Nicolás Alberto Duque
Yobany Serna Castro

Asesores
Pablo Rolando Arango
Jorge Alejandro Florez

Comité Técnico
Traducción de los resúmenes: *Carlos Eduardo Álvarez*
Diagramación: *Teresa Orozco Ortiz*
Diseño de carátula: *Oscar Darío Villota*
Corrección de estilo: *Yobany Serna Castro*
Jhon Alexander Isaza

Canje
Centro de Bibliotecas e Información Científica
E-mail:biblio@cumanday.ucaldas.edu.co
Universidad de Caldas
Manizales

PRESENTACIÓN

*El oficio del filósofo consiste en
mostrar a la mosca la salida de la botella
cazamoscas*

Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*

La sentencia de Wittgenstein, leída en el epígrafe y a partir de la cual titulamos esta revista, propone un gran reto a aquellos que se ocupan de la filosofía. Desde un punto de vista social, nos invita a enfocar nuestros esfuerzos a una lucha filantrópica por el rescate de aquellos menos ilustrados, carentes de la luz brindada por las musas; y desde un punto de vista filosófico, nos llama a conocer y traspasar los límites del lenguaje, a saber de qué se puede hablar, pero, al mismo tiempo atreverse a pasar la frontera y *salir de la botella*.

Por ello, la revista *Cazamoscas* abre un espacio para la reflexión y discusión de problemas filosóficos, para la presentación de propuestas literarias y sus implicaciones sociales; propuesta que invita a dudar de la idea de que la filosofía sea, simplemente, “*Aquello con lo cual o sin lo cual, todo seguiría tal cual.*” En ella los estudiantes podrán presentar sus trabajos y contribuciones en temáticas filosóficas y literarias.

En este primer número, presentamos seis artículos de estudiantes de los programas de filosofía y letras, así como una sección dedicada a un debate filosófico acerca de la significación de la metáfora en el que dos profesores del Departamento de Filosofía enfrentan sus posiciones antagónicas. Por último, queremos brindar un homenaje a Roberto Vélez Correa, quien fuera docente de nuestro Departamento, presentando un ejercicio literario suyo titulado *Glosas In-Trascendentes*.

Queremos, por último, invitar a todos los estudiantes que hacen de su reflexión filosófica un hábito y de su escritura un ejercicio permanente, para que publiquen aquí sus trabajos y hagan de *Cazamoscas* un atractivo medio de comunicación filosófica.

La Revista

REVISTA CAZAMOSCAS

Presentación	5
<i>Observaciones sobre la demanda a la filosofía y al papel contemporáneo del filósofo</i> LEONARDO GARCÍA JARAMILLO	9
<i>Sobre la traducción del lenguaje de la psicología al lenguaje fisicalista</i> ANDRÉS JULIÁN ARANGO	31
<i>Metafísica descriptiva como alternativa a los problemas de sentido en la metafísica tradicional</i> CARLOS DAYRO BOTERO	39
<i>El significado como figura y como uso en la Filosofía de Ludwig Wittgenstein</i> YOBANY SERNA CASTRO	47
<i>El problema de la intencionalidad en las Ciencias Sociales</i> MÓNICA LÓPEZ ECHEVERRY	65
<i>Sobre la diferencia entre los objetos del mundo externo y el pensamiento puro en Descartes</i> LEONARDO CÁRDENAS	73
Debate ¿Existe un significado metafórico? <i>El valor cognoscitivo de las metáforas</i> MARTA CECILIA BETANCUR GARCÍA	79
<i>Lo que no significan las metáforas</i> PABLO ROLANDO ARANGO	113
Respuesta a las críticas MARTA CECILIA BETANCUR GARCÍA	121
Reseña: <i>Introducción a la filosofía moral (teórica y práctica) de Pablo Rolando Arango</i> YOBANY SERNA CASTRO	123
In Memoriam Roberto Vélez Correa	125

Revista Cazamoscas	Manizales Colombia	Año 1	No. 1	pp. 140	Julio-Diciembre	2006	ISSN 1909-6704
-----------------------	-----------------------	-------	-------	---------	-----------------	------	-------------------

OBSERVACIONES SOBRE LA DEMANDA A LA FILOSOFÍA Y AL PAPEL CONTEMPORÁNEO DEL FILÓSOFO

LEONARDO GARCÍA JARAMILLO*

Programa de Derecho
Universidad de Caldas

RESUMEN

El presente ensayo problematiza el carácter práctico y la atención social atribuida, no sin justas razones, a la filosofía por autores como Rafael Carrillo mostrando como, tras esa apariencia, se esconde un malentendido, de la sociedad, del papel contemporáneo del filósofo, y del filósofo, de su necesaria atención a las cuestiones sociales. Con esta concepción de la actividad filosófica, los filósofos han perpetuado un esquema de exclusión de su relevancia social con respecto a los potenciales aportes a los problemas contemporáneos, lo cual abordamos en diálogo constante con filósofos y tradiciones filosóficas de todos los tiempos.

ABSTRACT

This essay attempts to problematize the practical character and the social attention attributed, not without just reasons, to the philosophy by authors as Rafael Carrillo. Specifically, it is argued that behind this facade is hidden a misunderstanding, of society, about the contemporary role of the philosopher, and the philosopher, of his necessary attention to social questions. With this conception of philosophical activity, the philosophers have perpetuated a scheme of exclusion of his social relevancy with respect to the potential contributions to contemporary problems, which is broached in continuous dialogue with philosophers and philosophical traditions of all the times.

PALABRAS CLAVE

Actividad filosófica en Colombia, Atención social de la filosofía, Rol contemporáneo del filósofo.

KEY WORDS

Philosophical activity in Colombia, Social attention of philosophy, Philosopher's contemporary role.

* En diferentes momentos de este ensayo recibí observaciones metodológicas, sugerencias estilísticas o precisiones conceptuales de los profesores Manuel Cruz, Ángela Uribe, Vicente Durán, Delfín Ignacio Grueso, Mónica Marcela Jaramillo, Jorge Antonio Mejía, Gabriel A. Méndez, Amado Osorio, Carlos Alberto Ospina, Orlando Londoño y Heriberto Santacruz. Conste aquí mi agradecimiento.

PROEMIO

Recordemos aquella célebre foto de Schopenhauer que resume de manera tan precisa nuestros prejuicios culturales con respecto al filósofo: melena despeinada, cara demacrada y una mirada que revela una fuerte sobredosis... supongamos que de filosofía

Christian Schumacher

Intelectuales dedicados en su mayor parte a los estudios jurídicos accedieron en los años treinta y cuarenta del siglo pasado al ejercicio profesional de la filosofía bajo el influjo de importantes autores como Kelsen, Ortega, Scheller, Husserl, Heidegger, Jaspers y Sartre, lo cual dio curso a la formación del Instituto de Filosofía y Letras de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia, cuyos fundadores fueron Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez y Cayetano Betancourt¹. La creación de este Instituto determinó tanto el inicio de la filosofía moderna en Colombia como la subsiguiente actividad filosófica intensa que se ha venido desarrollando. A juicio de Rubén Sierra Mejía² tres obras demarcan una ruptura con la tradición neo-tomista determinando este inicio: *Lógica, fenomenología y formalismo jurídico* (1942) de Nieto Arteta, *Nueva imagen del hombre y de la cultura* (1948) de Cruz Vélez, y *El ambiente axiológico de la teoría pura del derecho* (1947) de Carrillo Lúquez, quien como fundador del Instituto en su discurso de inauguración, el 20 de marzo

¹ Para rigurosos estudios en donde se describe y analiza el surgimiento y la consolidación de la filosofía en Colombia (lo que a juicio del filósofo argentino Francisco Romero se denomina “normalización” de la filosofía), consultense, Leonardo Tovar, “La normalización de la filosofía en Colombia”. Publicado en los Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, de la Universidad Santo Tomás (referenciado aquí a partir de la versión manuscrita). Rubén Sierra, “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”, en: *Revista ECO*. No. 194. Bogotá, 1977; (ed.) *La filosofía en Colombia (siglo XX)*. Bogotá: Procultura, 1985; “Un decenio de producción filosófica”, en: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. No. 15. Biblioteca Luis Ángel Arango, 1988. VV.AA. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Actas del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1988. Leonardo Tovar, “Trayectoria y carácter de la filosofía en Colombia”. Disponible on-line. Rubén Jaramillo, *Colombia: la modernidad postergada*, Bogotá: Argumentos, 2da ed., 1998 (Parte II, II). Manuel Guillermo Rodríguez, *La filosofía en Colombia. Modernidad y conflicto*. Rosario: Laborde, 2003. Numas Armando Gil, *Reportaje a la filosofía*. Vol. I Bogotá: Punto Inicial, 1993, vol. II Barranquilla: Universidad del Atlántico, 1999; Rafael Carrillo. *Pionero de la filosofía moderna en Colombia*. Barranquilla: Universidad del Atlántico, 1997

² Rubén Sierra Mejía, “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”. Op. cit.

de 1946, con emotiva determinación expresó que su apertura constituye “*un acto casi definitivo en la vida de la nación*”, ya que por su labor “*más que a través de ninguna otra institución, la universidad podrá en adelante proyectarse sobre la vida nacional*”³. Si bien es cierto que, como señala Sierra Mejía⁴, algo nuevo surge con la aparición en nuestro medio del cultivo universitario de la filosofía y de cierta producción filosófica, nos preguntamos: ¿será que efectivamente ha cumplido la filosofía en Colombia con la influencia definitiva sobre la sociedad que le atribuyera el profesor Carrillo en su discurso?

El examen a esta afirmación, poco más de medio siglo después, no deja de tener validez porque, de un lado, el cultivo profesional y serio de la filosofía y la producción filosófica en Colombia han ido en un ascenso constante que no da señas de detenerse y desde 1950, cuando Cayetano Betancourt fundó la revista (que ahora conocemos como) *Ideas y valores*, las numerosas publicaciones periódicas, seriadas y monográficas, así como las Memorias de los eventos conmemorativos, harían que el estudiante bien pudiera pasarse la vida entera tratando sólo de permanecer actualizado; pero de otro lado, se intensifica y generaliza entre la ciudadanía una imagen peyorativa de la filosofía que, como sugiere Jacques Bouveresse en su lección inaugural en el *Collège de France* (1995)⁵, parece oscilar entre una poco razonable expectativa y la desilusión completa, y la situación que ostenta junto con la de sus representantes oscila entre una gloria inmerecida y un descrédito que tampoco merece. Los filósofos, despojados eso sí de ciertos prejuicios sociales como la atención a los ‘conceptos abstractos’ o el recurso a ‘enfoques teóricos’, deberían prestar más atención a la demanda que se les dirige por parte de los ciudadanos en general, o profesionales de otras disciplinas, con respecto a que sus escritos parecen responder a meras disertaciones especulativas cerradas en sí mismas, muchas veces curiosas e interesantes, pero que no procuran articularse con la labor y las experiencias sociales.

Precisamente por lo anterior creemos que surgen los principales problemas intrínsecos con respecto a la manera en que la filosofía es socialmente percibida, pues se le imputa a los filósofos una incapacidad para que las discusiones actuales tengan el tratamiento filosófico que les urge, y se hagan así estos responsables de su presente eliminando el

³ Ver: Numas Armando Gil, *Rafael Carrillo*. Op. cit., pp. 73 y ss. Énfasis añadidos.

⁴ Rubén Sierra Mejía (ed.) *La filosofía en Colombia (siglo XX)*. Op. cit. “Prólogo”.

⁵ Jacques Bouveresse, *La demanda de filosofía: qué quiere la filosofía y qué podemos querer de ella*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2001.

desencuentro de la filosofía con las necesidades acuciantes de su tiempo al considerar las circunstancias del país, no como analistas sociales, investigadores socio-jurídicos o militantes políticos, sino precisamente en tanto que filósofos⁶, así como al plantear preguntas y su orientar su razonamiento, reevaluar las respuestas obtenidas y reflexionar sobre cómo funcionan nuestros conceptos y sus fundamentos. Ciertamente entre los filósofos en general, y los colombianos en particular, se han presentado honrosas excepciones al momento de plantear alternativas de cambios sociales viables y realistas que permitan, como lo enseñaron los griegos, el retorno del estudio integrado de lo que es deseable pero factible para la organización social y la convivencia ciudadana; alternativas “utópicamente realistas” como diría John Rawls⁷.

Según la denuncia de Lisímaco Parra, “en la actualidad, y en Colombia, no hacemos filosofía, ni historia de la filosofía, sino exégesis divulgativa de textos filosóficos” y “si observamos la evolución de nuestro transcurrir filosófico (...) a lo que asistimos es a una sucesión más o menos caótica, tal vez más de autores que de problemas, que se nos imponen a la manera de modas: la fenomenología, pero más Husserl, algo de Sartre, luego Marx, después otra fenomenología, y otro Husserl, Escuela de Frankfurt con oscilaciones entre Habermas y Adorno, Foucault, barruntos de Derrida, la arrolladora posmodernidad, la filosofía analítica que no acaba de cuajar. Hasta pretenciosas excentricidades tales como dizque “seminarios” sobre ¡Estética inglesa del siglo XVIII!”⁸.

En el mismo sentido se había expresado Cruz Vélez⁹. En sus sugestivas palabras: “Actualmente en las universidades y en la producción bibliográfica lo que hay son

⁶ Ver al respecto, Freddy Salazar, “Filosofía y realidad”, en: *Estudios de filosofía*. Universidad de Antioquia - Instituto de Filosofía, Medellín (agosto), 1994.

⁷ John Rawls. *The Law of Peoples with “The idea of public Reason Revisited”*. Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1999, pp. 11 - 22. “The Law of Peoples as Realistic Utopia”.

⁸ Lisímaco Parra, “Trabajo filosófico y comunidad filosófica”, en: *Ideas y valores* No. 104. Universidad Nacional de Colombia - Departamento de Filosofía, Bogotá (agosto), 1997, p. 68.

⁹ Rubén Sierra Mejía, *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Cali: Universidad del Valle, 1996, p. 118. Al respecto Cruz Vélez, en *Sobre la posibilidad de una filosofía americana*, estableció la categoría de la filosofía primaria y la secundaria. La primera es la filosofía como creación, es decir, la de los grandes filósofos (Kant, Hegel y, a su juicio, Heidegger ya que incluso es el fundador del último de los tres caminos fundamentales que ha tenido la filosofía; el primero es el iniciado por los griegos y el segundo por Descartes), mientras que la segunda es aquella filosofía que analiza problemas ya tratados por los clásicos desde diversos puntos de vista; es aquella que se difunde y se estudia a través de manuales, revistas y foros. A partir de esta distinción establece que no puede hablarse con propiedad de una filosofía latinoamericana. Sobre este, así como sobre otros aspectos de la obra y el

historias de la filosofía, monografías sobre grandes pensadores, lecciones; intentos de sustituir el pensamiento filosófico por el modo de pensar de una ciencia particular, intentos de desviar el cauce central del pensamiento filosófico en otras direcciones, posiblemente con la esperanza de hacer algo nuevo. (...) Otros se dedican a corregir los errores lógicos y sintácticos de los grandes pensadores, es un trabajo estéril porque de ahí no sale nada. El trabajo filosófico continúa pero dentro de la crisis. Hay ciertamente un trabajo muy valioso: hay, por ejemplo, las ediciones de los grandes pensadores, los comentarios, los diccionarios. O bien, como consecuencia de esa crisis, renacimiento de las filosofías de épocas anteriores: el neokantismo, el neovitalismo, el neopositivismo, el neotomismo”.

Sobre este punto sostengo que, ante todo, debe acogerse filosóficamente la filosofía, con lo que quiero significar el pensar y reflexionar críticamente a partir de la tradición —pues los filósofos disponen de herramientas para examinar críticamente la adecuación y mejora del andamiaje existente con relación a sus precedentes históricos— y reflexionar también críticamente a partir de nuestros problemas, y no únicamente sacralizar los libros clásicos o las frases célebres para lograr una efectiva traducción de lenguajes y conciliación de perspectivas. Aún pervive algo de esa herencia que recibe los productos filosóficos desde una externalidad impávida, sin atreverse a pensar por sí misma y a partir de los problemas propios del contexto. Quiere decir también establecer la reflexión seria y sustentada allí donde sólo impera la apropiación más bien erudita y el culto a los libros famosos; perspectiva en la que los filósofos se conciben como descontextualizados recursos de autoridad, y más que filósofos, tal vez *dodoxo-filósofos*. No sobra hacer hincapié, cuantas veces sea menester, que no pretendemos menoscipar la imprescindible tradición filosófica y las obras clásicas, sino que quiere resaltarse que el compromiso en cuanto filósofos apunta a profundizar cada vez más en la comprensión crítica de nuestra realidad, en fructífero diálogo de la tradición con la vida humana. Tenemos en cuenta así mismo el horkheimeriano atisbo de que “el desprecio por la teoría es el inicio del cinismo en la práctica”, anotando con Kant que cuando la teoría no tiene efectos sobre la práctica, el problema parte de insuficiencias internas dentro de la misma teoría¹⁰.

legado intelectual del filósofo caldense, resultará de trascendental importancia el número monográfico que sobre el mismo publicará la *Revista Aleph* en su edición de octubre-diciembre de 2007.

¹⁰ Cfr.: Immanuel Kant. *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos, 1986, p. 6.

El filósofo debe, empero, procurar hacer un “ajuste de cuentas” y, utilizando una expresión de Hegel, “pensar pensamientos” (así sean ajenos) que le sirvan como prótesis para producir pensamientos propios sobre las situaciones a las que se enfrenta él y su sociedad, pues para Hegel la labor filosófica misma no era otra cosa que el propio tiempo llevado a conceptos. Ejercicio intelectual mucho más provechoso que la charla presuntamente especializada y en exceso erudita entre colegas que a menudo los encierra en sus propias complicidades y, por sobre todo, limita considerablemente las posibles virtualidades críticas y convierte muchas veces al saber filosófico en un saber de segunda categoría o, como escribe el jurista de la Universidad de Alicante, Manuel Atienza, “lo convierte en una especie de tribunal de apelación, de segunda instancia, cuyas decisiones no vinculan, y ni siquiera son tenidas en cuenta, por los tribunales inferiores”¹¹.

1. “La filosofía ¿Inutilidad disfrazada?”¹²

Así sea muy someramente debemos considerar antes de continuar el problema de la definición, y teniendo en cuenta la afirmación de Kant “En filosofía, la definición como claridad aquilatada [refinada], más bien debe coronar la faena antes que iniciarla”¹³, y siguiendo igualmente a dos filósofos británicos: Karl Popper y Bertrand Russell, desatendemos el tener que comenzar partiendo de una definición de ‘filosofía’. Para Popper cualquier intento por resolver problemas filosóficos resulta más relevante que el detenerse en discusiones esencialistas como ¿qué es la filosofía?, cuestión superficial y secundaria, porque lo que estudiamos no son temas, sino problemas, y éstos trascienden las fronteras de cualquier disciplina u objeto de estudio. Por su parte, Russell arguye que toda definición que se dé a esta palabra variará con respecto a la filosofía que se adopte: “todo lo que podemos decir al empezar es que existen ciertos problemas que interesan a determinadas personas y que, al menos por ahora, no pertenecen a ninguna ciencia en particular. Todos estos problemas son de tal especie que suscitan dudas acerca de lo que pasa comúnmente por conocimiento; y si estas dudas se han de aclarar, en modo alguno lo serán sólo mediante un estudio especial al cual damos el nombre de ‘filosofía’. En consecuencia, el primer paso que puede darse para definir esta palabra

¹¹ Ver su contribución al 1er. número de *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*. Alicante.

¹² La expresión, como se habrá advertido, es de Nietzsche.

¹³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada, 1960. T. II, p. 349.

consiste en indicar esos problemas y esas dudas, los cuales constituyen así mismo el primer paso en el verdadero estudio de la filosofía”¹⁴.

Desde la orilla disciplinar jurídica Herbert Hart, también inglés, precisó que sobre algunos aspectos del fenómeno de lo jurídico el tener que recurrir a definiciones ofrece más limitaciones que beneficios, principalmente porque nada lo suficientemente conciso como para ser considerado una ‘definición’ puede proporcionar una respuesta satisfactoria a preguntas como qué es el derecho. Así, en su célebre *The Concept of Law* (1994) renunció al hecho de tener que recurrir a la definición para explicar lo que es el derecho¹⁵.

La filosofía no tiene definición, tiene tareas, como dice Popper: “Un filósofo debe filosofar; debe tratar de resolver problemas filosóficos y no hablar acerca de la filosofía”¹⁶, estableciendo que los filósofos no deben detenerse definiendo la ‘filosofía’, sino salir a resolver problemas filosóficos. La filosofía contó con una definición (la etimológica) en los tiempos cuando la estrella polar servía de única orientación marítima, pero dicha definición fue superada por su propia historia y la filosofía actual perdió toda definición última; conservó sí un cometido trascendental: trabajar reflexivamente sobre el hombre, las sociedades y sus productos culturales. La sociedad no progresó porque los filósofos perfeccionen su idea de ‘verosimilitud’ o pretendan otorgarle respuesta a la pregunta de si Dios es extenso o inextenso, progresó realmente por las empresas exitosas de ciencia y las demás disciplinas que se nutren y asisten del debate filosófico.

En el “anuncio de las lecciones para el semestre de invierno del año 1765-66” de su curso de ética, que después llamó filosofía moral o filosofía práctica¹⁷, Kant menciona el objetivo de este curso: “que sus estudiantes no sólo aprendan pensamientos sino a

¹⁴ Bertrand Russell, *Fundamentos de filosofía*, Barcelona: Plaza y Janés, 1975. Cap. I “Dudas filosóficas”.

¹⁵ Sobre la concepción de la filosofía lingüística en Hart y para un análisis de su teoría del derecho desde la perspectiva analítica, ver, José María Rodríguez, *Historia del pensamiento jurídico*. Madrid: Universidad Complutense, 1992, vol. II.

¹⁶ Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidos, 1991. Ver también, *Búsqueda sin término: Una autobiografía intelectual*, Madrid: Tecnos, 1994.

¹⁷ Curso que comenzó a dictar a partir el compendio de Alexander Gottlieb Baumgarten, titulado *Ethica philosophica* (1763). Cfr.: Karl Vorländer, *Kants Leben*, Felix Meiner Verlag, 1986, p. 41 y ss. Cit. en Vicente Durán, “Immanuel Kant: The Professor of Ethics”. Ponencia presentada en el 10th International Kant Congress: “Right and Peace in Kant’s Philosophy”. Sept. 4 - 9, de 2005. Universidad de São Paulo, Brasil.

pensar, que no aprendan una filosofía ya hecha, sino a filosofar”¹⁸. Por esto asumimos, de nuevo con Kant, la relevancia que al interior de la reflexión filosófica tiene la precisión sobre el estatuto de la filosofía práctica, que para Kant es necesariamente normativa, en contraste con la filosofía teórica que es descriptiva y explicativa. Así escribe en la *Crítica de la razón pura*: “El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiere la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean”¹⁹. Para el filósofo alemán siempre fue de la mayor importancia que sus alumnos aprendan y asimilen que no es lo mismo conocer el mundo que transformarlo, que no es lo mismo el conocimiento del ser que la prescripción del deber ser, y que si bien las ciencias nos revelan el ser del mundo, estas nunca nos dirán cómo debe ser²⁰.

1.1 ¿Y para qué la filosofía?

“Ya no tiene por qué parecer desesperadamente hostil un mundo en el que deban prevalecer inevitablemente la voluntad de dominio y las crueidades opresivas, alimentadas por el prejuicio y la locura. Situados como acaso lo estamos en una sociedad corrupta, puede que no haya consuelo para nuestra pérdida; pero podemos pensar que el mundo no es en sí mismo inhóspito para la justicia política y el bien que ella encierra. Nuestro mundo social podía haber sido diferente y hay esperanzas para los que viven en otro tiempo y otro lugar”.

Esta frase es del filósofo de la Universidad de Harvard, fallecido en 2002, John Rawls cuyo legado ya es familiar en Colombia por fuera de los estrictos marcos de la filosofía²¹. Si la incorporo en ese lugar es por un motivo preciso: habitantes que somos de un mundo atestado de objetos y de razón instrumental, inmerso en guerras

¹⁸ Karl Vorländer, *Kants Leben*, Op. cit., pp. 43 - 44. Cit. en *Ibidem*.

¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*. (KrV A) XIII. Cit. en: Magdalena Holguín, “Wittgenstein y la lógica de la ilusión”, en: Juan J. Botero (ed.) *El pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional, 2001.

²⁰ Vicente Durán, “Immanuel Kant: The Professor of Ethics”. Op. cit.

²¹ Un referente sobre la importancia de Rawls en la academia local lo constituyen las publicaciones monográficas dedicadas a su obra: Delfín I. Grueso, *Rawls. Una hermenéutica pragmática*. Cali: Universidad del Valle, 1997; (ed.) *John Rawls. Legado de un pensamiento*. Cali: Universidad del Valle, 2005. Francisco Cortés, *De la política de la libertad a la política de la igualdad*. Bogotá: Siglo del Hombre, 1999 (caps. I, II, III y VI); *Justicia y exclusión*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de Antioquia, 2007 (caps. 1, 2.3, 6.2). Oscar Mejía, *Justicia y democracia consensual*. Bogotá: Siglo del Hombre, 1997; *Teoría política, democracia radical y filosofía del derecho*. Bogotá: Temis, 2005 (cap. 2). Juan J. Botero (ed.) *Con Rawls y contra Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional, 2005. Luis E. Hoyos (ed.) *Estudios de filosofía política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia – Universidad Nacional,

posmodernas llevadas a cabo por gobiernos que incumplen la legalidad internacional y cuya argumentación muchas veces pareciera reducirse al viejo discurso del teatro de la Comedia donde a la dialéctica racional o filosófica, se oponía “la dialéctica de los puños”; un mundo “cuya vida intelectual es una vasta conmoción en la que una miríada de voces lucha para ser oída por encima del estruendo global”²², es más que relevante cuando se pretende contribuir a desdeñar la imagen de la filosofía como una actividad de escritorio que pocas veces atraviesa los muros de las aulas universitarias, porque la pregunta ¿para qué filosofía? –cuya respuesta dice Gilles Deleuze debe ser agresiva, ya que la pregunta se tiene por irónica y mordaz– además de haber surgido en el medio universitario ante las reformas de los planes de estudio y la necesidad de integrarla y articularla con discursos alternos (como el jurídico, antropológico o sociológico), también se plantea en la sociedad, y en los departamentos de filosofía pertenecientes a universidades públicas, que funcionan con dineros públicos, es más que justificado comenzar por proponer esta pregunta, considerando, además, el sugerente planteamiento de Schumacher “¿Invertirían las sociedades de todas las naciones del mundo en la formación y enaltecimiento puramente espiritual de los individuos decididos a estudiar filosofía, existirían departamentos de filosofía pagados con los dineros de los contribuyentes si la finalidad fuera solamente la de elevar el nivel de cultura general de un muy reducido grupo?”²³.

Aunque la sociedad crea que el filósofo puede y debe decir algo sobre los intensos debates que suscitan los avances tecno-científicos contemporáneos (como los límites de la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza, la ingeniería nuclear, la experimentación genética), o sobre las perplejidades que se viven en nuestro país, pronto, y quizás sin saberlo, la sociedad parece acordar con Trasímaco, de *La república* de Platón, al decir que la filosofía es un pasatiempo muy constructivo en la formación de los jóvenes, pero un vicio de mal gusto en las personas serias y con responsabilidades quienes, decepcionadas, vuelven la mirada hacia saberes más útiles y más capaces de transformar la realidad. En el *Teeteto* (1: 174b) escribe Platón: “Ahí tienes, Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y al mirar al cielo dio con sus huesos en un pozo. Y se dice que una joven tracia, con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni

2004 (particularmente las contribuciones de J. J. Botero y R. Arango). Leonardo García (ed.) *John B. Rawls: el hombre y su legado intelectual*. Manizales: Universidad de Caldas, Departamento de Filosofía, 2004.

²² Roger Scruton, *Filosofía para personas inteligentes*. Barcelona: Península, 1999, p. 11.

²³ Christian Schumacher, “Acerca del pensador profesional”, en: *Ideas y valores*. No. 104. Cit., p. 25.

siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies. Esta burla viene muy bien a todos aquellos que dedican su vida a la filosofía. En realidad, estos hombres desconocen lo próximo y lo vecino, y no sólo en el campo de la acción, sino casi en la mera distinción de su humanidad o de su bestialidad”. Más adelante (2: 176 a) se lee: “Así procederán uno y otro, Teodoro. Ese, que fue educado en la libertad y que disfruta del ocio, y precisamente al que tú das el nombre de filósofo, parecerá un hombre inocuo y que de nada sirve cuando haya de enfrentarse con menesteres serviles; y no sabrá, ni siquiera, cómo se prepara un equipaje o cómo se adereza un manjar e incluso un discurso lisonjero. El otro, en cambio, se aplicará a todas estas cosas de manera sagaz y penetrante, aunque no sepa llevar debidamente su ropa como los hombres libres, ni usar armónicamente las palabras para entonar los himnos adecuados a esa vida verdadera, patrimonio de los dioses y de los hombres felices”²⁴.

De este modo, lo que se presenta bajo el nombre de ‘filosofía’, bien sabemos que proporciona ejemplos justificativos de apreciaciones radicalmente opuestas. En palabras del filósofo y siquiatra alemán Karl Jaspers “Qué sea la filosofía y cuál su valor, es cosa discutida. De ella se esperan revelaciones extraordinarias o bien se la deja indiferentemente a un lado como un pensar que no tiene objeto. Se la mira con respeto, como el importante quehacer de unos hombres insólitos, o bien se la desprecia como el superfluo cavilar de unos soñadores. Se la tiene por una cosa que interesa a todos y que por tanto debe ser en el fondo simple y comprensible, o bien se la tiene por tan difícil que es una desesperación ocuparse con ella”²⁵.

Volver sobre esta hipótesis nos permitirá determinar, así sea con éxito parcial, la condición que la filosofía posee para satisfacer con éxito la demanda que recae sobre ella. De ahí que el reconocimiento de la relevancia del debate filosófico y la necesidad de contribuir al mismo, son las razones que me impulsan a someter a su escrutinio estas reflexiones. En su breve introducción a la filosofía, Thomas Nagel escribe que “La principal ocupación de la filosofía es cuestionar y aclarar algunas ideas muy comunes que todos nosotros usamos a diario sin pensar en ellas. Un historiador puede preguntarse sobre lo sucedido en un momento pretérito, pero un filósofo se preguntará: ¿qué es el tiempo? Un matemático puede investigar las relaciones entre los números, pero un filósofo se preguntará: ¿qué es un número? Un físico se preguntará de qué están hechos los átomos o qué explica la gravedad,

²⁴ Platón. *Diálogos*. México D.F.: Porrúa, 2001. Ts. I - II.

²⁵ Karl Jaspers, *La filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2da. ed., 2000, p. 7.

mientras que un filósofo se preguntará ¿cómo podemos saber que hay algo fuera de nuestras mentes? Un psicólogo puede investigar cómo los niños aprenden un lenguaje, pero un filósofo se preguntará: ¿por qué una palabra significa algo? Cualquiera puede preguntar si está mal colarse en el cine sin pagar, mientras que un filósofo se preguntará ¿por qué una acción es buena o mala?”²⁶.

Podríamos decir, en consecuencia, que el principal interés de la filosofía es el cuestionamiento y esclarecimiento de las ideas y los conceptos más comunes que utilizamos con frecuencia de manera deliberada, espontánea o inconsciente, el sometimiento de los argumentos y los métodos utilizados a examen riguroso, la corrección en el planteamiento de las hipótesis así como la crítica a los supuestos teóricos. Con Giovanna Borradori digamos que el objetivo actual de la filosofía “es ofrecer una reconstrucción de las condiciones que hacen que la comunicación sea no sólo posible sino también efectiva y productiva, tanto en el plano individual como en el social”²⁷, para evitar así en gran medida el surgimiento de conflictos inter e intraculturales en el manejo de un lenguaje común, ocasionados por las perturbaciones en la comunicación y por el mal-entendimiento y la incomprendición; “conflictos que –cuando las consecuencias son los suficientemente dolorosas– conducen a donde el terapeuta o al tribunal”²⁸. En consecuencia resulta un imperativo filosófico la exigencia de claridad y concisión.

2. La exigencia de claridad y precisión en el lenguaje filosófico

“Fui a su seminario. Lo que viví allá me conmovió enormemente. No entendí una sola palabra; pero esto fue para mí justamente la prueba: ¡eso es filosofía!”. Con estas palabras describió Jürgen Teller (Universidad de Leipzig) su admiración por el filósofo marxista Ernst Bloch, en una entrevista concedida al semanario alemán *Der Spiegel*. La filosofía no ha de ser la exposición turbia e incomprendible de los problemas que pueden ser formulados claramente. En la historia de las buenas ideas filosóficas se ha mostrado convincentemente que es posible examinar críticamente los

²⁶ Thomas Nagel, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford University press, 1987, p. 5. Traducción propia y libre.

²⁷ Giovanna Borradori, *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá: Taurus, 2003, p. 82.

²⁸ *Ibídem*, p. 67.

problemas centrales de la vida en un estilo comprensible, aun en forma de reflexión filosófica. Así nos lo han enseñado prestigiosas escuelas, como las de Frankfurt y Viena, y reputados filósofos como Aristóteles en su ética, Locke en sus ensayos sobre el gobierno civil, Montesquieu en *El espíritu de las leyes*, Rousseau, Nietzsche, Russell y Popper, entre otros, dentro de los cuales no arbitrariamente me abstengo de incluir al autor de la obra más representativa de la filosofía analítica dura (logicista-científicista), Ludwig Wittgenstein. Salvedad presentada porque su *Tractatus Logico-philosophicus* está enmarcado, al inicio y al final, por esta exigencia. En el Prólogo escribe: “Lo que siquiera pueda ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar claramente, es mejor callarse”²⁹; idea cuya significativa importancia se expresa en el hecho de que, para el mismo Wittgenstein, resume el sentido entero del libro³⁰. Y concluye el libro con la proposición 7: “De lo que no se puede hablar, hay que callar”³¹.

Sobre esta precisa cuestión, Manuel Cruz, autor de la “Introducción” a la *Conferencia sobre ética* de Wittgenstein, me escribe: “En cuanto a tus observaciones wittgensteinianas respecto a la filosofía, me siento extraordinariamente próximo (...) Con el paso de los años se me ha ido poniendo en primer plano, no sólo la necesidad de ser claro, sino también –asunto en gran medida vinculado con ello– ser accesible, esto es, hacerse entender. A fin de cuentas para eso importa ser claro: para que el propio pensamiento crezca y se expanda. Y no sólo por razones éticas o sociales, sino incluso propiamente filosóficas”³². Es de justicia evocar aquí a Arthur Schopenhauer, para quien “El filósofo digno de tal nombre debe buscar y procurar en todos sus escritos dos cualidades: claridad y precisión, y esforzarse siempre en parecerse, no a un revuelto e impetuoso torrente, sino más bien a un lago de Suiza, que por su sosiego aparece más claro cuanto más profundo, dejando ver su fondo desde el primer momento”.

²⁹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 2002, p. 11.

³⁰ Cfr.: Ibídem.

³¹ Ibídem, p. 183. Igualmente otras proposiciones contienen la misma idea: en la número 4.112 se dice que “El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos (...) Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios o borrosos”, y en la proposición 4.116 Wittgenstein considera en similar sentido que “Cuanto puede siquiera ser pensado, puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente”.

³² Comunicación epistolar incluida aquí con su autorización expresa.

En el ejercicio filosófico la claridad y la precisión deben ser tomadas seriamente, pues el aporte de la filosofía en la crítica, la revisión y la posterior consolidación de las distintas rationalidades de la vida social y en las concepciones, sólo puede llevarse a cabo mediante la claridad lógica del discurso y la exposición de argumentos claros para que puedan ser ampliamente debatidos. El filosofar, tal como nos lo enseñó Platón, es ante todo, mediante la instalación del pensamiento crítico y reflexivo, un diálogo que nos permita confrontar nuestras opiniones sin las trabas, y en muchos casos los entorpecimientos, que impone el lenguaje incomprendible y casi esotérico en la filosofía, defendido enérgicamente por quienes estiman que la rigurosidad académica que implica la comunicación de las ideas filosóficas requiere indefectiblemente el recurso a un lenguaje abstruso, enrevesado y misterioso, ignorando que el rigor del pensamiento y las expresiones de profundidad no implican necesariamente la complejidad del lenguaje, la cual conlleva cierto tipo de hermetismo intelectual, o de pseudo-profundidad, que a menudo, ¡eso sí!, sólo oculta la propia confusión, la carencia real de ideas o, en últimas, un vacío de estructura intelectual. De nuevo con Schopenhauer: “En lo posible, hay que pensar como los grandes espíritus, pero expresarse con el mismo lenguaje que los demás. Debemos valernos de palabras usuales para decir cosas que no lo sean. Vemos, en efecto, como [los escritores alemanes] se esfuerzan por envolver conceptos triviales en palabras elegantes de lo más rebuscadas, y como visten sus trilladísimas ideas con las más desusadas expresiones; con palabras preciosistas y extravagantes. Sus frases van siempre como sobre zancos”. Además “Para disimular su falta de ideas reales, muchos se esconden tras un imponente aparato de largas palabras compuestas de frases complicadas y enrevesadas que resultan en una jerga de apariencia sabia, pero que en realidad no dice nada”³³.

El ejercicio filosófico, al desarrollar cualidades críticas y analíticas, aclara las cuestiones y desecha lo confuso. Posición que cobra especial relevancia en un medio como el nuestro en el corresponde vivir, pensar y hacer filosofía en una época de contrastes y dispersiones en los que la búsqueda y la sed de conocimiento van acompañados de sospecha e incredulidad frente a la verdad. Estamos aprendiendo, después de muchos intentos fallidos, a reconocernos en *otras voces*, lo cual constituye un reto para la filosofía.

³³ Arthur Schopenhauer, *El arte de insultar*. Madrid: EDAF, 2000.

3. Hacia una reivindicación social de la filosofía

Si hubo un tiempo en que el filósofo gozó de una celebridad porque podía cambiar al mundo y facilitar una salida inteligente a los problemas fundamentales de la vida, ahora es muchas veces calificado despectivamente como un fumador de pipa que juega al ajedrez con los conceptos, que vive absorto en la elucubración abstracta de sus propios y auto-inventados problemas y que pareciera no querer abandonar el inerte santuario aislado en el que muchas veces se le convierte su escritorio en la universidad. Además debemos recordar que la filosofía no nació en la universidad, sino en la plaza pública y en escuelas como el Ágora, el Jardín, el Liceo y la Academia, las cuales fueron ante todo formas de vida, maneras de asumir la existencia y de justificar el modo de establecerse en ellas³⁴; y si bien la filosofía alcanzó –podríamos decir– su “mayoría de edad” en las universidades europeas, todos los intentos por institucionalizarla y encerrarla entre muros académicos siempre han fracasado, porque “la naturaleza del filosofar va por dentro de la persona humana y no por dentro de las instituciones. Mientras que toda institución impone límites, todo filosofar auténtico los cuestiona”³⁵. Además, si la filosofía se concibe como una actividad exclusiva de los profesores pertenecientes a departamentos de filosofía, personajes tan importantes como René Descartes y John Locke, entre otros, deberían ser excluidos de la élite filosófica por cuando nunca enseñaron en una universidad.

¿Pero será que los filósofos perdieron el contacto con la realidad y que la filosofía entonces es una especie peculiar de idiosincrasia propia de los intelectuales? Consideramos que no, pero se debe trabajar en torno al desenmascaramiento de esta generalizada apreciación ciudadana, pues si no se incorpora en la filosofía una exigencia de rigor en cuanto a la lectura de clásicos y la recepción de los productos filosóficos de moda (¡además las modas –ni siquiera las filosóficas– dejan pensar!), conservará la –muchas veces bizantina– definición de clase de vida mental de “la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios”, como la definió Aristóteles, o la de una mera interpretación del sentido del mundo, cuando de lo que verdaderamente se trata es de transformarlo, por razón de un trabajo que siga el buen

³⁴ Afirmamos esto partiendo de la lectura de Jorge Aurelio Díaz del libro de Pierre Hadot *Qu'est-ce que la Philosophie antique?*

³⁵ Vicente Durán, *Filosofía y universidad en el siglo XXI*. Ponencia presentada en el Encuentro Nacional de Humanidades, Cartagena, sept. 26 y 27. Ver también, José A. Pérez – Juan A. Estrada (eds.) *¿Para qué filosofía?* Universidad de Granada, 1996.

ejemplo de nuestras artes y nuestras ciencias permeadas del debate filosófico, que “se dirige contra la mera tradición y (...) ha emprendido la ingrata tarea de proyectar a luz de la conciencia sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos”³⁶. La filosofía debe recorrer la aventura humana para transformar el mundo sustantivo, pues la sociedad reclama un lugar más protagónico y activo en la vida pública del filósofo, quien, en últimas, debe tener algo más con que responder a la demanda ciudadana que recae sobre su disciplina que la aspiración a convertirse en asalariado del Estado.

¿Existe algún aporte específico que sólo la filosofía pueda ofrecer? Estimo que sí, tal como lo vimos atrás, pero conjeturaré –discutible, ciertamente, pero sobre la que no pretendo ahondar aquí– que el mejor aporte del filósofo lo es en la tarea conjunta de interpretar la realidad y señalar cursos de acción dentro de la interdisciplinariedad³⁷, pues la revitalización del diálogo productivo mediante un enfoque interdisciplinario es el que permite la verdadera interacción de la filosofía en la sociedad, pues lejos de ser un mero pasatiempo del espíritu propio de seres moderados en épocas tranquilas, la historia está colmada de ejemplos en los que obras filosóficas estuvieron vinculadas a momentos definitivos en el destino de las naciones ejerciendo una profunda influencia en acontecimientos histórico-políticos y cambios institucionales, por ejemplo, el orden político medieval no podría ser entendido sin pensadores como San Agustín o Santo Tomás, o las revoluciones inglesa, sin Locke o Bacon; la francesa, sin Diderot o D'Alembert; la norteamericana, sin Jefferson, Adams, Franklin; y la soviética, sin Marx, Engels, Lenin. Así mismo, plagada está la historia de ejemplos de la “peligrosidad” de la labor filosófica: la condena a Sócrates, la muerte de Séneca por orden de Nerón, la Holanda de Spinoza en tiempos de la guerra con España; Thomas

³⁶ Max Horkheimer. “La función social de la filosofía”. En: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrotu, 1974, pp. 272 - 282.

³⁷ Varios libros recientes constituyen, dentro de esta perspectiva de crítica filosófica y énfasis social, significativos logros tendientes a instalar en nuestro contexto los debates filosóficos globales, a partir de los cuales se ha llevado la reflexión filosófica en Colombia al dominio práctico instando nuevos niveles de profesionalismo y profundidad. Entre los más significativos, consúltense: Guillermo Hoyos – Ángela Uribe (Comps.) *Convergencia entre ética y política*. Bogotá: Siglo del Hombre, 1998. Rubén Sierra – Alfredo Gómez (eds.) *La filosofía y la crisis colombiana*. Bogotá: Taurus, 2002. Oscar Mejía, *Teoría política, democracia radical y filosofía del derecho*. Op. cit. Francisco Cortés – Alfonso Monsalve (eds.) *Liberalismo y Comunitarismo: Derechos Humanos y democracia*. Bogotá: Colciencias, 1996; (coords.) *Multiculturalismo. los derechos de las minorías culturales*. Medellín: Res Publica (Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia), 1999. Francisco Cortés – Miguel Giusti (eds.) *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. Rodolfo Arango (ed.) *Filosofía de la democracia*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad los Andes, Departamento de Filosofía, 2007.

Moro en la corte de Enrique VIII y Galileo ante la Santa Inquisición. Locke debió exiliarse en Holanda para evitar posibles represalias de Carlos II. Los intelectuales soviéticos fueron tildados de burgueses y los norteamericanos de comunistas. Gramsci fue encarcelado y Cassirer, Horkheimer, Fromm, Adorno, Marcuse, Bloch, Arendt y Löwith fueron forzados al exilio por los nazis. El final de Benjamin fue más trágico: al intentar cruzar los Pirineos hacia España, en procura de alcanzar un barco hacia Estados Unidos, es capturado por la policía francesa y se suicidó al saber que sería conducido a un campo de concentración.

Cuál podría ser, entonces, la contribución de los filósofos a nuestra visión del mundo y su progreso, si muchas veces parecen no estar a la altura que las complejas circunstancias les exigen, a menudo se esconden en jergas oscuras e incomprensibles, y sus métodos se tienen por vagos y a veces escandalosamente inasibles, mientras que los de la ciencia se muestran generalmente aceptados e indiscutibles, produciendo resultados eficientes y no meramente especulativos. Imprecisión sobre el descrédito de la filosofía denunciamos que se puede objetar con la metáfora del jurista argentino Carlos Santiago Nino: la filosofía es algo que, como el aire en el mundo físico, está en todas partes; no tiene un terreno solamente propio ni estrictamente específico. En todo caso, a aquellos ‘apologetas’ a ultranza de lo práctico habrá que informarles lo que Heidegger escribió en la primera página de su ensayo *La pregunta por la técnica*³⁸: “La esencia de la técnica, no tiene nada de técnica”. Así es ¡Su esencia es un reto a la filosofía!, máxime cuando, como opina Freud, “Vivimos en una época muy curiosa... Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie”.

En su *Fenomenología del espíritu* (1807), plantea Hegel que “ya es hora de que el filósofo deje de ser filo-sofo, o amante de la sabiduría, y sea ya sofos o sabio”³⁹. Van más de dos mil años de filosofar y filosofar, de aspirar y suspirar por la sabiduría. Debemos dejar de definir a la filosofía como “amor a la sabiduría”, para tomar conciencia de que el verdadero filósofo debe involucrarse en los accidentes de la historia, pues entre cielo y tierra hay más cosas de las que sueña la pasión tecnológica; vivimos además una civilización material que nos arrastra velozmente hacia un fin insospechado.

³⁸ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en: *Conferencias y artículos*. Madrid: Debate, 1994, pp. 9 - 37. Sobre este punto consultense las reflexiones de Danilo Cruz Vélez en *Tabula rasa* sobre la técnica, la ética y el humanismo, los cuales se enlazan en la crítica que plantea a la modernidad.

³⁹ Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Para Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, el oficio del filósofo consiste en “mostrar a la mosca la salida de la botella cazamoscas”⁴⁰.

Los filósofos no deberían pasar por alto el hecho de que con su reflexión pueden contribuir a ayudarnos a convivir razonablemente con nuestros antagonismos en la interpretación de lo que acontece en nuestras sociedades, y desgraciadamente, lo que acontece en un país como el nuestro cuenta entre sus factores más elocuentes el terrorismo y el desgarrador drama del desplazamiento y la descomposición social en todos los ámbitos; país perdido en las marañas sin salida de la sangre y el conteo de muertos, debilitado y deslegitimado por la existencia de múltiples ‘justicias’ y que se hunde a diario en un abismo de injusticia e irracionalidad.

Estimamos que a la filosofía le es prerrogativa la reflexión social, y le es propia la relación de la cultura y la sociedad con la vida cotidiana, lo que Jürgen Habermas llama “el mundo de la vida”. El libro editado por Rubén Sierra Mejía y Alfredo Gómez-Müller, *La filosofía y la crisis colombiana*, constituye dentro de esta perspectiva de crítica filosófica y énfasis social⁴¹, uno de los logros recientes más significativos tendientes a instalar en nuestro conflictivo y caótico contexto debates filosóficos relevantes y que igualmente han llevado la reflexión filosófica al dominio práctico instando nuevos niveles de madurez, profesionalismo y profundidad, constituyendo un avance valioso, aunque haciendo justicia, aún insuficiente.

Necesitamos a los filósofos para dotar de sentido a nuestro mundo, para orientarnos en la tormenta confusa de la semiótica y sacarnos de la hipnosis a que nos somete nuestra aparatoso opulencia de cosas, pues actualmente la vida se encuentra determinada más que nada por el primado de la técnica, manifiesto, entre otras cosas, por la invasión de artefactos aparatosos por doquier, por lo que casi no contamos con el tiempo necesario para sorprendernos debido a la desmesurada cantidad de información, de adelantos científicos y progresos técnicos, los cuales continuamente hacen aparición en el panorama de nuestra cultura, y que gracias a su carácter fantástico, muchas veces han obnubilado nuestra capacidad de asombro. Porque el caso es que vivimos como siempre en la perplejidad... Nos agitamos entre las

⁴⁰ Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, p. 253.

⁴¹ Teniendo en cuenta igualmente las réplicas que suscitó en sectores de la opinión académica e institucional. Ver al respecto, Salomón Kalmanovitz, “Los filósofos piensan la crisis”, en: *El Malpensante*. No. 46. Bogotá (mayo 1, junio 15) 2003; y la réplica de Francisco Cortés y Fernando Arbelaez a este ensayo, en: “Economía y justicia social”, publicada en *Ideas y valores*.

paredes de cristal de nuestro tiempo como la mosca de Wittgenstein dentro de su frasco, por lo que el filósofo es tan necesario hoy como siempre, o tal vez más, para encontrar respuestas nuevas a una pregunta imprescindible: “cómo debemos vivir”. Platón afirmaba que necesitamos más filósofos en el poder político... tal vez sólo necesitemos más filosofía en quienes detentan el poder.

La filosofía puede contribuir a distanciarnos de los aberrantes *realities shows* y la prosperidad de los gran hermanos y los divertimientos insultos frente a los desaparecidos programas de debate; a des-priorizar la televisión frente a los libros, pues, como lo ha puesto de presente Giovanni Sartori en su libro *Hommo videns. La sociedad teledirigida*⁴², vivimos en un mundo donde la palabra ha sido destronada por la imagen. En este libro encontramos al respecto dos tesis puntuales: (1) que la televisión, como todos los instrumentos técnicos, puede ser nociva o benéfica, pero que en el contexto de la formación del niño es extremadamente destructiva aconteciendo una degradación desde el momento en que el niño empieza a ver televisión en una edad en la que absorbe todo, acostumbrándose a un mundo hecho de imágenes, que no es el mundo del entendimiento; formado así solamente para el mundo de las imágenes, se pierde la capacidad de abstracción. Y (2) en el contexto de la formación de la opinión pública, empobrece la democracia porque degrada la opinión pública, que debe ser el sostén de los procesos democráticos. Se impone en los tiempos modernos, en consecuencia, otro gran desafío para la filosofía en la tarea de des-enmascaramiento y, por sobre todo, concientización, al respecto de la abrumadora afición televisiva porque, en últimas, “Muere lentamente quien hace de la televisión su gurú”, como escribe Pablo Neruda.

Igualmente, la filosofía, que siempre ha sido invocada en auxilio de los problemas de la vida cotidiana, puede contribuir a sustraer de la opinión pública el pensamiento masificado y de corredor, poniendo así a prueba los lugares comunes del pensamiento y de los saberes, así como las prácticas sociales que reciben carismáticos adeptos; rehuye a la popular espontaneidad de la opinión callejera, sobre la cual recordamos aquella afirmación de Oscar Wilde cuando en la cárcel escribió sobre la importancia socio-política de la opinión pública: “¡Por su puesto! –dijo Wilde–, la opinión pública es muy importante, pero sólo allí donde no existen las *ideas* públicas”. Incluso si los ciudadanos parecen no tener preocupaciones vitales más allá de la renta, el mercado, la moda o el qué dirán, la filosofía se las crea al incitar la indagación y sembrar la

⁴² Giovanni Sartori. *Hommo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 1998.

duda sobre los asuntos que aparentemente no forman parte de sus preocupaciones ordinarias. Los caprichos a los que la “triunfal” cultura de masas nos quiere acostumbrar, efectúan en las personas una “reproducción de la estupidez”, según Theodor Adorno. El problema con la popular cultura de masas y con la sociedad de consumo, en opinión de Adorno, no es la abundancia, sino que en esa cultura los ciudadanos, creyendo que están recibiendo mucho y de buena calidad, “reciben demasiado poco y demasiado malo”, por lo que la filosofía –escribe Adorno– “a la que basta lo que quiere ser y que no galopa puerilmente detrás de la historia y de lo real, tiene su nervio vital en la resistencia contra el actual ejercicio corriente y contra aquello a lo que éste sirve: la justificación de lo establecido, de lo que ya es”⁴³.

4. CONCLUSIÓN

“En todo caso, hoy la dinámica histórica total ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y a la realidad social en el centro de la filosofía”.

Max Horkheimer

No pretendí en estas líneas reivindicar las viejas artimañas del juego filosófico, pues además ignoro si la esencia precede a la existencia o viceversa, no conozco la respuesta a la tesis de la inescrutabilidad de la inferencia de Quine o la compatibilización de las reglas pragmáticas en la evaluación de contrafácticos, tampoco sé muy bien si la realidad es una construcción del sujeto o una alucinación inducida por el lenguaje; desconozco la actualidad del debate sobre los universales, y si éste es tratado, como arguye Popper, como un problema de palabras o usos del lenguaje; no podría dar respuesta, ni conjectural, a Filonus en su diálogo con Hilas (*Berkeley*) a la pregunta de si “¿Supones que el substrato de la extensión es algo distinto de ésta y que la excluye?”; pero sí constato que estamos deslumbrados por lo urgente y que la problemática y angustiosa crisis que actualmente atraviesa nuestro país, así como la actualidad del sistema ciencia-tecnología y su enorme protagonismo social, nos presenta dramáticos interrogantes sobre lo que es realmente imprescindible debatir. Podemos destacar a este último respecto el determinante influjo que ejerció sobre Kant quien en sus *Lecciones de ética* llama el “sutil Diógenes contemporáneo”:

⁴³ Theodor W. Adorno. “Aldous Huxley und die Utopie”, en: *Kulturkritik und Gesellschaft I*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 101 y 112. Agradezco aquí a Rubén Jaramillo Vélez.

Jean-Jacques Rousseau, en el sentido de que sobre lo teórico-científico debe primar lo práctico-moral, o en otras palabras, la ciencia sin la moral no representa bien alguno para el hombre ni su sociedad.

Debe ser mostrada al ciudadano la relevancia de la filosofía, no sólo en la discusión de ciertas cuestiones intelectuales, sino en la vida dentro del mundo moderno. Recordemos a este respecto a Epicuro, fundador de la escuela ‘El jardín’: “Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia humana. Pues así como ningún beneficio hay de la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía si no expulsa la dolencia del alma”.

REFERENCIAS

BORRADORI, Giovanna. (2003) *La filosofía en una época del terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá: Taurus.

BOTERO, Juan J. (ed.) (2001) *El pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Universidad Nacional.

BOUVERESSE, Jacques. (2001) *La demanda de filosofía: Qué quiere la filosofía y qué podemos querer de ella*. Bogotá: Siglo del Hombre.

DURÁN, Vicente. (2005) “Immanuel Kant: The Professor of Ethics”. Ponencia presentada en el 10th International Kant Congress: “Right and Peace in Kant’s Philosophy”. Sept. 4 – 9. Universidad de São Paulo, Brasil.

_____. (1995) *Filosofía y universidad en el siglo XXI*. Ponencia presentada en el Encuentro Nacional de Humanidades, Cartagena, sept. 26 y 27.

GIL, Numas Armando. (1999) *Reportaje a la filosofía*. Vol. I Bogotá: Punto Inicial, 1993, vol. II Barranquilla: Universidad del Atlántico.

_____. (1997) *Rafael Carrillo. Pionero de la filosofía moderna en Colombia*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.

HEGEL, Georg W. F. (1986) *Fenomenología del espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martín. (1994) *Conferencias y artículos*. Madrid: Debate.

HORKHEIMER, Max. (1974) “La función social de la filosofía”, en: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrotu.

- JARAMILLO, Rubén. (1998) *Colombia: la modernidad postergada*, Bogotá: Argumentos, 2da ed.
- JASPERS, Karl. (2000) *La filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2da. ed. p. 7.
- KANT, Immanuel. (1986) *Teoría y práctica*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1960) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada. T. II.
- NAGEL, Thomas. (1987) *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford University press.
- PARRA, Lisímaco. (1997) “Trabajo filosófico y comunidad filosófica”, en: *Ideas y valores* No. 104 (agosto). Universidad Nacional de Colombia. Departamento de Filosofía, Bogotá.
- PÉREZ, José A. Estrada, Juan A. (eds.) (1996) *¿Para qué filosofía?* Universidad de Granada.
- Platón. (2001) *Diálogos*. México D.F.: Porrúa. Ts. I - II.
- POPPER, Karl. (1991) *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidos.
- _____. (1994) *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, Manuel Guillermo. (2003) *La filosofía en Colombia. Modernidad y conflicto*. Rosario: Laborde.
- RUSSELL, Bertrand. (1975) *Fundamentos de filosofía*, Barcelona: Plaza y Janés. Cap. I “Dudas filosóficas”.
- SALAZAR, Freddy. (1994) “Filosofía y realidad”, en: *Estudios de filosofía*. Universidad de Antioquia - Instituto de Filosofía, Medellín (agosto).
- SARTORI, Giovanni. (1998) *Hommo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus.
- SCHUMACHER, Christian. “Acerca del pensador profesional”, en: *Ideas y valores*. No. 104.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2000) *El arte de insultar*. Madrid: EDAF.
- SCRUTON, Roger. (1999) *Filosofía para personas inteligentes*. Barcelona: Península.
- SIERRA, Rubén. (1977) “Temas y corrientes de la filosofía colombiana en el siglo XX”, en: *Revista ECO*. No. 194. Bogotá.
- _____. (ed.) (1985) *La filosofía en Colombia (siglo XX)*. Bogotá: Procultura.

_____. (1988) “Un decenio de producción filosófica”, en: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. No. 15. Biblioteca Luis Ángel Arango.

_____. (1996) *La época de la crisis. Conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Cali: Universidad del Valle.

_____. GÓMEZ-MÜLLER, Alfredo (eds.) (2002) *La filosofía y la crisis colombiana*. Bogotá: Taurus.

VV.AA. (1988) *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Actas del IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (2002) *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

_____. (1988) *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.

SOBRE LA TRADUCCIÓN DEL LENGUAJE DE LA PSICOLOGÍA AL LENGUAJE FISICALISTA

ANDRÉS JULIÁN ARANGO

Universidad de Caldas
Programa de Filosofía y Letras

RESUMEN: ABSTRACT

El presente artículo expone el método que utiliza Rudolf Carnap para mostrar de qué forma podemos reducir los enunciados psicológicos a enunciados fisicalistas. Carnap intenta superar el problema en que se sume la ciencia cuando pretende afirmar la inter-subjetividad de las proposiciones psicológicas. Veremos por qué en Carnap no es posible tal reducción y el lenguaje fisicalista no pasa de ser una representación de la estructura observacional.

The present article exposes the method that Rudolf Carnap uses to show us how we can reduce those psychological enunciates to physicalist enunciates. Carnap tries to overcome the problem in that science is dropped when it pretends to affirm the inter-subjectivity of the psychological propositions. We will see why in Carnap it is not possible such reduction and the physicalist language do not pass of being a representation of the observational structure.

PALABRAS CLAVES

Lenguaje fisicalista, lenguaje sistema, método intuitivo, método racional.

KEY WORDS

Language fisicalista, language system, intuitive method, rational method.

La tesis fundamental del fisicalismo consiste en que el lenguaje fisicalista es universal e inter-subjetivo. Rudolf Carnap quiere apoyar esta tesis mostrando la posibilidad de la traducción del lenguaje sistema de la psicología al lenguaje fisicalista. En su texto de 1933: *La psicología en lenguaje fisicalista*, para desarrollar su tesis, esto es, que toda proposición de psicología puede formularse en lenguaje fisicalista, aborda primero, la traducción y analiza la forma de las proposiciones psicológicas (las proposiciones acerca de las mentes de otros y las proposiciones acerca de la mente de uno mismo). Una de las posturas más criticadas a Carnap, en especial por parte de Popper, es el llamado solipsismo metodológico. En el presente trabajo no se problematizará sobre este aspecto; por el contrario, se buscará explicar otro problema que se presenta en Carnap: la imposibilidad, tal como éste la plantea, de la reducción del lenguaje psicológico al lenguaje universal e inter-subjetivo de la ciencia unificada.

En primer lugar, Carnap expone que “una proposición P es traducible a una proposición Q si hay reglas, independientes del espacio y del tiempo, de acuerdo con las cuales Q pueda decirse de P y P de Q; o sea, empleando el modo material del lenguaje, P y Q describen el mismo estado de cosas. Epistemológicamente hablando toda proposición protocolar que confirma a P, confirma también a Q, y viceversa. La definición de una expresión “a” por medio de expresiones “b”, “c”... representa una regla de traducción, con ayuda de la cual toda proposición en la que figure “a” puede traducirse a una proposición en que no aparezca “a”, sino “b”, “c”... y viceversa”. Por consiguiente, hay tres elementos en una traducción: la proposición P, la proposición Q, y las reglas de traducción. Para el caso que pretendemos exponer, hablamos de una proposición P -que pertenecería al lenguaje de la psicología (Lp), y de una proposición Q, que es una proposición física- y pertenecería al lenguaje fisicalista (Lf). Luego Carnap anota que “la traducibilidad de todas las proposiciones del lenguaje L1 [Lenguaje de la psicología -Lp] (completa o parcialmente) a un lenguaje L2 [Lenguaje fisicalista -Lf] está asegurada si para toda expresión L1 se ofrece una definición que la deriva directa o indirectamente (es decir, con ayuda de otras definiciones) de expresiones de L2.” Así pues, es necesario encontrar definiciones para expresiones del lenguaje de la psicología (Lp) que las hagan derivables de expresiones del lenguaje fisicalista (Lf). Continúan así los tres elementos de la traducción. El tercer elemento en este caso corre por cuenta de la definición, la cual, a su vez, depende de una proposición protocolar que de significado a una expresión determinada de un lenguaje L1.

Según Carnap, se dice que una proposición tiene contenido si puede ser retrotraída de proposiciones protocolares. De este modo, tomando los ejemplos de Carnap, si se dan: 1) la proposición psicológica P “A está excitado”, 2) la proposición física Q “el cuerpo de A está excitado”, y 3) la proposición protocolar “A tiene tales y cuales gestos”, se infiere que la proposición P tiene el mismo contenido de la proposición Q.

De otro lado, Carnap hace la diferenciación entre el lenguaje protocolar y el lenguaje sistema. En este último están formuladas las proposiciones del sistema científico; el primero es en el que están formuladas las primitivas proposiciones protocolares o *las oraciones acerca de lo dado* (en el modo “material” del lenguaje, como diría Carnap). El lenguaje de sistema, no obstante, depende del lenguaje protocolar en el sentido en que una proposición de sistema tiene contenido (puede ser verificada), en la medida en que puede ser deducida por un sujeto S de proposiciones de su propio lenguaje protocolar (lenguaje protocolar de S). “Si una proposición no permite dicha deducción, no tiene contenido, carece de sentido. Si de dos proposiciones pueden deducirse la misma proposición, aquellas dos proposiciones poseen idéntico contenido, dicen lo mismo y pueden traducirse la una a la otra.”

Así pues, las proposiciones protocolares son la piedra angular para la traducción.

Ahora bien, es preciso resaltar la característica que más sobresale y a la vez que más problemas ofrece con respecto a las proposiciones protocolares, esto es, su alto grado de subjetividad. El lenguaje protocolar es un “lenguaje primario”, el cual también es caracterizado como un lenguaje que se refiere a las vivencias inmediatas; así, “para que esté completa una proposición protocolar, es esencial que aparezca en ella el nombre de una persona”. Esta característica ha provocado que se diga que Carnap parte del “solipsismo metodológico” para la construcción de su sistema. Según la tesis del solipsismo metodológico, “el conocimiento empírico se construye a partir de experiencias fenoménicas de un individuo.” Esto es, las proposiciones acerca de lo dado son eminentemente subjetivas. Obviamente esto es demasiado problemático para la creación de un lenguaje universal.

Carnap sosténía que “todo enunciado de la ciencia podía ser traducido a un enunciado sobre lo experimentalmente dado a un sujeto individual, y que todo enunciado reconstruido de esta manera se refería solamente a la estructura y no al contenido de la experiencia.” *Es decir, que el enunciado protocolar no da el contenido de la proposición en el sentido semántico, sino en el sentido sintáctico.* La proposición protocolar mostraría la estructura de la experiencia. El lenguaje protocolar de S no

difiere en mayor grado del lenguaje protocolar de un sujeto M, puesto que, según lo que intenta mostrar Carnap, no son interpretaciones de los hechos las que se dan en las proposiciones protocolares, sino descripciones “básicas” (o fundantes) de los hechos. De este modo, el lenguaje protocolar proporciona la estructura que permite la creación del lenguaje de sistema, en la medida en que permite verificar, sin vaguedad, las proposiciones de la ciencia.

La traducibilidad de un lenguaje sistema -como el de la psicología- al lenguaje físcalista, está sustentada en las proposiciones protocolares, puesto que en la medida en que dan contenido, también definen las expresiones del lenguaje de la ciencia; por consiguiente, son el elemento que permite la traducción. Volviendo al ejemplo, la proposición psicológica P “A está excitado”, puede ser obtenida de una proposición protocolar (de una proposición de percepción) p_1 sobre la conducta de A; por ejemplo, sobre su expresión facial, sus gestos, etc., o sobre los efectos físicos de la conducta de A, por ejemplo, sobre su escritura. Sin embargo, “para justificar la conclusión -anota Carnap- se requiere todavía de una premisa mayor P.M., a saber, la proposición general que dice que cuando percibo en una persona esta expresión facial y esta escritura, (por lo general) resulta estar excitada (proposición sobre los signos mímicos o grafológicos de la excitación)”. En este punto es preciso exponer, en primer lugar, cómo entendió Carnap la psicología y, en segundo lugar, la forma de las proposiciones psicológicas y la forma en que se describe el ejemplo.

Carnap parte de una concepción de la psicología entendida como conductismo, movimiento que tuvo sus inicios en la segunda década del siglo XX y que en términos escuetos considera que el único objeto de estudio de la psicología es la conducta. Se afirmaba que si la psicología pretendía ser científica, ésta tenía que limitarse al estudio de los procesos, actividades y reacciones abiertas de los sujetos que sean públicamente observables y en principio medibles. En esta concepción de la psicología se debe hacer uso de procedimientos estrictamente experimentales para estudiar el comportamiento observable, la conducta, y se debe considerar el entorno como un conjunto de estímulo-respuesta. Si la psicología parte de lo que es públicamente observable, no hay problema para que sea expresada en proposiciones físicas.

Con respecto a la forma de las proposiciones de la psicología, Carnap las divide en proposiciones singulares y proposiciones generales. Una proposición psicológica singular sería: “el señor A estaba enojado ayer al medio día”, que es análoga a la

proposición física: “ayer al medio día la temperatura del aire en Viena era de 28º” (los ejemplos son de Carnap). Este tipo de proposiciones se refieren a una persona determinada en un tiempo determinado. De otro lado, se tienen las proposiciones psicológicas generales, que tienen dos formas básicas: a) una proposición puede describir una cualidad definida de índole determinada de acontecimientos, por ejemplo, “la experiencia de una sorpresa siempre (o: siempre para el señor A, o: para la gente de tal y tal grupo) tiene tal estructura.” Una proposición análoga sería: “La tiza (o: la tiza de tal y cual clase) siempre es blanca.” Y b) Proposiciones que describen la forma de una frase condicional general que se refiere a acontecimientos consecutivos, esto es, la forma de una ley causal: “si se presentan imágenes de tales y cuales condiciones, entonces en todas las personas (o: el señor A, o: en las personas de tal y cual grupo) se produce siempre (o: frecuentemente, o: a veces) una emoción de tal y cual clase.” La proposición empírica análoga es: “si se calienta un cuerpo sólido, por lo general, se dilata.” De estos ejemplos se puede ver que la proposición psicológica singular se puede deducir fácilmente de proposiciones protocolares. Con respecto a la proposición psicológica general, se observa que tiene la forma de una ley, lo cual desde el conductismo parece no ofrecer mayores problemas. No obstante, una ley es una generalización de tipo inductivo, es decir, que “expresa que un cierto número de implicaciones son válidas para todos los objetos de una clase determinada. En otras palabras, son juicios de la clase *si - siempre*. El ejemplo “si se calienta un metal suficientemente siempre se funde” es de esta clase”.

De otro lado, hay que tener en cuenta el criterio que permita explicar ya sea proposiciones singulares o proposiciones generales. La explicación se fundamenta en leyes, “lo que queremos decir con explicar un hecho observado es que se incorpore este hecho a una ley general.” Desde la perspectiva del conductismo, es fácil la elaboración de explicaciones para determinadas conductas.

Ahora bien, si se calienta un trozo de cobre y éste se dilata, a la pregunta ¿por qué se dilató el cobre?, se responderá fácilmente con la proposición general “todos los metales se expanden con el calor”. Si se pregunta ¿por qué está excitado el señor A?, se esperaría que desde el conductismo la respuesta tuviese el mismo valor explicativo que la respuesta por la causa de la dilatación del cobre; sin embargo, *no es este el caso*, debido a que una proposición general en psicología (conductismo) no es lo suficientemente universal como para ser aplicada a todos los casos posibles. De esto se desprende un problema con respecto a los enunciados psicológicos generales, que

en el ejemplo de Carnap cumplen el papel de premisa mayor. Siguiendo el tipo de analogía de Carnap, se puede mostrar lo siguiente:

P1	Este trozo de cobre está dilatado.	P1	El señor A está excitado.
p1	El cobre está sometido al calor.	p1	A tiene tales y tales gestos.
P.M.	todos los metales se expanden con el calor.	P.M.	<i>Cuando percibo en una persona esta expresión facial y esta escritura (por lo general) resulta estar excitada.</i>

La conclusión (proposición P1) está apoyada en la proposición protocolar p1 y en una premisa mayor, de la cual, a su vez, pueden ser deducidas proposiciones protocolares; por lo tanto, en ambos casos se puede dar una traducción al lenguaje físcalista. Ahora bien, la explicación de por qué se dilata el cobre está contenida en P.M.; sin embargo, en el caso de “¿por qué está excitado el señor A?”, existe una dificultad en la aceptación de P.M. como argumento concluyente a favor de la explicación de P1. La dificultad subyace principalmente en la expresión que se encuentra entre paréntesis. El problema con este tipo de proposición es que las generalizaciones en conductismo son descripciones que no tienen alto grado de contenido epistemológico, en el sentido de que no pueden explicar de manera clara y segura las causas y los procesos de los hechos. La premisa mayor en el ejemplo del cobre tiene la capacidad de explicar por qué aquél se dilata; en el caso de la excitación del señor A, no explica el por qué, solamente informa el qué. Aunque se puedan deducir proposiciones protocolares de P.M., esto no implica que pueda ser completamente verificada en el caso de proposiciones de la psicología.

Otra objeción a la posición de Carnap parte de la analogía que él mismo hace entre la firmeza de un trozo de madera y la excitación del señor A, esto para explicar la diferencia entre el método racional y el método intuitivo en la psicología. Desde la perspectiva carnapiana, la psicología no sería más que un sistema de descripciones de la conducta; no sería en ningún momento un sistema explicativo en el sentido de poder comprender las causas de los hechos estudiados y los procesos que ocurren en los mismos. Aunque una proposición singular, referente a las mentes de otros, tiene siempre el mismo contenido que alguna proposición física, parece que Carnap no

diferencia entre la estructura y las características observacionales de la misma. Se puede describir la firmeza (característica observacional) de la madera con sólo observarla, pero también se puede verificar estudiando su estructura. No ocurre lo mismo en el caso de la excitación de A, pues aun cuando aceptemos que la excitación tiene determinadas características observables, éstas no son más que características observacionales de la estructura comportamental, la cual no se conoce a ciencia cierta, sólo se conocen (desde el conductismo) las virtuales cualidades físicas de la estructura.

Carnap diferencia dos métodos de obtener la proposición P_1 . En primer lugar, se tiene el método “racional”, que consiste en inferir P_1 de una proposición protocolar p_1 ; y el método “intuitivo”, en el que se habla de percepción inmediata. El método racional presupone conocimientos teóricos y reflexión. En tanto que el método intuitivo consiste en describir superficialmente las características observacionales de la estructura, el método racional permite una verificación con mayor grado de certeza. Cuando se describen a simple vista las características de firmeza de la madera se hace uso del método intuitivo, cuando se hace un análisis profundo de la estructura de la madera se emplearía el método racional.

Ahora bien, Carnap confunde sus dos métodos para obtener la proposición P_1 “A está excitado”. La proposición protocolar p_1 sobre la conducta de A (sobre su expresión facial) que, según Carnap, es la base para obtener por el método racional a P_1 , no dice más que una proposición p_2 “A está excitado”, mediante la cual se obtiene también P_1 , esta vez por el método intuitivo. p_2 se obtiene por la *simple* observación. El hecho de que p_1 describa más que p_2 no implica que realmente existan mayores conocimientos teóricos y reflexión; es, más bien, la explicación de las características observacionales de la estructura, de su comportamiento factual, y no la explicación de dichas características. No es la explicación de la estructura profunda y completa de sus causas y efectos.

De esto se desprende que, en la concepción de la psicología que defiende Carnap no habría diferencia entre el método intuitivo y el método racional. La distinción solamente sería válida cuando se aplica a objetos físicos. Si esto es así, desde la perspectiva del conductismo no hay una diferencia clara entre una aproximación racional y una aproximación intuitiva en la ciencia: es más, se pierde esta distinción. En últimas, la posibilidad de dar una explicación científica, no se da, y no se puede dar la reducción de los enunciados de la psicología al lenguaje fiscalista, en tanto no se da la aplicación de leyes científicas.

REFERENCIAS

CARNAP, Rudolf. (1965) *La psicología en lenguaje fisicalista*. En: AYER, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

NEURATH, Otto. (1965) *Proposiciones protocolares*. En: AYER, A. J. (comp.). *El positivismo lógico*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

RICHEMBACH, Hans. *La filosofía científica*. México: Fondo de Cultura Económica.

UEBEL, Thomas. *El fisicalismo en Wittgenstein y Carnap*.

METAFÍSICA DESCRIPTIVA COMO ALTERNATIVA A LOS PROBLEMAS DE SENTIDO EN LA METAFÍSICA TRADICIONAL

CARLOS DAYRO BOTERO

Universidad de Caldas

Programa de Filosofía y Letras

RESUMEN

A lo largo de la historia, la metafísica ha sufrido muchos cambios motivados en parte por los ataques que ha sufrido, pero también por la constante reevaluación de su objeto y método de estudio. En este constante proceso revolucionario aparecen muchas variaciones de lo que puede denominarse como filosofía metafísica, y es en el siglo XX donde aparecen las propuestas más interesantes sobre el camino que debe seguir la metafísica. La tesis que intento defender es que la función de la metafísica es la descripción de los rasgos fundamentales de la estructura de nuestro pensamiento acerca del mundo. Cuestión coherente con el planteamiento de que la ontología es el problema fundamental de la metafísica. Además, presento una especificación más fuerte de la metafísica descriptiva desde el contraste con el análisis conceptual y con las propuestas reduccionistas y revisionistas, que son también vertientes bastante marcadas en la filosofía analítica contemporánea.

ABSTRACT

Throughout history, metaphysics have suffered many changes which have been motivated not only by the attacks it have been received but also by the constant reevaluation of his study object and method. On this revolutionary process they are presented a lot of variations of that it can be considered as a metaphysical philosophy, moreover, it is in the XXth century where the most interesting proposals have appeared on the way that must be followed by the metaphysics. The thesis I am trying to defend is that the description of the fundamental features of our world thinking structure is the function of metaphysics. Besides, I present a stronger specification of the descriptive metaphysics in contrast to the conceptual analysis and to the reductionism and revisionist proposals that also are rather marked streams in the contemporary analytic philosophy.

PALABRAS CLAVE

Metafísica, metafísica descriptiva, reduccionismo.

KEY WORDS

Metaphysic, descriptive metaphysic, reductionism.

INTRODUCCIÓN

Desde su aparición, y durante mucho tiempo, los planteamientos metafísicos fueron problemáticos puesto que, por una parte, intentaron sostener la idea de que la realidad no es tal y como la percibimos, y además intentaron ubicar su conocimiento en un ámbito similar pero superior al que brinda el conocimiento científico, afirmando que el metafísico es un conocimiento más elevado o que posibilita el descubrimiento del nivel más profundo de los hechos. Otras propuestas filosóficas cuestionan todo lo anterior, mientras las más radicales lo rechazan e invalidan por completo como conocimiento. El resultado de esta discusión es una gran variedad de sentidos en los que se puede hablar de metafísica.

En cada época los autores han dado un uso particular a este concepto, que inicialmente apareció como el estudio de algo abstracto, alejado o desvinculado por completo de el mundo físico y, por tanto, del ser humano y el conocimiento científico, por lo cual la posibilidad de responder, o al menos de comprender, los problemas metafísicos era una posibilidad reservada para quienes se pudieran abstraer hasta poder contemplar aquel mundo supuesto que trasciende nuestra realidad física. Posteriormente, el concepto de metafísica empieza a presentar tantas variaciones en su tratamiento que finalmente aceptó la posibilidad de convertirse en una reflexión más directa sobre la realidad. Esta posibilidad implica correr el riesgo de traicionar o sesgar el sentido inicial del concepto, pero más adelante se verá que tal riesgo se puede salvar realizando las aclaraciones necesarias con respecto a las pretensiones metafísicas.

Metafísica tradicional y metafísica descriptiva

1. Concepción tradicional

Para elaborar el contraste entre la metafísica tradicional y la que se propone a partir del S. XX, me sirvo de una división general, la separación entre metafísica *especial* y metafísica *general*. La primera consiste en un estudio de apartes alejadas de la realidad física, al estilo de la ontología de Parménides, la teoría platónica de las ideas, o cualquier otra donde se pueda identificar la postulación de la existencia de algo suprasensible o la escisión entre el mundo material y el espiritual. Por su parte, la metafísica general puede igualmente ocuparse del ser, pero en un sentido diferente,

ya que al hablar aquí de ontología se quiere construir no una teoría en torno al *ser en cuanto ser*, o al *ser en sí mismo*, sino determinar *qué tipos de cosas existen en el mundo*, o bien, *cómo se puede justificar la existencia de ellas*, o igualmente, *cómo es que podemos conocerlas y la justificación de ese conocimiento*.

A lo largo de su historia la metafísica se ocupó, en su mayor parte, de temas que se pueden ubicar en el aparte de la metafísica especial, y cuando se acercó a la general, tratando problemas como el conocimiento humano, no pudo evitar caer en planteamientos que son claramente más afines con la metafísica especial. Intentando una ubicación histórica, es posible observar en las filosofías antigua y moderna, más que en la contemporánea, una clara inclinación por la metafísica especial. Una nueva manera de advertir este contraste es observar el tipo de conceptos que se utilizaban con mayor frecuencia en las primeras, o la metafísica especial, como idealismo, racionalismo, realismo..., frente a conceptos contemporáneos como naturalismo, teoría del conocimiento, naturalismo biológico, positivismo...

2. Metafísica en la filosofía analítica

El positivismo lógico representa el intento más fuerte, y de alguna manera exitoso, de rompimiento con el pensamiento filosófico clásico. Instaurando la empresa de la superación de la metafísica, la despojó de toda pretensión de aportar conocimiento. El positivismo se caracterizó por su respeto y aceptación del método de las ciencias naturales, por la afirmación de la posibilidad de verificar empíricamente todo conocimiento, y por la fe en la lógica como medio para resolver los problemas filosóficos, los cuales se podrían solucionar efectivamente, según esta corriente, sólo si eran problemas auténticos, ya que en caso contrario la meta no sería la solución sino la disolución.

Pero si el positivismo lógico manifestó su rechazo directo a toda propuesta metafísica, la filosofía analítica asume sólo en parte este rechazo. Y lo asume sólo en parte porque el escepticismo y el desagrado por la metafísica no se presentan en todos los analíticos, y en algunos de los que se presenta no se evidencia un rechazo tan radical. Es por esto que aun se habla de ontología y de metafísica, aunque sin preocuparse por temas como el *ser en cuanto ser*, o *entes suprasensibles*. Al ocuparse de problemas metafísicos, la filosofía analítica no realiza necesariamente una defensa de las propuestas clásicas, sino que asume algunos problemas ya planteados para

aclararlos, replantearlos o someterlos a un tratamiento actualizado que se caracteriza por acentuar el análisis en el significado de los conceptos, y en el conocimiento, más que en las cosas a que se aplican los conceptos o que se pueden conocer, lo cual se conoce como *ascenso semántico*, o *giro lingüístico*.

En este contexto aparece P.F. Strawson con un planteamiento que se enfrenta a las figuras que le preceden, siempre con una posición tolerante pero crítica, ya que rechaza abiertamente las ideas que encuentra cuestionables, pero a la vez no duda en explicitar su aceptación de otros problemas y/o soluciones.

En él aparece una filosofía que comporta un rasgo que se hace más manifiesto en los autores contemporáneos que en los clásicos. Este rasgo consiste en lo que se ha denominado *giro lingüístico*, el cual es el paso del estudio de la realidad como tal, al estudio de los conceptos que nombran o describen esa realidad. Se pueden presentar varios ejemplos de esto: uno es el problema del cambio o la permanencia en el interior de nuestro aparato conceptual de los conceptos a lo largo de la historia, con lo cual, en contra de Collingwood, Strawson plantea que el cambio no es tan fuerte como para afirmar que los conceptos son radicalmente diferentes en cada época, sino que dentro del aparato conceptual con el que pensamos el mundo, la parte básica de los conceptos que pueden variar se conserva históricamente.

Un segundo ejemplo del ascenso semántico se encuentra en la filosofía de W.V.O. Quine. En el punto final de *Palabra y Objeto*, el autor afirma que los problemas ontológicos de que se ocupa aparecen como problemas referentes a los objetos mencionados, es decir, se trata de definir qué objetos se pueden admitir de acuerdo al planteamiento del compromiso ontológico pero, a pesar de esto, los problemas no son realmente referidos a objetos, sino a *palabras*. De manera que para efectos de claridad y eficacia de la discusión es mejor no referirse, por ejemplo, a los objetos geométricos, sino al *concepto* de objeto geométrico, con lo cual se podrán plantear preguntas sobre los contextos en los cuales tal concepto es útil y para qué fines.

Este análisis filosófico o conceptual aparece como algo muy cercano o incluso similar a la metafísica descriptiva. Sin embargo, se deben separar por cuanto el análisis conceptual es más limitado que la investigación que realiza la metafísica descriptiva. Este enfrentamiento con el análisis conceptual al lado del planteamiento de que la metafísica descriptiva puede ser concebida como un “instrumento de cambio en el interior de los conceptos”, permite una descripción general de la relación entre estas dos actividades filosóficas:

La idea de metafísica descriptiva es susceptible de ser recibida con escepticismo. ¿En qué diferiría de lo que se denomina análisis filosófico, o lógico, o conceptual? No difiere en el tipo de intención, sino en alcance y generalidad. Al pretender develar los rasgos más generales de nuestra estructura conceptual, puede dar mucho menos por sentado que una investigación conceptual más limitada y parcial. De ahí, también una diferencia en el método. Hasta un cierto punto, el confiar en un atento examen del uso efectivo de las palabras es el mejor camino, y en realidad el único seguro en filosofía. Pero las discriminaciones que podemos hacer, y las conexiones que podemos establecer, de esta manera no son bastante generales ni de bastante calado para satisfacer la plena demanda metafísica de comprensión. (Strawson, 1963: 13)

Por otra parte, la metafísica descriptiva se puede delinear con más profundidad revisando su disparidad con el reduccionismo. Cuando apareció la noción de análisis en el siglo pasado, proliferaron las propuestas de traducción del lenguaje ordinario al lenguaje lógico como la mejor forma de solucionar los problemas filosóficos y de esclarecer el sentido y el uso común de los conceptos; incluso, se llegó a considerar la paráfrasis como el fin único o el ideal del análisis. La propuesta de Carnap de construir una sintaxis lógica que impida la utilización desafortunada de algunas partículas del lenguaje, uso que no puede controlar la simple sintaxis gramatical, es un ejemplo de la meta buscada por los defensores de la paráfrasis. Igualmente se pueden mencionar la nueva lógica de los *Principia Matemática*, y la notación canónica de Quine.

Pero a pesar de todos los esfuerzos, la paráfrasis o traducción resultó ser un tipo de análisis inaplicable y sin resultados, dada la dificultad para ceñir las frases del lenguaje ordinario a los moldes prediseñados como ideales por los defensores de la paráfrasis. El abandono de este intento llevó a la propuesta planteada por Strawson, que consiste en oponer al programa de traducción el programa de análisis conceptual (sobre los rasgos generales de nuestra estructura cognoscitiva), analizando, por ejemplo, las categorías generales de nuestro pensamiento y los conceptos que usamos. Lo que el análisis trata de estos conceptos son sus interconexiones y la estructura que forman unos con otros.

Sin embargo, el programa de análisis conceptual debe ser delimitado más claramente, lo cual es posible mediante el contraste entre dos métodos diferentes: la reconstrucción lingüística (RL) o Constructivismo, y la descripción lingüística (DL) o Descriptivismo. El método de RL pretende construir modelos lúcidos desde una estructura rígida, tomando como paradigma nuestro aparato conceptual, con

conceptos claves cercanos a los del lenguaje ordinario y con relaciones precisas. La principal insuficiencia de este método consiste en que el esclarecimiento buscado en este análisis requiere más que una interpretación determinada de las expresiones lingüísticas. Y además, los resultados deberán ser relacionados con los problemas y dificultades filosóficas que suscitan los conceptos por esclarecer.

Por su parte, la DL no desea reconstruir, sino describir las funciones lógicas que comportan los conceptos del lenguaje ordinario. Se cambia la alternativa de crear términos y sistemas modelo, por la de describir el funcionamiento de las palabras normales que se utilizan; se cambia el establecimiento o creación de reglas por la observación de los usos.

Ahora bien, la concordancia entre ambos métodos se da porque el constructivismo involucra al descriptivismo, es decir, la RL puede aclarar los conceptos, pero no alcanza a sustituir la DL. Además, la utilidad general de los sistemas de conceptos construidos como objeto de comparación con los conceptos naturales es una utilidad restringida, porque los modos de conducta lógica que se encuentran en los conceptos del lenguaje ordinario son demasiado heterogéneos, por lo cual, los esfuerzos por descubrirlos serán demasiado complejos si la pretensión es acomodarlos bajo los modos de funcionamiento lógico que ofrecen los conceptos de un sistema formal.

En conclusión, si uno de los objetivos principales de la metafísica a lo largo de su historia consiste en el estudio del ser o, mejor, de lo que hay, la metafísica descriptiva es uno de los mejores caminos para llegar a establecer qué es lo que hay, definirlo y elucidar cómo es que podemos conocerlo, dado que la valoración de la metafísica depende de la medida en que se atenga al uso real de los conceptos o, en otras palabras, a la estructura del esquema con el cual pensamos el mundo. Además, el estudio de la estructura conceptual que posee el ser humano para pensar el mundo es una buena manera de llegar a establecer qué se puede conocer, cómo se conoce y cuáles son, si los hay, los elementos básicos o primarios del conocimiento. En palabras de Strawson, la función de la metafísica descriptiva está determinada por el estudio de la razón humana y su proyección hacia la realidad, puesto que:

[...] hay una sólida médula central del pensar humano que no tiene historia -o no tiene ninguna registrada en las historias del pensamiento; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto-. Obviamente éstas no son las especialidades del pensar más refinado. Son los lugares comunes del pensar menos refinado; y son, con todo, el núcleo indispensable del equipamiento conceptual de los

seres humanos más sofisticados. Es de ellos, de sus interconexiones y de la estructura que forman, de los que se ocupará una metafísica descriptiva. (Strawson, 1963: 14)

Y según esto, vemos cómo se puede hablar aún de metafísica, seguir muchos de los rasgos de esta disciplina y considerarla como la principal tarea de la filosofía, realizando investigaciones con cierto carácter empírico y lógico, y teniendo siempre en cuenta la claridad en los planteamientos.

REFERENCIAS

- AYER, Alfred. J. (1965) *El positivismo lógico*. Compilación. Traducción de L. Aldama, U. Frish, C. N. Molina, F. M. Torner, R Ruiz Harrel. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- QUINE, W. V. O. (1968) *Palabra y objeto*. Traducción de Manuel Sacristán. Barcelona: Ed. Labor.
- STRAWSON, Peter. (1997) *Análisis y Metafísica*. Traducción de Nieves Guasch. Barcelona: Paidós.
- _____. (1963) *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Traducción de Luis M. Valdés. Madrid: Ed. Madrid.
- _____. (1981) *Análisis y Metafísica Descriptiva*. En: MUGUERZA javier (comp) La Concepción Analítica de la filosofía. Traducción de Manuel Sacristán. Madrid: Alianza Editorial.
- VELARDE, Mayol Víctor. (1998) *El concepto de metafísica en la filosofía analítica*. En: Concepciones de la metafísica. Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Madrid: Trotta.

EL SIGNIFICADO COMO FIGURA Y COMO USO EN LA FILOSOFÍA DE LUDWIG WITTGENSTEIN

YOBANY SERNA CASTRO

Universidad de Caldas

Programa de Filosofía y Letras

RESUMEN

Por medio de este artículo se pretende confrontar la posición asumida entre el primero y el segundo Wittgenstein en cuanto al modo de entender el significado y los propósitos del lenguaje. Es así como se tendrá presente la idea de un lenguaje que, como figura de la realidad, nos permita hablar con sentido del mundo. Pero, además, la idea de un lenguaje que tenga en cuenta los múltiples usos en que se pueda emplear y que también hacen evidente el carácter social del propio lenguaje.

ABSTRACT

Through this article, it is pretended to confront the position assumed between the first and the second Wittgenstein, about the way of understand the meaning and the purposes of language. So, it is how it will have presented the idea of a language that, as figure of the reality, it allows us to speak with sense about the world. But, moreover, the idea of a language that take into account the complex uses in that it can be employed, and besides, they will make evident the social character of the own language.

PALABRAS CLAVE

Objetos, nombre propio, hechos, proposición, reglas, juegos de lenguaje, parecidos de familia.

KEY WORDS

Objects, own name, facts, proposition, rules, language games, family resemblances.

*“Nuestra sola tarea es ser justos.
Esto es: sólo tenemos que señalar y
resolver las injusticias de la filosofía,
pero no establecer nuevos partidos -y credos-. ”*

Ludwig Wittgenstein

En el artículo se pretende exponer, en primera instancia, la teoría del significado como figura (*Bild*)¹ expuesta por, como suele ser llamado, el primer Wittgenstein en el *Tractatus logico philosophicus* (*Logisch - philosophische abhandlung*), para pasar de este modo a analizar las consideraciones sobre el significado como uso, expuestas más adelante por el mismo Wittgenstein en su obra *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische untersuchungen*); obra que, por lo demás, pertenece a su etapa de madurez y que, igualmente, suele reconocerse con el apelativo del segundo Wittgenstein.² Todo esto con el fin de determinar hasta qué punto se puede pensar en un tipo de libertad propia de la expresión del lenguaje, ligada ésta a nuestras formas de vida, antes que caer en contradicciones o designaciones carentes de sentido.

Así, al leer la primera obra filosófica de Ludwig Wittgenstein, encontramos algunas consideraciones que tienen como fin ilustrar el modo en que el mundo, al ser descrito por el lenguaje, debe comportar una serie de características que hacen parte de éste. Es decir, aquello que haga parte de la estructura del lenguaje, deberá, además, reflejarse en la estructura del mundo. Pero, debe reconocerse que lo que pretende Wittgenstein con todo esto es establecer los límites del pensamiento o, más precisamente, de nuestro lenguaje que expresa nuestros pensamientos. Porque lo que se puede decir -con sentido- es porque se puede pensar, mientras que lo que no se puede decir, es porque no se puede pensar. Lo cual sugiere la necesidad de que entre el pensamiento y el mundo exista, para que éste pueda ser pensado, una relación lógica. Dado que, no es posible pensar un mundo que esté por fuera de las leyes de la lógica, es decir, un mundo ilógico.

¹ Se hablará de significado como figura y no de significado como objeto debido a la confusión que esta última noción trae consigo. Pues, si se tiene presente lo que dice el propio autor, el significado no es ninguna cosa o no corresponde a ninguna cosa. Antes bien, éste se encuentra es en las proposiciones y no en los objetos que vienen a ser los elementos últimos de que está hecho el mundo.

² Algunos críticos y estudiosos de Wittgenstein suelen reconocer en su obra un periodo intermedio, el cual podría denominarse ‘Positivismo terapéutico’ o ‘Psicoanálisis intelectual’. Sin embargo, esta actitud no fue reconocida por el propio Wittgenstein, y nosotros igualmente no lo haremos aquí.

Por otro lado, “la relación entre el lenguaje y la realidad es la relación que se da entre un símbolo y lo simbolizado” (Betancur, 1997: 11). Es decir, la relación entre el lenguaje y la realidad de la que aquél habla, permite pensar en cierta simetría o relación lógica entre la estructura del lenguaje y la del mundo. Ahora, veamos cómo Wittgenstein al inicio del *Tractatus* se refiere a aquello que hace posible al mundo, para luego poder desarrollar la idea concerniente a la relación que existe entre el lenguaje y los hechos (siendo precisamente en esta relación en la que la noción de significado como figura se fundamentará).

- I. El mundo es todo lo que acaece.
- II. *El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.*
- I. II El mundo está determinado por los hechos y por ser *todos* los hechos.
- I.2. El mundo se divide en hechos.
- 2. *Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.*
- 2.0I. El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas).
- 2.0II. Es esencial a la cosa poder ser la parte constitutiva de un hecho atómico (Wittgenstein, 1973: 35. Cursivas añadidas).

Como se aprecia, Wittgenstein sostiene la idea de que el mundo antes que ser la totalidad de las cosas lo es, por el contrario, de los hechos, ya que las cosas o los objetos por sí solos no nos permiten conocer todavía nada del mundo o no nos permiten decir nada sobre él. Mientras que los hechos, en la medida en que son compuestos, sí nos lo permiten. Además, las combinaciones entre los objetos simples dan como resultado hechos cuya naturaleza es la de ser complejos (moleculares), que permitirán pensar en una concepción del mundo en términos de pluralismo - pluralismo de hechos relacionados entre sí- y no en términos de cosas aisladas -sin ninguna conexión-.

De acuerdo con esto, y habiendo determinado los rasgos constituyentes del mundo, se entiende por qué el pensamiento puede figurar la realidad, en la medida en que el lenguaje significativo tiene referentes empíricos. Asimismo, si la estructura última de la realidad (sus átomos) se fundamenta en el objeto, no será difícil determinar que en

el lenguaje este rasgo también debe encontrarse, porque, y para recordar, como es el lenguaje de igual forma debe ser el mundo. No obstante, advertimos que lo que en el lenguaje corresponde a objetos indivisibles, debe entenderse desde el punto de vista lingüístico y no material. Así, se afirma que lo que es indivisible o indestructible en el lenguaje (sus átomos) no es más que un nombre propio.

Por otra parte, y si los objetos por sí solos no pueden permitirnos decir nada del mundo todavía, vemos que esto mismo sucede con los nombres propios. Sin embargo, cuando se piensan éstos en relación con otros nombres propios (u otros elementos lingüísticos), puede decirse que estamos diciendo algo efectivamente. Además, cuando se piensan los nombres propios unos relacionados con otros, se dice que dicha relación ‘refleja’ las combinaciones dadas entre los objetos simples (los hechos); aunque cabe agregar que no puede entenderse los hechos como parte de la estructura del lenguaje, pues se incuraría en un error categorial. Sólo hay que comprender que lo que en el lenguaje corresponde a la combinación de nombres propios (las proposiciones), en el mundo corresponde a la relación entre objetos simples (los hechos). Por ejemplo, la aseveración “Mateo está en este momento en el jardín” no es más que una proposición que puede ser verdadera o falsa. Pero que es posible gracias a la relación entre nombres propios, que permiten decir algo con sentido sobre un hecho -suponiendo que Mateo está en el jardín en este momento- que se da en el mundo empírico. De esta manera, la proposición en mención da cuenta de un hecho, del cual no podríamos decir nada si no estuvieran combinados ciertos objetos o cosas entre sí. Esto explica por qué el pensamiento puede figurar la realidad.

Al reconocer que los nombres propios por sí solos no nos permiten decir nada sobre el mundo, mientras que gracias a la conjunción de más de un nombre propio sí podemos hacerlo, entenderemos por qué Wittgenstein hace alusión en el *Tractatus* a las ‘*proposiciones atómicas*’ o ‘*elementales*’ y a las ‘*proposiciones moleculares*’. Las mismas que, no obstante, deben estar regidas por “las reglas (sintaxis) que nos dicen cuáles son las únicas conexiones en las que tiene sentido una palabra, excluyendo así las estructuras sin sentido” (Wittgenstein: 1997:46). Empero, es de anotar que ambos tipos de proposiciones comportan características fundamentales que las distinguen unas de otras, y que pueden explicarse del siguiente modo, a saber:

i) Proposiciones atómicas o elementales: Según Wittgenstein, las proposiciones atómicas o elementales son el núcleo de cada proposición; “*ellas* contienen el material,

y el resto es sólo un desarrollo de ese material" (Ibíd.: 47). Estas proposiciones son de dos clases diferentes, a saber: *atributivas* y *relacionales*.

Los juicios de características atributivas comportan relaciones monádicas porque en ellos sólo se encuentra un nombre propio y una cualidad específica de éste. Un ejemplo de esta clase de juicios lo encontramos cuando decimos "Mateo es un niño", "esto es duro", "el reloj es rojo", y así sucesivamente. Por otra parte, los juicios relationales "pueden ser diádicos, triádicos, tetrádicos, etc., según establezcamos relación entre dos, tres, cuatro, o más nombres propios" (Betancur, op. cit.: 16).

Siguiendo a E. Anscombe, encontramos que las tesis que se sostienen para las proposiciones elementales, y que las diferencian de las proposiciones moleculares, son las siguientes:

- (1) Ellas son una clase de proposiciones mutuamente independientes.
- (2) Ellas son esencialmente positivas.
- (3) Ellas son de tal manera que para cada una de ellas no hay dos formas de ser verdaderas o falsas, sino sólo una.
- (4) Ellas son de tal manera que no hay distinción entre una negación interna y una externa.
- (5) Ellas son encadenamientos de nombres, que son signos absolutamente simples (Anscombe, 1967: 31).

En cuanto a la tesis número uno, puede señalarse que "es claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser ni una tautología ni una contradicción" (Wittgenstein, 1973: 197). Además, "un signo característico de una proposición elemental es que ninguna proposición elemental puede estar en contradicción con ella" (Ibíd. 97). Lo que indica, entre otras cosas, el porqué de la mutua independencia de tales proposiciones. Es decir, y como lo sostiene el propio Wittgenstein, no es posible que en esta clase de proposiciones se hagan afirmaciones totalmente opuestas o contradictorias sobre cualquier hecho del mundo [e, g. p . ~p]. Igualmente, las proposiciones elementales no pueden, según la teoría pictórica del *Tractatus*, concebirse tautológicamente, debido a que antes que decirnos algo diferente -aunque

no contradictorio- sobre el mundo, a lo que llegan, por el contrario, es a una repetición viciosa de lo mismo [e, g. $p \equiv (p \cdot p)$]

Al negarse la posibilidad de que las proposiciones elementales sean contradictorias o, en su defecto, tautológicas, lo que se busca es que ellas puedan expresar algo con sentido sobre un conjunto de hechos específicos antes que afirmar cosas como, por decir algo, que una partícula puede al mismo tiempo estar en dos sitios diferentes. Asimismo, sostener una contradicción equivaldría afirmar un hecho imposible, pues si no es posible lógicamente sostener que $p \cdot \sim p$, de igual modo no es posible suponer que algo en el mundo, un hombre por ejemplo, pueda estar vivo y a la vez estar muerto.

De esta manera, se advierte por qué las proposiciones elementales son esencialmente positivas. Pues, “si la proposición elemental es verdadera, el hecho atómico existe; si es falsa, el hecho atómico no existe” (Ibíd. 99). De igual modo, se entiende por qué “la existencia y no-existencia de los hechos atómicos es la realidad (a la existencia de los hechos atómicos la llamamos también un hecho positivo, a la no-existencia, un hecho negativo)” (Ibíd. 43).

Ahora bien, respecto al planteamiento número tres, se dice que:

Esto es más claro para la falsedad [...] la falsedad de una proposición elemental es simplemente la no-existencia de una sola situación atómica.

En 3.24 Wittgenstein opina: “El complejo sólo puede darse por descripción, y ésta será correcta o errónea. La proposición en la cual se habla de un complejo no será, si éste no existe, sinsentido, sino simplemente falsa. Que un elemento proposicional designa un complejo puede verse por una indeterminación en la proposición en la cual se encuentra”³ [...] Nosotros podemos imaginar una proposición en la que se haría mención a un complejo, que sólo tuviera una forma de ser verdadera, aunque dos formas de ser falsa. Permitámos suponer una proposición ‘ ϕa ’ tal que ‘ a ’ es un nombre simple y ‘ ϕ ’ es tal que sólo hay una manera para que pueda sostener algo. Permitámos entonces suponer un complejo A, que existe si bRc . Entonces ‘ ϕA ’ puede ser falso si A existe pero ϕ no se sostiene de esto, y tampoco bRc . Así, hay dos maneras para que ella pueda ser falsa, pero sólo una manera de ser verdadera, a saber: que bRc sea tal que A exista y ϕA también. (Anscombe, 1967: 34)

³ La traducción del libro de Wittgenstein es tomada de la edición de Alianza editorial.

Ahora, y en relación con la afirmación según la cual las proposiciones elementales son de tal forma que no hay distinción entre una negación interna y una externa, se sugiere un ejemplo que puede hacerla más clara, a saber: sostener la aseveración según la cual “el rey de Francia es calvo” como la negación de “el rey de Francia no es calvo”, “y distinguir la negación interna de la proposición de la negación externa: ‘No: el rey de Francia es calvo’. Para tomar otro caso: la proposición ‘todos no somos sabios’ (o: ‘somos imprudentes’), y otra negación externa: ‘no todos somos sabios’. Aristóteles estuvo bastante confundido en esto por la diferencia entre ‘Sócrates es sabio’ y ‘todos somos sabios’: si ‘Sócrates es sabio’ es falso, entonces ‘Sócrates no es sabio’ es verdadero; pero si ‘Sócrates es sabio’ es falso, todavía no se sigue que ‘todos no somos sabios’, o ‘somos imprudentes’ sea verdadera; la contradicción es la proposición diferente de que ‘no todos somos sabios’” (Ibíd.: 35).

Cuando se afirma que las proposiciones elementales son concatenaciones de nombres, y que éstos son signos simples, decimos, siguiendo a Wittgenstein en 4.22 que: “La proposición elemental consta de nombres. Es una conexión, una concatenación de nombres” (Wittgenstein, op. cit: 97). Lo cual demuestra que esta clase de proposiciones tiene una estructura tal que si se le quitara alguno de sus elementos constitutivos, dejaría de ser una proposición elemental. Porque si ésta es gracias a una concatenación o relación de nombres propios, entonces se reconocería que no es posible suponer una proposición tal sin que medie una relación entre más de un signo simple.

ii) Proposiciones moleculares:⁴ A diferencia de las proposiciones atómicas, las proposiciones moleculares pueden ser de tres clases diferentes (aunque éstas no necesariamente sean las únicas), a saber: de disyunción ($p \vee q$), de conjunción ($p \cdot q$) y condicionales ($p \supset q$), en las que, dada su forma, se aprecia que si bien existe una relación lógica entre las partes del juicio, no por esto se niega la posibilidad para descomponerlo o dividirlo en sus partes indivisibles, cosa que no puede realizarse con la proposición atómica. Además,

El sentido de una proposición compuesta es el conjunto de condiciones verdaderas determinadas por el sentido de sus constituyentes, y pueden ser representadas claramente por el método de las tablas de la verdad. Dado que el sentido de las proposiciones constitutivas está perfectamente determinado, entonces las condiciones de verdad, i.e. el sentido, de las proposiciones compuestas también está completamente determinado.

⁴ Siguiendo al propio Wittgenstein, se anota que lo molecular no es más que la suma, los productos u otras funciones de verdad lógicas de proposiciones más simples (1997).

Que las condiciones de verdad de una proposición elemental sean determinadas, i.e. su sentido, es una función de sus constituyentes. Es esencial que la proposición sea articulada o compleja porque, entre otras cosas, por la referencia a las reglas sintácticas se determinan sus articulaciones y el “método de previsión”, determinando o decidiendo el significado o *Bedeutung* de sus elementos constitutivos. (Hacker, 1972: 39-40)

De igual modo, las proposiciones moleculares o compuestas, a diferencia de las atómicas, permiten expresar pensamientos completos. En otras palabras, las proposiciones moleculares, partiendo del hecho de que el lenguaje es una figura de la realidad, antes que estar determinadas por los nombres propios, lo están en cambio por la combinación de éstos. Aunque, como se advirtió antes, se pueden descomponer en sus partes primitivas o indestructibles -los nombres propios-; aquellas que equivalen en términos del mundo a los objetos simples.

De acuerdo con esto, decir “Wittgenstein”, por ejemplo, no es decir todavía nada. Por tal motivo piensa el autor del *Tractatus* que la manera como dicho nombre propio⁵ podría ayudar a expresar un pensamiento completo, sería únicamente en términos proposicionales, en los que, como es de esperar, se estaría diciendo cualquier cosa sobre él. Por ejemplo, que nació en 1889, que es el autor de la *Conferencia sobre ética* y también que no fue miembro del Círculo de Viena. Así pues, se reconoce que una proposición molecular es una combinación de nombres propios.

De igual forma, y para parafrasear a Wittgenstein, se puede aseverar que el pensamiento es la totalidad de las proposiciones y no de los nombres propios. De ahí que se entienda por qué se dice lo siguiente:

4.01. La proposición es una figura de la realidad.

La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos (Wittgenstein, 1973:71).

2.1511. La figura está *así* ligada en la realidad; llega hasta ella (Ibid. 45).

⁵ No obstante, hay que tener en cuenta que, de acuerdo con el *Tractatus*, “Wittgenstein” no sería, en efecto, un nombre propio, pues él es un compuesto, un hecho y no un objeto simple. Por otra parte, es importante anotar que el propio Wittgenstein no dio un ejemplo de lo que es un objeto simple y un nombre propio. Simplemente los presupuso. Además, cabe agregar que no es posible saber qué cosa es un nombre propio -y mucho menos ofrecer un ejemplo-, puesto que los objetos simples están más allá de nuestra experiencia -En esto consiste parte del idealismo trascendental wittgensteiniano-.

A partir de esto, asumimos que a lo que quiere llegar Wittgenstein es a establecer una teoría pictórica o figurativa del lenguaje, donde su significado corresponda al hecho del cual habla. En otras palabras, la función del lenguaje es la de figurar la realidad. No obstante, cuando se habla de seres como unicornios o hadas, se reconoce que no pueden ser descartados como sinsentidos, tal como lo haría, por decir algo, un positivista. Pues, tanto los unicornios como las hadas son objetos compuestos y no simples. Además, si se tiene en cuenta que todos los mundos posibles y no únicamente el de nuestra experiencia -el mundo empírico-, deben comportar las mismas características estructurales -la de tener elementos simples o indestructibles y necesariamente hechos-, ha de advertirse que los unicornios o hadas que los habiten tendrán que tenerlas también. De igual modo, si los unicornios o las hadas existieran podrían ser experienciados; cosa que, no obstante, no sucedería con un ser como Dios. Y esto puede justificarse en la medida en que el término -o la idea de acuerdo con Kant- “Dios” no puede vincularse con la experiencia posible. Dado que, de acuerdo al planteamiento kantiano según el cual “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”⁶ (Kant, 1999: 93), se entiende que, a si existiera Dios, por su condición de trascendente, no podría nunca ser experienciado. De este modo, se llega a la conclusión de que los nombres propios no designan el mundo de nuestra experiencia, como tampoco el de los unicornios y las hadas. Antes bien, tales nombres han de designar los objetos simples de los que está hecho *cualquier mundo*.

Asimismo, la posición asumida por Wittgenstein en el *Tractatus*, antes que estar relacionada con las pretensiones de Russell y de los positivistas lógicos, quienes buscan un lenguaje lógicamente perfecto, está encaminada, por el contrario, a determinar que muchos de los problemas, en filosofía especialmente, se deben a un error en la comprensión de nuestro lenguaje. Pero también, el autor se propone entender la ética, la mística y la religión.⁷ Lo cual deja entrever las fuertes diferencias entre el filósofo austriaco y los atomistas lógicos.

⁶ Recordemos brevemente que para Kant tanto la intuición como los conceptos constituyen los elementos de nuestro conocimiento, lo que sugiere, entre otras cosas, que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda, ni tampoco pueden hacerlo las intuiciones sin los conceptos. De igual modo, entenderemos por qué en el *Tractatus* las palabras, para tener sentido, deben estar vinculadas con las condiciones estructurales del mundo.

⁷ Para una mayor comprensión de lo que se dice aquí, ver el libro de Allan Janik y Stephen Toulmin titulado *La Viena de Wittgenstein*. Editorial Taurus. 1987

Esto nos puede dar una pista que nos facilite la comprensión de la aseveración de Wittgenstein según la cual los problemas de la filosofía habían sido por él resueltos finalmente. Aunque como pudo darse cuenta más adelante, el *Tractatus* como tal es un intento por sobrepasar los límites del lenguaje (querer decir lo que sólo se puede mostrar). Por tal motivo, tuvo que reconocer que su tesis carecía de sentido y que como tal debía ser vista. Además, es por lo mismo que sostiene que quien le hubiese comprendido -y hubiese salido de las proposiciones a través de ellas- tendría que “tirar la escalera después de haber subido”.

Empero, la teoría figurativa del lenguaje, tal como está planteada, hace de la primera obra de Wittgenstein una obra propiamente referencialista. Lo que sugiere cierta relación con el criterio de demarcación propuesto por los integrantes del *Círculo de Viena*, en la medida en que se desean establecer (lógicamente) los límites entre el sentido y el sinsentido. Pues, lo que el lenguaje pueda llegar a decir sobre el mundo no puede exceder lo meramente contrastable; y de no tenerse en cuenta esta condición, en lo que se incurría sería en la trasgresión de los límites del lenguaje (que están establecidos por lo que no puede pensarse), para de esta manera hacer a través del inadecuado uso del lenguaje, cosas como: la formulación de pseudoproblemas. Motivo por el cual, es necesario eliminar las perplejidades o embrujamientos que el lenguaje ha producido en nuestra inteligencia, antes que iniciar una infructuosa de sus posibles soluciones.

No obstante lo anterior, y si bien en el *Tractatus* se quieren establecer los límites de la expresión del pensamiento, donde éste ha de entenderse como un retrato del mundo, debe reconocerse que la noción de significado que defiende, deja por fuera otros rasgos del lenguaje que también son importantes atender como, por ejemplo, el pragmático. El cual, en vez de sugerir la pregunta por el *qué*, lo hace en cambio por el *para qué*. Es decir, lo que importa aquí no es la pregunta “¿Qué cosa es X?” o “¿Qué significa X?”. Antes bien, la pregunta que interesa es “¿Para qué sirve X?”.

En este sentido, no es conveniente reducir el aspecto práctico del lenguaje a la comprensión de las reglas fijas, porque, en efecto, las mismas reglas están sujetas a la interpretación. Lo que indica que, inclusive ellas, no pueden escapar del aspecto práctico del lenguaje, donde su sentido lo determinará el uso antes que la referencialidad.

Asimismo, y partiendo de las dificultades de su primera obra, Ludwig Wittgenstein presentará un cambio en su forma de concebir el lenguaje y la manera como se

hace uso de él. Es así como en las *Investigaciones filosóficas* presentará una visión del lenguaje que choca con la del *Tractatus*.⁸ Dado que, si antes la función del lenguaje era la de señalar objetos del mundo, en las *Investigaciones* se le concede mayor dinámica -usos-, y se le permite 'superar' el aspecto referencialista que antes poseía. En este sentido, puede comprenderse por qué al inicio de su segunda obra más influyente, el filósofo austriaco cita a San Agustín, aunque en el fondo se refiriera a él mismo de manera implícita. Aunque la posición que sostiene en el *Tractatus* no supera el referencialismo y, de igual modo, niega la posibilidad de que el lenguaje pueda tener otra finalidad distinta a la de figurar hechos del mundo. Así pues, Wittgenstein dice al respecto:

I. cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla [...] así oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos. (1988: 17)

De este modo, Wittgenstein se propone, entre otras cosas, demostrar que el lenguaje se aprende no señalando al objeto como tal, sino en medio de la *praxis lingüística*. Lo que pone al descubierto que es a partir de una comunidad de hablantes, y en la medida en que se hace uso de las expresiones del lenguaje en un contexto determinado, como se llegará a reconocer su característica más fundamental. Y es precisamente a partir de esta caracterización del lenguaje en la que se vendrá a fundamentar la noción de significado como uso, en contraste con la noción de significado como figura desarrollada por Wittgenstein en su primera obra filosófica.

A partir de la nueva concepción del lenguaje que presenta el autor en las *Investigaciones*, diríamos que uno de los motivos por los que piensa que la referencia a los hechos no determina plenamente el significado del lenguaje, radica en el supuesto de que, en muchos casos, el lenguaje no se emplea para referirse a los hechos del mundo. Lo cual se justifica en la medida en que se reconoce que "no hay, pues, **una** función del lenguaje [...] No hay función común de las expresiones del

⁸ Si bien, Wittgenstein pretende en las *Investigaciones* hacerle frente a muchos de los problemas con que cuenta el *Tractatus*, hay que decir que ambas obras no necesariamente tienen que considerarse como excluyentes. Por el contrario, es importante anotar que si bien el *Tractatus* tiene otras preocupaciones diferentes a las comúnmente señaladas, veremos que no hay razón para suponer que las dos obras no puedan entenderse como la prolongación del pensamiento filosófico de L. Wittgenstein.

lenguaje, hay innumerables clases de expresiones y de modos de usar las palabras, incluyendo las mismas palabras, o lo que parecen ser las mismas" (Mora Ferrater, 1966: 19). Así, por ejemplo,

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. -Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí.)

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras no son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su *empleo* no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos! (Wittgenstein, op. cit: 27).

En esta medida, el lenguaje al presentar funciones diferentes -y no una sola- a la de señalar objetos, hace del uso el componente primordial para entender su sentido o sentidos. Es más, el lenguaje funciona es en sus usos. Lo que sugiere que más que preguntar por sus significaciones, tengamos que hacerlo por los modos de emplearlo. Por ello Wittgenstein, a partir de las diferentes finalidades que se le pueden atribuir al lenguaje, presentará una semejanza entre éste y los juegos realizados en el vivir cotidiano, a la cual dará por nombre '*juegos de lenguaje*'.⁹ Esto queda claro en la medida en que "los juegos no pueden clasificarse según criterios fijos, por lo que es inútil buscar algo que les sea común a todos, por lo que serían juegos. Ciertamente todos ellos son actividades, pero no basta una constatación tan general para asegurar que eso es lo esencial a todos, dado que hay innumerables actividades que no son juegos" (Flórez, 2001: 120).

En este sentido, cuando dos o más personas están hablando sobre política o literatura, u otro tema cualquiera, lo que están haciendo es jugar un juego de lenguaje, de igual forma que sucede, por ejemplo, cuando se juega a mover las piezas con el objetivo de lograr un jaque mate, o cuando con el balón se quiere hacer una cesta, ciertos rasgos se manifiestan en aquella conversación -como juego-, y otros no. Igualmente, esto

⁹ Siguiendo a Ferrater Mora, una de las principales críticas que se le han hecho a la noción de Juegos de lenguaje (principalmente la desarrollada por Robert E. Gahringer), radica en el hecho de que aunque haya algo de juego en el lenguaje, existe la posibilidad de que algo en el juego no sea lenguaje -como el querer ganar y el resistirse a perder-. Además, aunque el juego no sea lingüístico, tiene algo de lenguaje -un lenguaje entre sus jugadores o los que lo presencian- (1966). No obstante esta objeción, hay que anotar que la noción de Juegos de lenguaje es concebida por Wittgenstein como una metáfora que le permite entrever semejanzas entre las actividades que se conocen como juegos y el lenguaje propiamente. Motivo por el cual, hay que reconocer que no todos los rasgos del juego deben aplicarse estrictamente al lenguaje; sólo algunos pueden aplicarse.

se evidencia cuando notamos que “hay *innumerables* géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan”. (Wittgenstein, 1988: 39)

Entre lo que se ha considerado como juegos de lenguaje se encuentran, sin ser los únicos, los siguientes:

- Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes-
- Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas-
- Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)-
- Relatar un suceso-
- Hacer conjeturas sobre el suceso-
- Formar y comprobar hipótesis- (Wittgenstein, 1988: 39)

Ahora bien, entre los juegos existen o se dan ciertos parecidos que invitan a pensar en la idea de que entre ellos se da algo así como un vínculo que permite una cierta combinación de sus elementos y que, de igual modo, generan nuevas formas de entenderlos o de practicarlos. No obstante, dichos parentescos si bien se manifiestan en un inicio, pueden, por su parte, llegar a desaparecer en cierto momento y dadas determinadas características. “Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de carta: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros [...] En los juegos de pelota hay que ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido”. (Wittgenstein, 1988: 87)

Lo que se muestra como parentescos entre los juegos puede entenderse desde la noción de ‘*parecidos de familia*’. Porque al igual que los miembros de una familia presentan rasgos comunes que permiten relacionarlos unos con otros, tales como el color de los ojos, y las facciones del rostro, de igual forma sucede con las diferentes actividades que se reconocen como juegos, tal y como quedó dicho líneas atrás. Del mismo modo, es pertinente precisar la importancia de la acción y del contexto en un momento determinado, como también de las prácticas sociales, porque el lenguaje (en determinadas circunstancias y dadas ciertas características) refleja intenciones, y también se instaura en medio de aquellas prácticas para fundamentarlas o hacerlas

posibles; o, siendo más precisos, puede decirse que el lenguaje es la base del mundo social.

Las reglas son pautas para la acción. Y en muchas ocasiones se adquieren como habilidades; por eso la importancia que ejercen en la vida social, en nuestros usos del lenguaje y en el comportamiento humano. Porque los actos sociales y los de habla se circunscriben a reglas determinadas que permiten, entre otras cosas, la conformación de nuestras instituciones, la composición de una ponencia, nuestro comportamiento en sitios públicos, y así sucesivamente. Esto debe entenderse así porque, de lo contrario, nuestro lenguaje no podría ser entendido o descifrado; además de llegar a ver todas aquellas instituciones que nos obligan a limitar nuestras acciones como simples palabras o convenciones sin importancia alguna. Pero también que el comportamiento humano no se entendiera a la luz de ciertos principios o normas, lo cual justificaría incluso las acciones menos esperadas.

Por ello, es menester aclarar que las reglas pueden ser de dos clases o de naturaleza diferente, a saber: *constitutivas* y *regulativas*. Entre las constitutivas están, por ejemplo, las que hacen alusión a los juegos como el ajedrez o las damas chinas, entre muchos otros; así como también a las operaciones del tipo 3+3+3 o 2x2x2. Esta clase de reglas se caracteriza fundamentalmente por ‘obligar’ en el sentido de seguir, como cuando se dice: “el caballo sólo puede mover en L”, “el alfil en diagonal”, “después del disparo puedes comenzar a correr” y así sucesivamente. Las reglas constitutivas, como su nombre lo indica, constituyen o conforman la actividad. Así, el juego del ajedrez, sin las reglas que lo determinan, no es un juego.

En cuanto a las reglas regulativas se refiere, anotamos que éstas tienen que ver con los preceptos o normas, como las que pertenecen al ámbito moral o religioso. Un ejemplo de esta clase de regla lo encontramos en los mandamientos, en los manuales de convivencia, así como también en la Constitución Política sobre la que se rige determinada nación.

En este sentido, es importante resaltar que ambas clases de reglas no se aprenden teóricamente, sino en medio de las prácticas sociales, o si se desea en el uso; o lo que viene a ser lo mismo, y según nuestro autor, la regla se aprende en tanto sea aplicada. Por ejemplo, las reglas para la construcción de la frase transitiva del español o la frase nominal, no es aprendida por el hablante mediante una clase teórica de gramática, sino en el uso del lenguaje.

Sin embargo, tenemos que tener claro que si bien las reglas son de imprescindible importancia, no por esto debemos suponer que los juegos de lenguaje se deben apoyar en algo así como una única función en concordancia con una única regla. Un ejemplo de esto es el que tiene que ver con los deportes de pelota. Porque, y para referirnos a una situación específica, ¿con qué mano debe tirar el niño la pelota a la pared?, ¿cuán alto se puede lanzar la pelota en el béisbol?, ¿acaso ambos deben tomar la pelota con la misma mano? En consecuencia, los juegos de lenguaje manifiestan cierto tipo de variedad o multiplicidad -en cuanto al uso y práctica se refiere- en la que intervienen factores como el contexto y las acciones, antes que versen constreñidos por la unanimidad de funciones y de reglas.

Ahora bien, no hay nada que determine que, verbigracia, al inicio o en la mitad de una partida de ajedrez tenga que mover exclusivamente el caballo B1 hacia el escaque C3 o el peón E2 hacia el escaque E4. Ciertamente hay un número, aunque no infinito de posibilidades, amplio para mover la ficha que más deseé o necesite mover en una situación particular. No obstante, debe anotarse que existen casos en los que las posibilidades son menores y, por lo mismo, mi opción de mover una ficha es sumamente limitada. Por ejemplo, al inicio de la partida sólo puedo mover o un peón o un caballo, *nunca* la dama o una torre, pues de ser así se infringirían las reglas de este juego. Además, si estoy en jaque no puedo mover una ficha diferente al rey u otra que contrarreste el ataque. En todo caso, aunque tengo varias opciones de mover una ficha o sólo una, lo cierto es que debo respetar el movimiento permitido a cada ficha, dado que no puedo, por decir algo, mover la dama en L ni el peón puede comer sin que sea diagonalmente. Sin embargo, siguen existiendo muchas posibilidades de mover una ficha cualquiera, dadas unas circunstancias específicas, que me indican que no sólo hay una por mover y en una dirección previamente señalada, por ejemplo, a la izquierda.

Como se aprecia, las actividades o prácticas humanas se manifiestan de una manera tan compleja que requieren, entre otras cosas, de un estudio detallado del significado y uso de las reglas; además del cuidadoso análisis de nociones como '*juegos de lenguaje*' y '*parecidos de familia*'. Esto se justifica en la medida en que muchas de las cosas que se realizan desatendiendo los principios sobre los cuales se puede fundamentar el lenguaje, tienen los cimientos en la incomprendición de los usos que se le pueden atribuir, ya sea referir objetos o comunicar sentimientos.

Pero bueno, si bien, hasta el momento se ha hablado de *juegos de lenguaje, parecidos de familia, acciones y contexto*, no obstante, debe suponerse que si bien es posible entender el lenguaje o los modos de emplearlo a partir de cierta libertad, no restringida por un conjunto determinado de reglas, debe señalarse que, como nos lo sugiere Harold Bloom, no es conveniente hacer uso de la “*jerga*”; es decir -según el diccionario inglés- “un lenguaje desbordante de perogrulladas piadosas, el vocabulario peculiar de una secta o un aquelarre” (2000: 26). De igual forma, esto indica que si bien el lenguaje disfruta de una amplia gama de posibilidades para usarse, debemos saber conjugar sus reglas para determinar el sentido de lo que por medio de los juegos de lenguaje queremos representar o significar.

Wittgenstein afirma que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”, a lo cual puede sumarse que mi lenguaje es el producto de una convención; es una creación cultural y no simplemente individual. El lenguaje es social y no privado. Entonces, al ser una creación institucional, es apenas obvio que no puede imponerse una sola forma de entender o concebir el lenguaje, como tampoco puede suponerse que mi forma de expresión es incomunicable o solamente mía.

Así mismo, y aunque las reglas no son canónicas o inamovibles, no es conveniente desconocer que ellas mismas entran en el juego y lo caracterizan a partir del uso. Lo cual permite comprender por qué la noción de *juego de lenguaje* no implica la arbitrariedad o la anarquía, aunque implique mayor libertad para hacer uso del lenguaje. Antes bien, reconoce el valor que tiene éste en la praxis humana y en la creación de nuevas formas lingüísticas, que permitirán hablar de lo que en un inicio se consideraba inadecuado desde la noción de significado como figura. Es como si se diera un juego entre la necesidad de la regla y la libertad.

En últimas, en las convenciones, en la cultura, en las acciones, en la no privacidad, en el uso correcto y no ilógico del lenguaje,¹⁰ veremos sus propios límites. No obstante, hay que reconocer que siguen existiendo formas inapropiadas de emplear el lenguaje. Lo que indicaría una pendiente resbaladiza en cuanto a los modos de usarlo se refiere. Motivo por el cual se hace necesario, si no urgente, revisarlas -permitirle a la mosca

¹⁰ Recurriendo a dos escolios del libro *Notas de Nicolás Gómez Dávila* comprenderemos por qué el lenguaje necesita tanto del orden como de la claridad para expresar algo con sentido o con valor: “Toda proposición con sentido es una verdad: verdades, sin embargo, de orden diverso y de valor distinto. Pero la proposición absurda no significa nada y es un puro desorden de cifras y sonidos.

Decimos que una proposición es falsa cuando más allá vislumbramos otra proposición de una verdad más general o más profunda” (2003: 76).

salir de la botella cazamoscas-, antes que sentirnos seducidos o embrujados a hacer uso de ellas, para evitar lo que Wittgenstein llama una enfermedad; la cual requiere de una eficiente medicina y un buen médico para poder ser disuelta o eliminada antes que resuelta.

REFERENCIAS

- ANSCOMBE, G. E. M. (1967) *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Hutchinson University library London.
- ARANGO, Pablo R. (2003) *Lenguaje, pensamiento y realidad: las dos filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Discusiones filosóficas. No. 7. pp. 35-50.
- BETANCUR, Marta. C. (1997) *Russell: Mundo y Lenguaje*. Manizales: Universidad de Caldas.
- BLOOM, Harold. (2000) *Cómo Leer y Por Qué*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- FLÓREZ, Alfonso. (2001) *Juegos de lenguaje y significado*. En: Botero, Juan José (Comp.) *El Pensamiento de Ludwig Wittgenstein*. 1era. edición. Bogotá: Unibiblos. pp. 111-126.
- GÓMEZ DÁVILA, Nicolás. (2003) *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.
- HACKER, P. M. S. (1972) *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford university press.
- KANT, Immanuel. (1999) *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.
- MORA, Ferrater (1966) *Introducción*. En: *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos-Tau. pp. 13-20.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1973) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1988) *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- _____. (1997) *Ocasiones Filosóficas 1912–1951*. Madrid: Cátedra.

EL PROBLEMA DE LA INTENCIONALIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES

MÓNICA LÓPEZ ECHEVERRY

Universidad de Caldas

Programa de Filosofía y Letras

RESUMEN

La intención como un acto mental que acompaña la acción, denota la “intencionalidad”. Se establece así una relación entre la acción y el sujeto. Se tratará el tema de la acción humana y de las entidades mentales correspondientes.

A partir del concepto de “intención”, se intentará relacionar los hechos sociales y las acciones humanas.

ABSTRACT

Intention as a act mental that goes along with action, denotes “intentionality”. There, it is established the relationship between the action and the subject. Human action and its correspondant mental entities will be addressed below.

The relationship between social facts and human actions will be explained from the concept of “intention”.

PALABRAS CLAVES

Intención, acto mental, intencionalidad, entidades mentales, sujeto, acción humana, hechos sociales.

KEY WORDS

Intention, mental behavior, intentionality, mental entities, subject, human action, social facts

El tema de la acción humana y de las entidades mentales dominó el escenario de la filosofía británica en los años 50 y 60; donde la filosofía analítica del lenguaje ordinario expuesta por Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* constituía uno de los mayores ejemplos. Entre los conceptos psicológicos estudiados por Wittgenstein (creer, esperar, recordar, etc.) la intención ocupa un puesto relevante, pues aparece como tema característico en su filosofía de la psicología. La intención es definida por el filósofo como un acto mental que acompaña a la acción mostrando una intencionalidad; así la intencionalidad establece una relación esencial entre la acción y el sujeto. En este texto trataré de exponer la necesidad de recurrir a la intencionalidad en las ciencias sociales para dar cuenta de hechos sociales y acciones humanas a partir del concepto “intención” de Anscombe y G.H von Wright,, discípulos de Wittgenstein.

Wittgenstein, teniendo su atención puesta en la pregunta por el significado, interrogante que entraña su idea sobre el significado como algo conectado con la actividad humana, da cabida para que el sentido y el plano de la acción humana aparezcan especialmente vinculados, hasta el punto de que la reflexión sobre el lenguaje implica ahora el estudio de los eventos mentales que aparecen unidos a su funcionamiento. La explicación del significado demanda ahora la aclaración conceptual de toda una serie de términos y enunciados correspondientes a los conceptos psicológicos, no proponiendo desarrollar la ciencia psicológica, sino la aclaración conceptual de los términos psicológicos desde el análisis filosófico del lenguaje.

Frente al intento conductista de reducir la psicología a un saber análogo a la física en el que se buscan leyes que expliquen la conducta manifiesta, Wittgenstein propone un análisis del lenguaje de la acción que aclare el sentido de las acciones humanas, que dé cuenta de aspectos tales como la intención y la intencionalidad para los que no funciona el tipo de explicación que supone el modelo positivista de explicación llamado por W. Dray “modelo de cobertura legal”. (von Wright, 1979: 30)

Para Wittgenstein, la “intención” es un acto mental imposible de explicar en términos mecánicos, además de que supone que el sujeto psicológico tiene pleno dominio sobre su propio actuar, es previo a la acción y es posible conocer a través de ella, pero no de forma directa pues, es un acto íntimo e inobservable. Al ser el signo lingüístico el vehículo entre los actos mentales y la realidad, el lenguaje queda pues en un lugar privilegiado para el estudio de la “intención” y la “intencionalidad”, rasgos que pertenecen al sujeto psicológico y su relación con el entorno. Para fines de claridad

se debe hacer notar las diferencias entre ambos conceptos usando la distinción hecha por von Wright. *Intención* se considera como un acto mental de carácter íntimo; en tanto que acto mental. La intención es completa en sí, y es independiente de la acción misma. *La intencionalidad*, por su parte, a pesar de ser un rasgo de la conducta, no se reduce sólo a su componente de comportamiento, ésta se inscribe en un campo más complejo, en el de la acción.

Así la intencionalidad establece una relación esencial entre sujeto y acción, mostrando un nexo de la conducta con lo interno (intención), estableciéndose una distinción entre acción humana y movimiento físico.

La intención, constituye un acto mental cuyo conocimiento no puede rebasar la intimidad del sujeto que tiene tal intención, de este modo se puede entender la afirmación de Wittgenstein: “El quehacer humano es susceptible de conocerse por observación, la intención no lo es, ésta es inobservable” (Gil de Pareja, 1995: 254). El describir una intención no consiste en describir un evento mental característico que yo pueda más tarde ligar causalmente a la acción; es la totalidad de la situación en la que también interviene el acto mental de la intención dentro de un amplio contexto de objetivos y creencias, lo que permite una descripción adecuada, de modo que el describir una intención significa describir lo que sucedió desde determinado punto de vista y con un propósito específico, pues en ésta se encuentra el motor consciente de nuestras acciones. En palabras de Wittgenstein describir una intención es describir una perspectiva personal específica “porque una intención se halla empapada de su situación, de costumbres humanas y de instituciones” (Gil de Pareja, 1995: 337).

La intención se analiza a través del lenguaje y las asociaciones que éste permite, pues, a pesar de ser un acto de carácter íntimo, ésta se muestra en las acciones del sujeto y “se manifiesta en el uso del lenguaje, aunque es irreductible a lo puramente externo” (Anscombe, 1984: 9). Por el contrario, la intencionalidad es cognoscible por observación, pues pertenece al ámbito de la acción, se aprecia observando la actividad desplegada por el sujeto, es un rasgo figurativo de la mente que se evidencia en la conducta.

La intencionalidad del psiquismo es el rasgo fundamental del ser humano. Esta intencionalidad hace que el ser humano construya un amplio conjunto de intenciones, y otra amplia gama de estados mentales, que se dirigen hacia un objeto. La intencionalidad no tiene sólo un aspecto intelectual, sino que incluye los niveles de la voluntad y del sentimiento. Decir que la mente es intencional es concebir que

actividades de la mente como percibir, desear o imaginar se dirigen hacia objetos (por ejemplo, “veo que hay una casa amarilla” o “Juan quiere un carro nuevo”), y que haya una clara intención hacia éstos. En este aspecto, la mente es fundamentalmente diferente de cualquier máquina, por sofisticada que ésta sea.

Esta intencionalidad humana tiene una especial relevancia en la formación cognoscitiva de un mundo de objetividades en las que se cumple el carácter intencional del ser humano. En este mundo de objetividades cumplido por la intencionalidad humana la cultura tiene una gran importancia, cumpliendo las estructuras culturales un papel fundamental en la formación del individuo.

A partir de la descripción de las acciones ha de ser posible la creación de hipótesis que den cuenta de los factores internos y externos que se encuentran en la base de la acción, lo que, según Von Wright consiste en: i) el aspecto interno, que radica en la intencionalidad de la acción, en la intención o en la voluntad que se encuentra detrás de sus manifestaciones externas; y ii) el aspecto externo, que puede dividirse en dos partes: la primera es el aspecto externo inmediato que es una actividad muscular (girar la muñeca, levantar el brazo), y la segunda es el aspecto remoto que reside en algún acontecimiento del que esta actividad muscular resulta causalmente responsable (al girar la muñeca se abrió una ventana), éste no tiene que representar necesariamente un cambio de situación (evitar que la ventana se abra). Sin embargo, la descripción de las acciones humanas no arroja un estudio de la conciencia como tal, sino del hombre consciente, es decir, se investiga sobre el sujeto de la acción que abarca dimensiones de la actividad humana y componentes de tipo mental.

Para von Wright la intencionalidad reside en la conducta, pero no como una cualidad inherente a los movimientos de los miembros o de otras partes del cuerpo. Porque estos miembros son susceptibles de una descripción sin hacer referencia a una intencionalidad. De modo que entender una conducta como intencional es en palabras del autor “encajarla en un relato histórico”, es decir, que la explicación de la causalidad remite a un amplio contexto, en muchas ocasiones de carácter personal ya que se está haciendo referencia tanto a las intenciones como los a motivos y razones del sujeto; como diría el profesor Arango: “Esto es lo que hace la diferencia entre un tic involuntario y un guiño”.

Si se acepta que la “acción intencional” hace referencia tanto a intenciones como a motivos y razones, entonces se podría decir que “conducta” y “acción” son diferentes, pues la acción se fija en la actividad consciente del sujeto, que con sus intenciones se

sitúa en un contexto distinto a la mera conducta, ya que no todos los aspectos de la acción son observables, mientras que los de la conducta sí lo son. Además, la acción posee carácter práctico frente a la monotonía de la conducta, principalmente si ésta se entiende de modo instintivo. Se podría decir que la acción abarca más que la conducta en la medida que es más compleja y comporta una mayor profundidad, pues amplía el campo de estudio dado que la acción permite integrar el comportamiento interno -el acto- y el comportamiento externo -la actividad exterior-; mientras que la conducta sólo contempla la dimensión externa. Igualmente la acción es más profunda debido a que remite a otros factores que no cabe considerar en los meros términos de conducta, como la intención, entendida como factor no observable que da sentido a la acción.

La manifestación de las intenciones se encuentra en la intencionalidad de la acción. La intencionalidad hace que la acción supere el plano físico y observable de la conducta. Mediante la formación de las intenciones en la intencionalidad de las acciones, la actividad humana elude cualquier explicación basada únicamente en términos mecánicos. En otras palabras la intencionalidad mira hacia algún fin, mientras que la conducta para su constitución como tal no lo necesita.

Habiendo ya especificado cómo los conceptos de intención e intencionalidad recaen sobre la acción humana desde una perspectiva wittgensteniana, nos centraremos ahora en lo que específicamente llamamos ciencias sociales.

Partiendo del supuesto de que el objetivo de las ciencias sociales es la investigación de los fenómenos sociales, los acontecimientos o hechos sociales y las acciones humanas, se evidencia la necesidad de explicar los fenómenos y los hechos sociales atendiendo a la observación en cuanto acontecimientos exteriores, que se encuentran allí afuera y que suceden en el mundo, pues el considerar los hechos sociales como cosas es “observar respecto a ellos cierta actitud mental”. (Durkheim, 1995: 37)

Esto se muestra más claro a partir del análisis del texto de Durkheim *Las reglas del método sociológico*, donde se afirma que la sociología tiene por tarea el estudio de los hechos sociales y postula como primera regla “considerar los hechos sociales como cosas”. Tal vez el término “cosa” no es del todo acertado si se piensa en éste como la referencia a un ente, o un algo material; es más pertinente pensar que la posición de Durkheim se encuentra dirigida a tomar las acciones humanas y los hechos sociales como susceptibles de observación, es decir, que lo que sucede en el

mundo social son hechos, acontecimientos o fenómenos; donde estos son exteriores o públicos, contrario a lo privado o subjetivo

La propuesta precedente es una crítica a quienes consideran que los hechos sociales y las acciones humanas son privados y subjetivos y por tanto pueden ser abordados por introspección, lo que no les permite a las ciencias sociales y humanas alcanzar los requisitos necesarios para acceder al status de ciencia como las denominadas Ciencias exactas.

Para Durkheim, tanto los grupos sociales como las organizaciones y las acciones humanas, deben ser tratados como hechos objetivos y estudiados mediante la observación. Este punto constituye nuestro distanciamiento del pensador, pues adoptar como único método para la investigación de hechos sociales la observación, es reducirlos a una mera explicación empírica, mientras que, siendo los hechos sociales acontecimientos humanos, deben ser asumidos desde los pensamientos, intereses e intenciones humanas, teniendo en cuenta que tales significados no son ni subjetivos ni privados, sino públicos y sociales.

Al respecto, uno de los autores contemporáneos más influenciados por Wittgenstein, es Peter Winch, quien en la primera parte de su libro *Ciencia social y filosofía* analiza el error que supone diagnosticar el estado actual de las ciencias humanas y sociales mediante un paralelismo con las ciencias naturales. A juicio de Winch, dicho paralelismo erróneo supone relegar a la filosofía a un papel secundario respecto de la ciencia, en su libro lo dice de un modo incluso caricaturesco: “decir que las ciencias sociales están en su infancia ha llegado a ser una perogrullada para los autores de libros relativos al tema. Sostendrán que esto es así porque las ciencias sociales no se apresuraron a emular a las ciencias naturales y a emanciparse de la tutela sojuzgante de la filosofía; que hubo una época en la que no se distinguía claramente entre filosofía y ciencia natural, pero que gracias a la transformación de este estado de cosas, ocurrida alrededor del siglo XVII, la ciencia natural progresó a grandes saltos desde entonces. En cambio -se nos dice- tal revolución no se produjo todavía en las ciencias sociales, o sólo ahora está en proceso de realización. Quizá la ciencia social aún no encontró a su Newton, pero se están creando las condiciones necesarias para que surja un genio de esa magnitud. Se recomienda, sobre todo, que sigamos los métodos de la ciencia natural más que los de la filosofía si queremos lograr algún progreso significativo”. (P. Winch. Citado por Gil de Pareja, 1995: 9)

El tratamiento wittgensteniano del lenguaje de la acción tiene sus repercusiones en la tensión metodológica entre unidad y diversidad de la ciencia. El problema de fondo versa sobre la posibilidad de abordar la experiencia humana desde los supuestos metodológicos de las ciencias naturales, o bien desde un tratamiento especial dentro de las ciencias sociales y humanas. Esta tensión metodológica gira con frecuencia en torno a las nociones de explicación y comprensión, pues se considera que la primera insiste fundamentalmente en factores cuantitativos y causales, situando su objeto de estudio en la naturaleza, cuyos fenómenos pueden reproducirse y explicarse; la comprensión, en cambio, tiene por objeto el ser humano, tanto en su vertiente intersubjetiva como en su relación con el mundo, y se parece más al ejercicio de la crítica literaria que al de la ciencia natural.

Al contraponer el método utilizado en las ciencias naturales y el empleado en las ciencias humanas y sociales, del primero se dice que explica y predice los fenómenos empíricos; mientras que del segundo se afirma que tiene por tarea comprender los sucesos que acontecen en el ámbito social. El objeto de estudio de cada ciencia es la razón que fundamenta la dicotomía explicación - comprensión: la realidad de la que se ocupan las ciencias naturales no coincide con la de las ciencias sociales, que han de contar con la acción humana libre y la singularidad de muchos de los acontecimientos que estudia.

Wittgenstein acepta la necesidad de una explicación pero no una explicación que equivale a la de la dicotomía, pues la actividad de explicar aparece asociada a la interpretación del lenguaje, tarea que se realiza mediante ejemplos, además la explicación del lenguaje, tanto el general como el específico de la acción, requiere una cuidadosa atención a lo que tenemos frente a nosotros, es decir, lo obvio, pero no en una reconstrucción racional. En Wittgenstein, explicar es más bien explicitar que proporcionar una causa, de modo que no se busca una explicación última sino un entrelazado de explicaciones que se enlazan con la descripción.

Así pues, el filósofo vienes acepta la explicación en el campo humano aun cuando destaque más la idea de comprensión. La comprensión se centra en el lenguaje, y a través del análisis de la acción se ve que su idea de comprensión comparte algunos rasgos característicos propios de la noción de compresión de la dicotomía, pues recupera la especificidad de lo humano desde una idea de acción que surge de una intención y se despliega en una intencionalidad. Se interesa así por aquello que atrae la atención de la compresión: el hombre, sus relaciones intersubjetivas y sus nexos

con la realidad extramental en general. La actividad de comprender y, a su modo el explicar, intenta captar el sentido y la finalidad de las acciones humanas individuales y sociales.

Ya para concluir vale la pena hacer hincapié en el rasgo característico de la intencionalidad que es el de establecer una relación esencial entre la acción y el sujeto, permitiendo un nexo entre conducta y aspecto interno, para establecer así una distinción importante entre la acción humana y el puro movimiento físico. Hay una particularidad humana que poseen las acciones intencionales y les otorga un carácter distintivo, esto es, la posibilidad de dar razones de porqué son realizadas. De esta forma es como el concepto de intencionalidad juega un papel no sólo importante, sino también necesario, para las ciencias sociales, al éstas tener como objeto de estudio al hombre y todo lo relacionado con él de manera social. La acción adquiere su sentido al hallarse situada en un contexto más amplio de objetivos y creencias.

REFERENCIAS

- ANSCOMBE, Elizabeth. (1984) *Intención*. Barcelona: Paidos.
- DURKHEIM, Emile. (1995) *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaza.
- GIL de PAREJA, José Luis. (1995) *La consideración wittgensteiniana de la psicología como ciencia*.
- VON Wright. (1979) *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LOS OBJETOS DEL MUNDO EXTERNO Y EL PENSAMIENTO PURO EN DESCARTES

LEONARDO CÁRDENAS

Universidad de Caldas

Programa de Filosofía y Letras

RESUMEN ABSTRACT

La principal preocupación filosófica de Descartes fue la de identificar las condiciones de posibilidad del conocimiento, más exactamente de su certeza; ello lo sustenta en el sujeto pensante. En el presente trabajo se analizarán los pasos que Descartes utiliza para llegar a definir qué es una cosa pensante y saber cuál es el papel que juegan los objetos físicos para llegar a tal conclusión

The main Descartes' philosophical worry was to identify the possibility conditions of knowledge, particularly, of his certainty; that thing it is sustained on the thinking subject. This contribution will analyze the steps used by Descartes to define what a thinking entity is and to know which is the role that the physical objects play to reach this conclusion.

PALABRAS CLAVES

Objetos del mundo externo, Naturaleza de la mente humana, Idea clara y distinta, Cosa pensante, Intelección pura.

KEY WORDS

Objects of the external world, *The nature of the human mind*, A clear and different idea, A thinking entity, Pure knowledge.

INTRODUCCIÓN

Siempre que Descartes habla o hace referencia hacia los objetos del mundo externo, no está tratando de investigar la naturaleza de tales objetos sino la naturaleza de su propio pensamiento y la forma en que este último conoce las demás cosas. Desde el título de la segunda meditación, *De la naturaleza de la mente humana y cómo es conocida más fácilmente que el cuerpo*, ya Descartes nos ofrece algunas pistas sobre la idea del argumento que va a utilizar, pues su consideración principal es que, de la única cosa de cuya naturaleza tiene una idea clara y distinta es que él es una cosa pensante; ya que los datos que le ofrece el sentido común son a menudo confusos.

Así, los argumentos que Descartes usa (en la segunda y quinta meditación, principalmente) no hacen referencia a los objetos del mundo externo. Lo que en realidad está buscando es la manera o las condiciones de posibilidad para conocer aquellos objetos.

De esta manera, el presente trabajo tiene como propósito principal el de analizar y seguir los pasos que Descartes utiliza para llegar a la conclusión de que es una cosa pensante y saber cuál es el papel que juegan los objetos físicos para llegar a tal conclusión. Por eso no sobra advertir que, aunque parece que los dos temas se solapan (mundo externo e intelección pura), lo que en realidad le interesa a Descartes es conocer la naturaleza de la mente.

El argumento principal que se encuentra en la segunda meditación es el siguiente: “la idea del sentido común de que los objetos físicos son conocidos más claramente que la propia mente es falsa, y ésta es la conclusión que parece considerar como el meollo del argumento sobre los objetos físicos” (Williams, 1996: 272). Para llegar a esta conclusión, Descartes utiliza el ya conocido ejemplo de la cera, que consiste en explicar que los datos que me ofrece el sentido común no son fiables para conocer la naturaleza de la cera, pues las cualidades de que está formada, dulzura, blancura, etc., tienden a cambiar y a ser reemplazados por otros atributos físicos. Así, lo único que queda de la cera es que es algo extenso, flexible y cambiante.

Es en este punto donde Descartes ofrece dos argumentos relevantes a favor de la facultad del juicio que hay en la mente.

El primero de ellos consiste en que la percepción de las cosas se hace mediante una “inspección de la mente” y no por los atributos del sentido común. Pues los datos que me otorga el sentido común sobre las cosas son demasiado confusos y no son para nada firmes.

El segundo argumento dice: “la cosa que pensé que veía con mis ojos [en este caso la cera] en realidad la comprendo simplemente por la facultad del juicio que se encuentra en mi mente”. (Descartes, 2001: 19)

Así pues, una conclusión que se puede derivar de ello es que conoce mejor la propia mente que los objetos del mundo físico. “Y ello porque todas las percepciones y juicios que hace con referencia a cualquiera de esos objetos implicarán una vez más que él existe como cosa pensante”. (Williams, 1996: 274)

Aunque esta conclusión trae consigo una dificultad cuando entra en juego la idea de esencia, pues se supone que la esencia de las cosas es lo que permanece igual, lo que no está sujeto a cambios (por ello la esencia no involucra ninguna cualidad sensible). La dificultad radica en lo siguiente: el cambio de cualidades no supone que no pueda haber un enunciado que contenga referencia a esas cualidades, pues podría pertenecer a su esencia como “cera” el que tuviese un olor en unas circunstancias y otro olor distinto en circunstancias diferentes. Entonces, lo único rescatable como perteneciente a la esencia de la cosa (o de la cera en este caso) es que es flexible, extensa y cambiante.

Esta conclusión, no obstante es muy discutida, “ya que se pasaría de decir que para cada cualidad sensible podamos concebir un cuerpo material sin ella, a decir que podamos concebir un cuerpo sin ninguna de esas cualidades sensibles” (Descartes, 2001: 279). Descartes, sin embargo, hace dos advertencias para salvar su argumento. La primera, que es la más simple, indica que lo que está discutiendo es en relación a la cera, sobre este trozo de cera; y sostiene, en segundo lugar, lo que ya habíamos advertido atrás: que podría pertenecer a una propiedad esencial de una cosa, tener una propiedad sensible en un momento determinado, y otra propiedad en otro momento.

Bien, está claro que tenemos una idea de la cera que permanece a pesar de los cambios, pero ello no se obtiene mediante los sentidos sino por un acto derivado de la mente, tal idea (adecuada) de la cera es, como ya se dijo, una cosa extensa, flexible y cambiante.

Hasta ahora podemos sacar tres conclusiones principales:

1. Descartes piensa que conoce mejor su propia mente que a los objetos físicos Pues en realidad las cosas se perciben mediante el entendimiento.
2. La sustancia, al parecer, es algo distinto de las cualidades sensibles, por lo tanto no se puede conocer la sustancia por medio de los sentidos.

3. Mediante el intelecto puedo formarme una idea de las cosas de forma clara y distinta, como en la idea que obtengo de la cera de ser extensa, flexible y cambiante. (Este tema lo ampliaré en seguida).

En la quinta meditación, Descartes pretende investigar principalmente dos temas. El primero de ellos intenta mostrar que existen cosas diferentes y externas que son incompatibles con las cualidades de la mente; y el segundo trata de examinar la posibilidad de separar de tales cosas las ideas que son claras y distintas de las que no lo son. Podríamos empezar por resolver esto, explicando lo que quiere decir Descartes por ideas claras y distintas.

Se puede pensar en cosas claras y distintas cuando se consideran la cantidad, extensión, profundidad; así como cuando tomamos sus movimientos, magnitudes, figuras, etc. En otras palabras, los atributos que pertenecen a las cosas son claros y distintos en la medida en que por medio de la intuición intelectual les podemos aplicar los principios de la matemática pura. Entonces, para Descartes podemos tener ideas claras y distintas a través de la intuición intelectual; y sólo así podemos lograr un criterio verdadero acerca de los objetos externos. Queda claro pues por qué la idea adecuada de la cera (flexible, extensa y cambiante) es clara y distinta, en tanto que es una idea a la que se llegó por medio de la intelección pura, aplicándole principios matemáticos.

Bien, aún siendo ello uno de los razonamientos mejor logrados de Descartes, no sería adecuado interpretarlo en un sentido demasiado estricto. Pensemos por ejemplo en un mundo en el cual la naturaleza de los objetos dependiera de nuestras creencias subjetivas respecto a ellos; tal argumento implica entre otras cosas, que no podríamos hablar objetivamente del mundo. Esto quiere decir que, independientemente de que me imagine o no ciertas figuras, mi intuición intelectual no altera y no influye para nada en la esencia de la naturaleza de tales figuras. Descartes afirma que a la figura de un triángulo, por ejemplo, no le puedo atribuir ciertos caracteres por medio de mi pensamiento, ya que ellos subsisten por la necesidad de la cosa. En otras palabras, Descartes piensa que podemos lograr una objetividad del mundo aplicándole los principios de la matemática pura y que nuestras creencias e interpretaciones particulares no nos impiden hablar objetivamente de él.

Parece que este argumento de Descartes tiende a complicarse cuando se ocupa de la idea de Dios, pues según Descartes, para asegurarse de la certeza y de la verdad de las ideas claras y distintas que les son propias a la ciencia, tiene que asegurarse primero

del conocimiento verdadero de Dios. Pero, en realidad, para Descartes la idea de Dios no constituye ningún obstáculo y la supuesta dificultad la resuelve de la siguiente forma: él argumenta que puede tener la completa certeza de aquel ser omnipotente ya que no se lo puede imaginar de otra manera sino como un ser que tiene todas las perfecciones; y dado que la existencia es una de sus perfecciones, no puede decir otra cosa de él sino que efectivamente existe. Así, la existencia es inseparable de Dios, como cuando pienso en el triángulo con sus tres lados o el hecho de pensar un monte con un valle. A esta justificación del argumento de Descartes podríamos añadirle otro que ya insinuábamos atrás; Descartes puede creer en la existencia de un Dios pero su creencia no le impide hablar, en lo más mínimo, objetivamente del mundo.

Ahora, Descartes puede decir que las cosas materiales existen porque son objeto de la matemática pura y de la geometría, pues por esta actividad las puedo percibir claras y distintamente. Queda aún por hablar de la facultad de la imaginación, ya que podemos confundirla con la intelección pura. Sin embargo, la imaginación no es una condición necesaria de la naturaleza de la mente, “ya que, aun si careciese de ella, es indudable que yo continuaría siendo el mismo que soy ahora” (Descartes, 2001: 24). Es en este punto donde Descartes diferencia la imaginación de la intelección pura. La diferencia consiste en que esta última al realizar el acto de entender, siempre se retrotrae hacia sí misma y puede analizar y reflexionar las ideas claras y distintas que en ella existen sin necesidad de recurrir a otra facultad; en cambio, la facultad de la imaginación cuando imagina algún cuerpo siempre hace referencia a éste y no a la mente. Veamos: “En el caso de la figura simple, tal como un triángulo o un pentágono, podría sentirse tentado a pensar que su comprensión de las propiedades de la figura estaba contenida en su posesión de una imagen de la misma. Pero entonces considera el caso de una figura más compleja, como la de un miliágono (una figura de mil lados). En este caso es claro que incluso si puede formar una vaga imagen de esa figura, ésta no diferirá de una imagen con un lado más o menos. No obstante, puede comprender claramente de modo intelectual la diferencia en propiedades entre esas diferentes figuras; se sigue de ahí que esa comprensión intelectual no puede ser ni derivada de, ni expresada adecuadamente en, imágenes. Esta es otra variante del tipo de reflexión que Descartes ha hecho repetidamente sobre la diferencia entre la imaginación y el intelecto”. (Williams, 1996: 294)

Además de las ideas claras y distintas que existen sobre los objetos del mundo externo, también se pueden imaginar otras cosas que son distintas a ellas como los colores, sonidos, sabores, colores, etc. Sin embargo, estas cualidades no nos ofrecen criterios reales para hablar de ellas en forma clara y distinta; tales cualidades son percibidas por medio de los sentidos y llegan a la imaginación con ayuda de la memoria.

Descartes, sin embargo, no rechaza por completo la facultad de la imaginación, de hecho pretende buscar un argumento a favor, para saber si ella puede ser compatible con los objetos del mundo externo.

Así pues, Descartes a pesar de reconocer que por medio de la imaginación y por las facultades sensibles es imposible entender en forma clara y distinta, no por ello la sensación y la imaginación pueden estar separadas de una sustancia inteligente; así también, existen otras facultades que no hacen parte de una sustancia inteligente y que por el contrario se hallan en algún objeto del mundo externo. Entre estas facultades están las de cambiar de lugar, diversidad de figuras, etc.; porque en ellas no existe ninguna intelección en absoluto, sino cierta extensión de la sustancia. Este mismo argumento lo podemos utilizar para distinguir el alma y el cuerpo, otro de los puntos centrales en las *Meditaciones*. Podríamos explicar esto de la siguiente manera: Descartes sostiene que al considerarse él como una cosa pensante puede diferenciarse clara y distintamente de la parte extensa que llama cuerpo, y además, puede tener la idea distinta de cuerpo. Descartes, entonces, finalmente concluye que “resulta cierto que soy realmente distinto de mi cuerpo, y que me es posible existir sin él”. (Descartes, 2001: 63)

Por esta razón Descartes no subestima el hecho de que las cosas del mundo externo existen. Lo que él dice es que “tal vez no existen todas así como yo las percibo mediante los sentidos” (Descartes, 2001: 65). A pesar de que la información que se obtiene por medio de los sentidos es muchas veces oscura y confusa, reconoce, aun así, que en los objetos externos hay formas claras y distintas que constituyen el objeto de la matemática pura. Asimismo, observa Descartes que hay algo de verdad en lo que me enseña la naturaleza del mundo externo que consiste en admitir y rechazar lo que me es desagradable y lo que no. En otras palabras, lo que me enseñan los cuerpos exteriores a mí por medio de las percepciones que obtengo sobre ellas, está destinado a indicarle a la mente “cuáles cosas son cómodas o incómodas” para las actividades que le corresponden a la mente, “y solamente en tal medida son suficientemente claras y distintas”.

REFERENCIAS

DESCARTES, René. (2001) *Meditaciones metafísicas*. Bogotá: Panamericana.

WILLIAMS, Bernard. (1996) *El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.

D E B A T E

¿EXISTE UN SIGNIFICADO METAFÓRICO?

Para la presentación de la revista los estudiantes de filosofía y letras de la Universidad de Caldas, invitamos a los profesores Marta Cecilia Betancur y Pablo Rolando Arango a discutir sobre esta pregunta. A continuación presentamos sus intervenciones.

EL VALOR COGNOSCITIVO DE LAS METÁFORAS

MARTA CECILIA BETANCUR GARCÍA
Universidad de Caldas

En este ensayo trataré de defender que la metáfora tiene valor cognoscitivo y propone una información. Para mostrarlo voy a acudir especialmente a la discusión de la aseveración final del artículo de Davidson “¿Qué significan las metáforas?” donde afirma que por ser la metáfora un “ver como” y no un “ver qué” tiene solamente significado literal, carece de otro significado llamado metafórico, y no brinda ninguna información. La afirmación de Davidson es la siguiente: “Ver cómo no es ver qué. La metáfora nos hace ver una cosa como otra haciendo algún enunciado literal que inspira o impulsa la percepción. Dado que en la mayor parte de los casos lo que la metáfora inspira o impulsa no es del todo, incluso no es en absoluto, el reconocimiento de alguna verdad o hecho, el intento de dar explicación literal al contenido metafórico está simplemente mal encaminado” (Davidson, 2001: 262). La afirmación de Davidson consta de dos partes que se deben discutir: La primera según la cual la metáfora tiene sólo significado literal y la segunda, que la metáfora no inspira una verdad relativa a los hechos empíricos. Aquí se filtra una concepción de lo que es el conocimiento y la verdad, que debe ser puesta en evidencia.

Para demostrar que la metáfora tiene valor cognoscitivo y, por tanto, un significado distinto al literal voy a partir de la fórmula de Wittgenstein de “ver como” o “percibir aspectos” para mostrar que la metáfora es tanto percibir, imaginar, pensar, interpretar como ejercer la voluntad y asumir una actitud. Es la actitud del hombre frente a los objetos figurativos o las obras de arte, que lo lleva a ver estos objetos en cuanto cargados de significado. Esta forma de abordar el problema supone partir del uso del lenguaje, y siguiendo la indicación de Wittgenstein de “ver como”, partir del acto de leer una metáfora, lo cual nos lleva a considerar que esta figura no se da sólo a nivel de la palabra, sino que se da a nivel del enunciado y consiste en la conexión de una palabra usada en un sentido metafórico y otras usadas en sentido literal. Leer un enunciado metafórico es suspender el significado literal para buscar un nuevo significado. Y en este sentido, la metáfora da qué pensar. Mediante recursos gramaticales, la metáfora nos hace “ver una cosa como otra”, lleva a imaginar y a

pensar una cosa en términos de otra o a través de otra, y al hacerlo, da significado. Lleva a ver una cosa a través de unos conceptos atribuidos a otra. Por lo cual lleva a pensar de una manera nueva, a través de nuevas imágenes y nuevos conceptos.

Además, es preciso considerar la segunda parte de la propuesta de Davidson que no aparece muy explícita. Para Davidson la metáfora carece de significado diferente al literal porque sólo está reconociendo el tipo de significado que se exige para el conocimiento científico. Davidson tiene razón en que los enunciados metafóricos no son del tipo de las proposiciones científicas, pero no en su afirmación de que por ello carecen de un significado distinto al literal y carecen de valor informativo. No es posible ni conveniente evaluar los enunciados metafóricos con los criterios de verdad válidos para la ciencia, pero tampoco se puede desconocer que las metáforas pueden ser adecuadas o inadecuadas, apropiadas o inapropiadas, en cuanto proponen una interpretación de hechos del mundo. La concepción de Davidson sobre las metáforas se apoya en el ya tan discutido reduccionismo que hace equivaler el conocimiento con la ciencia y el significado con la posibilidad de referirse a los hechos y de verificar las proposiciones.

1. “Ver como”: Ver e interpretar

“El cambio de aspecto. «¡Ciertamente dirías que la figura ha cambiado ahora completamente!»
 ¿Pero qué es lo que es distinto: mi impresión? ¿Mi actitud? - ¿Puedo decirlo? Describo el cambio como una percepción, como si el objeto se hubiera modificado ante mi vista.[...]
 La expresión del cambio de aspecto es la expresión de una nueva percepción, junto con la expresión de la percepción inmodificada” (Wittgenstein, 1988: 451).

En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein aborda mediante la fórmula del “ver como” o “percibir aspectos” el estudio de vivencias y experiencias humanas que sólo se pueden comprender en el contexto y en medio de un juego de lenguaje. Allí las analizó en relación con tres experiencias: la interpretación de la expresión de un rostro, la relación del hombre con objetos figurativos, esto es, obras de arte como cuadros y pinturas, y la interpretación de las palabras o el lenguaje. El valor de estas investigaciones de Wittgenstein consiste en que, como han señalado diversos pensadores¹ es posible extender el estudio de los símbolos, las palabras y las obras de

¹ Cfr. BUDD. Malcolm.(1989) *Wittgenstein's Philosophy*. Routledge. London and New York., Cap. 4. HESTER. *The Meaning of Poetic Metaphor*, 1967. y MULHALL. Stephen. (1993) *On Being in the World*. Routledge. London and New York.. p. 28 ss.

arte a diversas actividades que son genuinamente humanas y no se pueden abordar mediante el método empírico y las concepciones sobre la ciencia empírica.

Una de las críticas llevada a cabo por Wittgenstein a la psicología es la separación a que somete las facultades humanas; esa es una de las razones por las cuales tal ciencia no da cuenta del funcionamiento de la mente humana. El análisis del “ver como” rechaza la separación completa entre “percibir”, “pensar”, “ocuparse de” (la voluntad) “imaginar” y “sentir”, pues plantea la relación existente entre esos conceptos psicológicos e intenta considerarlos como un todo integrado. Es sabido que el interés de Wittgenstein frente a la psicología es el análisis de sus conceptos, no a partir de la forma como los trata la ciencia- pues mostrará que ese método está viciado -sino a partir de la forma como se aprenden y son usados en los juegos de lenguaje naturales. La forma como la psicología trata los conceptos adolece de gran confusión porque se apoya en una concepción subjetivista, dualista y egocéntrica. Para analizar esos problemas de la psicología, se detiene en el estudio de los conceptos a la luz de los juegos de lenguaje del lenguaje natural y de los contextos en los que aparecen.

El análisis del “ver como” es un ejemplo clásico del tipo de análisis que hizo Wittgenstein de conceptos psicológicos como “ver” y “percibir”. El análisis del “ver” muestra que en los conceptos psicológicos del lenguaje natural no se recogen siempre las diferencias de matices que muestran las peculiaridades de su uso; el análisis del “ver como” señala diversos matices del “ver” y del “percibir” y el grado de complejidad que involucran, que se puede indicar mediante la diferencia entre los siguientes enunciados:

1. “veo un conejo que cruza por el bosque” y “veo un conejo que corre”
2. “En ese cuadro veo un pato” y “ ese dibujo lo veo como el de un conejo”
“veo ese símbolo; es la letra H”
“leo esa frase”.
3. “Ahora veo el símbolo como si significara una grafía árabe”
“Ahora veo la frase “la fisonomía de la palabra” como si significara el cariño por las palabras y el hecho de que ellas contengan un significado.

Los tres grupos de frases con el verbo “ver” tienen grados de complejidad que, siguiendo a Wittgenstein podemos identificar como: 1. Ver las cosas y los seres como objetos de cierta clase. 2. Ver las pinturas, los dibujos y las palabras “como si”

significaran. Y 3. Pasar de un ver un símbolo de una manera, a verlo de otra, esto es “el fulgurar un aspecto”. Es preciso analizar los casos 2 y 3 para seguir el estudio de Wittgenstein del “ver como” que se podría sintetizar en “percibir” símbolos.

En las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein introduce el problema de “notar un aspecto” o “ver como” en relación con la experiencia de captar la semejanza de un rostro con otro: “Contemplo un rostro, y de repente, me percato de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo “observar un aspecto” (Ibíd.: 451). La experiencia consiste en captar, de pronto la semejanza de ese rostro con otro, de notar una semejanza que antes no se había captado, aunque ya había percibido ese mismo rostro. Aunque éste no ha cambiado, de pronto, súbitamente, se ve de otra manera, se percibe semejante al otro. El paso de uno al otro es el tránsito entre “notar aspectos” y “fulgurar un aspecto”

Otro ejemplo clásico ayuda a precisar el problema, el ejemplo de la figura pato - conejo, que se puede ver como cabeza de pato o como cabeza de conejo (en adelante P-C). Frente a la doble posibilidad de la percepción de la figura, Wittgenstein pregunta, ¿Qué es lo distinto, la impresión o la interpretación de la misma impresión? el cuadro no ha cambiado, el cuadro sigue siendo el mismo, la cosa no cambia, pues nada ha de ocurrir en el objeto físico para que dejemos de verlo como un pato”.² Si el objeto no ha cambiado, ¿qué es lo que varía? La respuesta de Wittgenstein es contundente y muy importante: cambian tanto la percepción como su interpretación. Dice Wittgenstein: “Pero también podemos ver la ilustración una veces como una cosa, otras veces como otra. - O sea que la interpretamos y la vemos tal como la interpretamos”. Por esta razón el “ver como” es un tipo peculiar de experiencia que está entre el ver y el interpretar; no es un puro ver, ni un puro interpretar. Pero además, como se verá, tampoco puede ser un ver al que se le añade un interpretar; es una ocurrencia compleja en la que se suceden los dos fenómenos. Se trata de un ver que no es normal, pues es una percepción a la que se adjunta una interpretación intelectual, porque el hombre “ve como”.

² En toda esta parte de las *Investigaciones* hay una referencia implícita a la teoría de Köhler sobre la Gestalt. Wittgenstein está de acuerdo con el psicólogo en que lo que se percibe es más que la suma de formas y átomos que estimulan al individuo (teoría del mosaico); lo que se percibe es un complejo organizado. Sin embargo esa teoría tiene algunos errores. Precisamente, Wittgenstein critica a Köhler su posición con respecto al fenómeno C-P, pues para éste, ver dos aspectos diferentes de algo es literalmente un caso de ver objetos diferentes. Para Wittgenstein es inútil, e incluso perjudicial decir que en ese caso se dan dos objetos diferentes. Cfr. SCHULTE. *Op. Cit.* p. 82

Wittgenstein muestra que en la experiencia de ver un aspecto hay una paradoja: que la cosa no cambia pero vemos algo nuevo. La primera explicación podría ser sicológica, pero es equívoca, supone pensar que lo que cambia es la impresión visual y esto supone aceptar una impresión visual interior, como un objeto interior, que ha cambiado. Pero si lo percibido no cambia, ¿qué ha cambiado? Así lo analiza Wittgenstein: “De repente veo la solución de un acertijo gráfico. Donde estaban antes unas ramas está ahora una forma humana. Mi impresión visual ha cambiado y me doy cuenta de que no sólo tiene color y forma, sino también una organización muy determinada.- Mi impresión visual ha cambiado; - ¿cómo era antes, como es ahora?- Si lo represento mediante una copia exacta. - ¿Y acaso no es esto una buena representación? - No se ve ningún cambio” (Ibíd.: 451) . Para Wittgenstein el cambio tiene que ver más bien con el pensamiento. Equiparar la organización visual con la forma y el color es cargar con la idea de que la impresión es un objeto interior. (Mulhall, 1990: 9). La organización de lo percibido no es una propiedad más de lo percibido sino un modo de ver la figura como totalidad, mientras que el color y la forma son rasgos del objeto.

De aquí concluye Wittgenstein que “el ver como” no pertenece a la percepción sola; por lo que es “como ver en un sentido y en otro no lo es” (Wittgenstein, Op. cit.: 453), está entre la percepción y la interpretación; es un ver, pero de un tipo muy especial que amplía el concepto de la experiencia que el hombre tiene sobre el mundo, porque no es un simple ver, sino un ver en el que están involucrados la percepción -aunque no es mera percepción- y la interpretación -aunque tampoco es mera interpretación separada de la percepción-. Esta idea de Wittgenstein es bien importante para la investigación que nos ocupa, pues en esta fórmula del “ver como” se agrupan o se entrecruzan varias facultades; se ha indicado la presencia del percibir y el pensar, pero enseguida, se va a anudar también la voluntad. Varios son los argumentos a favor de la tesis de que “notar un aspecto” es un tipo de ver en el que, a la vez, se dan tanto el percibir como el interpretar: En primer lugar, como se ha dicho, el objeto no cambia. En segundo lugar en el “notar un aspecto” está involucrada la voluntad y, en tercer lugar esta fórmula supone no tanto la descripción de una percepción como la exclamación de una vivencia.

En relación con la primera vivencia, la de “veo un rostro en esas líneas”, Roderick Chisholm propone un término muy adecuado del inglés para nombrarla, se trata de “attend to”, que se puede traducir al español por “ocuparse de”, “prestan atención” o “atender a”. De manera que “atender a” está relacionado con una sensación en cuanto

es prestar atención a unos rasgos y desatender a otros; siempre que se “atiende a” un dibujo se tiene una percepción, pero no siempre que se tiene una percepción se “atiende a”. Por eso dice Chisholm que “notar un aspecto es un modo subdeterminado de tener una sensación” (1993: 94-95). Pero, a la vez, el acto de “atender a” está relacionado con hacer una interpretación, hacer una conjetura, proponer una hipótesis: “veo esto como un pato”. Atender es como interpretar y diferente del mero tener una sensación, en el sentido de que, puede estar directamente en el poder de uno atender a ciertos rasgos y desatender a otros, “atender a” es distinto a un mero percibir, pues como dice Wittgenstein “¿Veo cada vez algo distinto, o sólo interpreto lo que veo de manera distinta? Me inclino a pensar lo primero”.

Wittgenstein puso mucho énfasis en que la declaración “veo esto como un pato” no es una descripción indirecta de una experiencia sino la proferencia, la expresión directa de la experiencia. Por eso dice que se asemeja más bien a una exclamación o a un grito de dolor. Esto significa que es la expresión directa de una experiencia primera, irreductible. No es tanto una descripción de la percepción de lo que se ha visto, como una exclamación irreductible. Esto porque expresa una experiencia no reducible a un ver. Suponer que esa declaración es una descripción, es una ilusión semejante a creer que “tengo un dolor” es una descripción del dolor. Pero además, la exclamación es simultáneamente, la expresión de una interpretación; “Ahora estoy viendo esto como un conejo” es una exclamación, una expresión de una vivencia y su interpretación. En palabras de Wittgenstein: “Pero, puesto que es la descripción de una percepción, se la puede denominar también expresión de un pensamiento. Y se puede decir también que quien mira el animal no tiene que pensar en el animal; pero quien tiene la vivencia visual de la que la exclamación es una expresión, piensa también en lo que ve. Esto es por lo que la vivencia del cambio de aspecto parece mitad vivencia visual, mitad pensamiento”. (Ibíd.).

Por tanto, en el caso de “notar un aspecto” la expresión de la experiencia es a la vez su interpretación, y la interpretación es la expresión de la experiencia, mas no su descripción indirecta, dado que cuando se dice “ahora veo esto como un pato” se expresa o se declara la interpretación que se hace de la figura.. Por esta razón la percepción de aspectos es tanto percibir como pensar, es una experiencia que se da entre las dos operaciones. La interpretación es parte constitutiva de la experiencia, de manera que la naturaleza de la interpretación no puede ser separada de la naturaleza de la experiencia. Wittgenstein está cuestionando una tesis de la *gestalt* que pensaba que esta experiencia consiste en ver + interpretar. Para Wittgenstein la interpretación

no se puede separar del ver, no se da primero el ver, al que después se le añade el interpretar, no, los dos fenómenos son inseparables. “¿Es el llamar la atención resultado de mirar + pensar?” No. Aquí se cruzan muchos de nuestros conceptos” (Wittgenstein, 1988: 485). Se deben mirar las dos acciones como entrecruzadas. Incluso le sorprende que se vean separadas, por eso se pregunta: “pero ¿cómo es posible que se vea una cosa de acuerdo con una *interpretación*?” (Wittgenstein, 1988: 451). Lo que se interpreta de otra manera se ve, a la vez, de otra manera.

Pero, ¿qué significa “interpretar”? Para Wittgenstein la interpretación es una acción, interpretar es un acto, mientras que el “ver” es algo que pasa, es un estado, y es común que ocurra que se vea algo, sin que me interese por ello. Así, “Interpretar es un pensar, un actuar, ver un estado” (Wittgenstein, 1988: 487). Hacer una interpretación es hacer una conjectura, proponer una hipótesis, sobre lo que significa el objeto para nosotros. Interpretar una figura o una ilustración es tomarla como lo que es, como lo que significa ser. “El tipo de conjectura o hipótesis supuesta al interpretar algo que vemos es una conjectura de lo que el artículo significa ser, cómo se toma, qué significa” (Budd, Op. cit.: 90).

La anotación anterior de Wittgenstein de que en esta vivencia se cruzan muchos de nuestros conceptos es fundamental en la comprensión del problema, pues precisamente este carácter de la vivencia le da rasgos peculiares, dado que, como se mostrará enseguida, ella incluye no sólo la interpretación y la percepción, sino además, la voluntad, la imaginación y el sentimiento. Para entrar a considerar los diversos elementos involucrados en esa experiencia, conviene analizarla a través del cambio de ver el dibujo de una manera a verlo de otra manera, ¿qué sucede en la experiencia en la que se pasa de “ver el objeto como un pato” a “verlo como un conejo”?; es decir, a través de la figura de “fulgurar un aspecto” (Nivel 3 de la página 101) Plantear así el problema mostrará que el valor de esta vivencia consiste en que involucra varias facultades humanas y en que puede ser aplicada a otras vivencias en las que intervienen sensaciones diferentes a la visión, pues así como se puede ver un objeto de una manera y luego de otra, se puede oír una melodía de varias maneras y se pueden leer e interpretar una palabra y una frase de una manera y después de otra, como sucede en el caso de las palabras ambiguas y de la metáfora. Como dice acertadamente Chisholm: “su propio tratamiento, pensaba Wittgenstein, podría iluminar muchas otras actividades, por ejemplo, nos diría algo acerca de la naturaleza del lenguaje” (Op. cit.: 87).

El “fulgurar” de un aspecto, como llama Wittgenstein al empezar a ver una cosa de una nueva forma, se caracteriza por la necesidad sentida del observador a emplear una representación que pueda expresar la experiencia visual. Se trata de un juego de lenguaje concreto en el que se emite una expresión en medio de la vivencia, de manera que para comprenderla, se debe estudiar la expresión acompañada de la vivencia. Por ello, al presentarse un cambio de aspecto, la aseveración “ahora veo esto como un conejo” no puede ser comprendida como una información sobre una percepción ordinaria, sino como una exclamación de la vivencia. Esto lo convierte en una expresión primaria: “«Ante él (el dibujo de un triángulo) puedes pensar una veces en *esto*, otras en *aquello*, unas veces lo puedes ver como *esto*, otras como *aquello*, y entonces lo verás unas veces *así*, otras *así*.» ¿Pero, cómo? No hay especificación ulterior.” (Wittgenstein, 1988: 461). Pero, además, como exclamación, la expresión emitida al fulgurar un aspecto es a la vez un grito de sorpresa, un reconocimiento, un señalar al objeto, ocuparse de él y centrarlo como foco de la experiencia. Wittgenstein lo subraya: “Al ver el cambio de aspecto me ocupo del objeto... Me ocupo de aquello en lo que reparo, de lo que me llama la atención. En este sentido, la vivencia del cambio de aspecto es similar a una acción. Es un prestar atención”. Fulgurar un aspecto es, pues, un caso especial de prestar atención tanto como de pensar e interpretar.

Que la expresión de fulgurar un aspecto sea a la vez un grito de sorpresa, un reconocimiento, le otorga peculiaridades, pues lo distingue de otras vivencias, como la de reconocer una amigo en la multitud, o de reconocer una liebre como liebre, pues en el surgir de un aspecto se da la sorpresa y el asombro de captar algo nuevo en una figura, como sucede cuando siempre se ha visto un dibujo como un pato y de pronto se descubre que se puede ver como un conejo, o cuando súbitamente se descubre en un cuadro una sonrisa que nunca se había percibido. El fulgurar un aspecto incluye, entonces la sorpresa y el carácter de ser súbito.

Ver un aspecto es una cuestión de ver e interpretar en la que también está incluida la voluntad, porque “al ver el cambio de aspecto tengo que ocuparme del objeto” (Wittgenstein, 2002: 95), además, el estar sujeto a la voluntad lo emparenta con el imaginar, dado que en opinión de Wittgenstein “ver el aspecto e imaginar están sujetos a la voluntad”. No es posible ver una cosa de una forma nueva, sin recurrir a la imaginación; es la fantasía lo que me permite fulgurar un aspecto. Pero tanto la imaginación como el “ver como” están sujetos a la voluntad en el sentido de que nos llevan a pensar en un objeto, a atenderlo, a ocuparse de él, detenerse a

observarlo, a imaginarlo así esta acción no sea siempre plenamente consciente. Lo que Wittgenstein está diciendo es que uno puede ver ahora algo como un pato y luego verlo como un conejo, o puede proponerse a ver alternativamente patos y conejos; es decir, que uno puede experimentar el cambio. Esta es la experiencia que Wittgenstein está analizando, y que se presenta de manera común en el hombre y se puede aplicar claramente a la metáfora, dado que leer una metáfora es “imaginar una cosa como otra”, pensarla a la luz de otra, e “interpretarla como”.

Ahora bien, Wittgenstein también establece una diferencia entre la percepción continua de aspectos y el fulgurar de un aspecto: son diferentes matices del “ver como”; una diferencia que será crucial a la hora de aplicar el análisis wittgensteiniano al estudio de la metáfora. “Y tengo que hacer una distinción entre el “ver continuo” de un aspecto y el “fulgurar” de un aspecto. -dice Witt.- Puede que me hubiera sido mostrada la figura, y que yo, nunca hubiera visto en ella otra cosa que un conejo. En este punto es útil introducir el concepto de objeto figurativo” (Op. cit.: 447) La distinción se establece a partir del análisis del momento en que se profiere la expresión “ahora veo esto como un pato”, o “veo el desamor en tu rostro”. ¿En qué casos es oportuno usar una expresión de ese tipo?

Se ha afirmado que el fulgurar de un aspecto consiste en percibir, de pronto, súbitamente, como un pato lo que siempre se había percibido como un conejo. Pero es posible que la figura siempre se vea como un conejo y nunca como un pato, que nunca se vea de otra manera; sin embargo, por lo menos se verá como un conejo. Esta es una característica de los objetos figurativos, aquéllos que se perciben “como algo”, como representación de “algo”, de “esto” o “aquel”. Este es el caso de los símbolos, del lenguaje y especialmente del la poesía. Por su parte, una frase se puede percibir como si significara esto o aquello, pues se tiene hacia la frase, la actitud de que posee un significado. Esto significa que el fulgurar un aspecto, es decir, el captar un nuevo significado, supone una “percepción continua de aspectos”, esto es, una actitud especial del hombre hacia el rostro, las pinturas y las palabras; pues sólo es capaz de captar el fulgurar un aspecto quien posee la actitud presupuesta en la “percepción continua de aspectos”.

Mientras que “fulgurar un aspecto” es una experiencia visual específica y se expresa mediante una exclamación o una “expresión”, la percepción continua de aspectos no es una experiencia visual específica, ni se formula mediante una “expresión”. Su forma lingüística es distinta a la de fulgurar un aspecto, pues si siempre se ve

el P-C figurativo como un conejo no se dice “ahora veo esto como un conejo” sino “esto es un conejo”. La expresión “ahora veo esto como un conejo” sólo se realiza cuando, de pronto, lo veo como un conejo, es decir, cuando se da un nuevo aspecto, el fulgurar un aspecto. La percepción continua de aspectos es una actitud del hombre hacia objetos figurativos, rostros figurativos y hacia el lenguaje, en el sentido de que el hombre reacciona ante ellos como si fueran la representación de algo; su *estatus* significativo no está en duda, se da por admitido.

La actitud del hombre hacia los objetos figurativos, como cuadros y pinturas se hace evidente en el papel que desempeñan en la vida del hombre, en la forma como son colgados en la pared para ser admirados y contemplados. Se reacciona ante esos símbolos como ante los objetos que representan y quienes toman esa actitud no están confundiendo el símbolo con la realidad. Es común, por ejemplo, entre los practicantes católicos que se santigüen frente a una imagen de la divinidad. Mulhall, interpretando profundamente este planteamiento de Wittgenstein, muestra que esa actitud hacia las pinturas es una actitud hacia el símbolo y hacia las obras de arte puesto que de una escultura y de una melodía se espera que signifiquen o representen algo. Esta actitud hacia las obras de arte es un supuesto, algo que se da por sentado dentro del marco en el cual obra el hombre. No es una hipótesis que hay que demostrar “sino una orientación que propicia el marco con el cual el hombre puede ir a hacer ciertas hipótesis. sólo quien tiene la capacidad de la “percepción continua de aspectos”, quien asume un rostro como la expresión de afecciones humanas, puede percibir el fulgurar un aspecto”

La “percepción continua de aspectos” en cuanto al lenguaje es una relación típica del hombre con el lenguaje, es una actitud que consiste en la capacidad para vivenciar el significado de las palabras. Como dice Wittgenstein “La importancia de este concepto radica en la conexión entre los conceptos “ver un aspecto” y “vivir el significado de una palabra”. Pues queremos preguntar: “¿Qué le faltaría a quien no vive el significado de una palabra?” (Ibíd.: 491). La actitud del hombre frente al lenguaje es captar las frases orales o escritas como cargadas y plenas de significado. Wittgenstein da tres indicaciones de que esto es así: Primero se pregunta: “¿Qué le faltaría a alguien que no sintiera que cuando una palabra se pronuncia diez veces seguidas pierde su significado para él y se convierte en un mero sonido?” (Ibíd.: 471). Quien nota que una palabra puede perder su significado, asume al lenguaje como cargado de significado, tiene una actitud de percepción continua de aspectos frente al lenguaje. Así mismo, quien no está en capacidad de asumir de esta manera el significado de

las palabras, como quien no tienen la capacidad de gozar un poema y comprender un poema tiene para Wittgenstein la actitud de “ceguera de aspectos”.

La segunda indicación que da Wittgenstein de esa actitud hacia el lenguaje es que el significado de las palabras siempre se da en un contexto y atendiendo a la relación de una palabra con sus vecinas. “La percepción continua de aspectos” se caracteriza, justamente por captar los objetos en su relación con otros. Las preguntas sobre el significado de las palabras, en el lenguaje ordinario, se solucionan estableciendo contrastes con las palabras vecinas y con el uso. La actitud hacia el significado de las palabras es tal que se agrupan y organizan en un campo lingüístico para que tengan significado; el significado de las palabras no es aislado, ni independiente del texto; el significado se establece en la relación de unas palabras con otras y en la relación de un hablante y un oyente, en una situación concreta. Para Wittgenstein esto constituye “vivir el significado” de una palabra, poder afirmar, intuitivamente, que una combinación queda mejor que otra, que una palabra se adecúa más al contexto; como muestra de ello nos propone: “piensa tan sólo en la expresión y en el significado de la expresión “la palabra acertada” (Wittgenstein, 1988: 493).

Existe una diferencia entre escuchar por primera vez una palabra, y acostumbrarse a su significado. En un principio, no vivimos el significado de las palabras, para llegar a vivirlo se requiere la costumbre. Wittgenstein propone un ejemplo de esta tercera indicación: “Supongamos que yo hubiera concertado un lenguaje secreto con alguien; “torre” significa “banco”. Le digo “ve ahora a la torre” él me entiende y se atiene a ello, pero la palabra “torre” le parece extraña en este uso, todavía no ha tomado el significado” (Wittgenstein, 1988: 491).

La literatura muestra muchos ejemplos de este tipo, en los cuales el hombre vive el significado de las palabras; la relación del hombre con el lenguaje, su actitud hacia él es distinta en poemas y obras narrativas a la que adopta cuando el interés es la información contenida en la palabra. En los contextos de la literatura la palabra puede impresionar al hombre de una manera semejante a como lo hace una cuadro o una pintura. “Las palabras pueden algunas veces provocar una manifestación de su significado, ser una encarnación viviente del sentimiento o pensamiento que ellas expresan” (Mulhall, 1990: 39). En el lenguaje de la literatura, las palabras en ocasiones tienen una relación especial con los pensamientos y sentimientos que manifiestan. Expresan sus significados. “«Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto

por encima en busca de información» -¿a qué procedimientos estoy aludiendo?- Las oraciones *suenan* distintas. Pongo mucha atención en la entonación. A veces, una palabra está mal entonada, se oye demasiado o demasiado poco. Lo noto y mi rostro lo expresa [...]. También puedo darle a una palabra una entonación que haga resaltar su significado de entre los demás, casi como si la palabra fuera una figura de la cosa [...]. Cuando, en una lectura expresiva, pronuncio esta palabra, está completamente llena de su significado" (Wittgenstein, 1988: 491).

Sin embargo, esto no es exclusivo del lenguaje de la literatura, también en la vida cotidiana el hombre trata las palabras con cierta familiaridad, el ser humano se familiariza y se encariña con las palabras. Wittgenstein identificó esta característica del lenguaje mediante una denominación metafórica, "la fisonomía de las palabras", en analogía con la fisonomía del rostro, con el hecho de que cada persona tiene un rostro que contiene y exhibe su significado. "El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado -podría haber seres humanos a quienes todo esto fuera ajeno. (les faltaría el cariño por las palabras)- ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos en nosotros? -En que escogemos y valoramos las palabras"- (Wittgenstein, 1988: 499). El hombre se familiariza de tal modo con las palabras que llegan a ser un retrato de su portador, llegan a manifestar los diversos aspectos de su significado. Wittgenstein propone un ejemplo de ello: "Siento como si el nombre de Schubert concordara con la obra de Schubert y con su rostro" (Wittgenstein, 1988: 493). Parece que las palabras ocupan un lugar especial dentro de las características de las cosas; parece que el nombre de Schubert estuviera ligado con los rasgos de Schubert. La palabra tiene una relación estrecha con el significado y con el contexto lingüístico y no lingüístico que lo rodea. Quien no es capaz de percibir esa relación entre las palabras y los significados, y no se deja afectar por las palabras no manifiesta la actitud de percepción continua de aspectos; por el contrario, "alguien que manifiesta esa actitud, y que trata las palabras como si manifestaran cada aspecto de su significación, estaría revelando su indudable conciencia de la identidad específica de las palabras" (Mulhall, 1990: 44). Esto explica por qué una persona cuelga un poema en la pared de su casa, pero no una fórmula química: parece como si el poema encarnara los sentimientos que expresa; la persona trata al poema allí expuesto con el respeto que le inspiran los sentimientos y los pensamientos que expresa; se ve el poema como una expresión apta de su

significado. Esto explica la metáfora de Wittgenstein de que las palabras tienen para el ser humano una fisonomía. La actitud que se ha considerado hacia el lenguaje es una actitud genuinamente humana, social, intersubjetiva, fruto de las relaciones entre los hombres.

Ahora bien, las palabras muestran tener una fisonomía, en un segundo aspecto que ya se ha mencionado. El hombre se apodera de una expresión, a partir de su técnica estándar de uso y la emplea como una expresión verbal de su experiencia o de una vivencia. Pero es preciso detenerse en el concepto de Wittgenstein de “expresión” de una vivencia - *Ausserung* - y en la idea de que el fulgurar de un aspecto es la expresión de una vivencia, dado el valor que este concepto tiene en Las *Investigaciones* y que a partir de él es posible explicar el sentido nuevo que incorpora la metáfora. Es más, parece que esta noción puede servir para explicar el valor significativo de la poesía.

2. Expresión, fulgurar un aspecto y metáfora

En el *Tractatus* Wittgenstein estableció diferencia entre “decir” y “mostrar”; “decir” es describir, de modo que el lenguaje describe o dice cómo son los hechos. Hay cosas que no se pueden decir sino sólo “mostrar” como la forma lógica de las proposiciones y de los hechos. La proposición exhibe o muestra su forma lógica, pero no la describe. En las *Investigaciones* hay una confrontación semejante y que puede dar frutos para comprender el valor del lenguaje poético y de la metáfora. Aquí se establece una diferencia entre “describir” y “expresar”. Describir es informar sobre algo, es dar un informe sobre un hecho o sobre un contenido. “Expresar” - *ausser* - es manifestar directamente una experiencia o una vivencia humana. La “expresión” tiene un valor especial para Wittgenstein porque no es la descripción o el informe sobre la vivencia, sino su exhibición directa, su mostración. Está emparentada con “mostrar”, es como llevar a ver la imagen. Las expresiones son juegos de lenguaje primitivos en el sentido de que no se pueden reducir a otros para ser comprendidos, no se pueden descomponer sin perder su significado. Son juegos de lenguaje en los que hay que comprometerse con la vivencia y captarla, para comprenderlos. Son incomprensibles o mal comprendidos si se separan de la vivencia en medio de la cual ocurren. El contexto allí es imprescindible.

Al establecer la diferencia entre “descripción” y “expresión” -“confesión” o “declaración”- de una vivencia Wittgenstein ataca detenida y profundamente la caracterización equivocada de las “expresiones” de la experiencia como si fueran una descripción de hechos presentes a un yo mediante la introspección³. El error se origina en la consideración de que hay simetría entre la primera y la tercera persona en las sentencias psicológicas en la suposición de que la aseveración “*yo tengo un dolor*” es simétrica y de igual forma gramatical que “*él tiene un dolor*”⁴.

El ataque de Wittgenstein a la confusión entre “descripción” y “expresión” se realiza a partir de la demostración de que es incorrecto mantener la simetría entre la primera y la tercera persona en relación con los enunciados psicológicos. No obstante haber muchos tipos de descripciones, en ningún caso son semejantes a las expresiones. Entre sus diferencias se pueden destacar las siguientes: Primero, la descripción se realiza sobre objetos o hechos que yacen en el campo perceptual, que pueden ser dibujados, pintados, o descritos. En relación con ella se encuentran acciones ligadas a juegos de lenguaje de “observar”, “percibir”, “examinar”, “investigar”. Dado que la descripción está relacionada con la observación, siempre es posible mejorar las condiciones de la observación, como la luz, la situación del observador. De ahí que una descripción siempre puede ser corregida y mejorada; además porque se puede confrontar con las observaciones de otros. Este es un aspecto de los enunciados descriptivos, y será muy importante para el estudio de la metáfora. Por el contrario, la declaración de vivencias o expresiones no se basan en la observación, no se fundan en la percepción, por lo cual no se pueden corregir ni mejorar, no se pueden confrontar con la observación de otros, ni comparar con otros paradigmas.

Segundo, no hay órganos para percibir las emociones, los sentimientos, los pensamientos o el dolor de uno; “no se puede ser más o menos hábil para reconocer un dolor de muela” (Hacker, 1990: 86), no se puede verificar la aseveración. En tercer lugar, como no se puede dar cuenta del dolor de uno, ni hay manera de identificar bien o mal el dolor, y sólo se podría identificar su causa (por un examen de laboratorio, por ejemplo), en esos enunciados no cabe la valoración de verdad o

³ Cfr. WITTGENSTEIN I.F. &290.

⁴ Para la presentación de este problema se ha seguido, especialmente, el texto de HACKER. *Wittgenstein. Meaning and mind*. Parte I. Essays. Cap. V., por el rigor, el cuidado y la profundidad con que lo trata. Hoy existe una extensa bibliografía que desarrolla el aporte de Wittgenstein al demostrar la asimetría entre la primera y la tercera persona. Cfr. García Suárez. *Lógica de la experiencia*. Madrid. Tecnos. Y en Wittgenstein *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Y las I. F. &253,254,293,302; 256 a 258.

falsedad, sino más bien de simulación o engaño, de sinceros o insinceros. En cuarto lugar, la aseveración no se apoya en una evidencia⁵, de ahí que no tenga sentido preguntar *¿cómo sabes que tienes dolor de muelas?* Finalmente, aquí no se trata de un problema de conocimiento o ignorancia, no caben la certeza o la duda, pues carece de sentido decir *“dudo que tenga dolor de muela”*. En síntesis, la idea de Wittgenstein es que no es correcto pensar que esos enunciados sobre los estados psicológicos de la primera persona son paralelos a los correspondientes a la tercera persona, porque, según esta posición, mientras que los de primera describen el yo interior, el mundo interior, los de tercera describen el mundo público. Las críticas de Wittgenstein se apoyan en la crítica a la tesis de que lo significado son objetos, pensamientos o eventos privados⁶. Pues para Wittgenstein mientras que el significado de muchos de los nombres que aparecen en descripciones se pueden señalar, en algún momento, mediante la definición ostensiva, los significados de las palabras que aparecen en una expresión, no. Es necesario superar el modelo de significado nombre - objeto, ya que este modelo no explica las diversas formas de darse el significado.

También en las expresiones se dan casos muy variados y heterogéneos, dado que se puede decir *“¡Ay!”*, *“tengo un dolor”*, *“¡que sorpresa!”*, *“estoy feliz”*, *“espero que venga”*, *“quiero vino”*, *“te amo”*, *“creo que el futuro será mejor”*, *“iré a Colombia a fin de año”*. A pesar de la heterogeneidad, las expresiones están emparentadas con los chillidos y los gritos más bien que con las descripciones. Las expresiones de dolor se aprenden en relación con comportamientos de dolor y se conectan con la expresión primitiva, natural de una sensación, hasta que llegan a ocupar su lugar. “Las expresiones de dolor son extensiones aprendidas de un comportamiento expresivo natural y sus formas propias de conducta” (Ibíd.: 88). Y una forma no lingüística de conducta de dolor, una conducta expresiva natural, tanto como la expresión lingüística son criterios para que otros afirmen *“él tiene un dolor”*. El hombre tiene un comportamiento típico, reconocido social y culturalmente, para expresar un dolor, entre el cual se encuentran tanto los gemidos y los sollozos como la expresión *“yo tengo un dolor”*. El comportamiento y la expresión están ligados con sentir el dolor, no son independientes⁷.

⁵ Cfr. WITTGENSTEIN. *RPP II*. 176F.

⁶ Cfr. WITTGENSTEIN. *I.F*. 243,245,256.

⁷ Cfr. WITTGENSTEIN. *I.F*. & 300.

Sin embargo, aunque la expresión de dolor es semejante al grito o al gemido no es idéntica a ellos, lo que significa que Wittgenstein no está asimilando “las expresiones” a las manifestaciones naturales de dolor. “Será tan equivocado decir que la expresión tiene el mismo estatus lógico que un gemido, como asimilarla a una descripción” (Ibíd.: 90). Expresión lingüística y manifestación son diferentes, dado que la expresión es lingüística, articulada; es una combinación de palabras que le da otro nivel y permite la ampliación o la extensión de la vivencia. Por ejemplo, la expresión permite diferenciaciones muy sutiles entre tipos de vivencias, piénsese, la diferencia entre, “*siento un hormigueo*”, “*me siento hinchada*”, “*estoy ruborizada*”, “*no tengo odio, tengo cólera*”, “*tengo la intención de viajar el lunes*”. Todas estas experiencias y vivencias se establecen y se identifican mediante el lenguaje, no hay otra manera de hacerlo. El lenguaje por ser una forma más compleja y más elevada de comportamiento humano permite el desarrollo de formas más refinadas de vivencias y experiencias. Así, se puede comprender la intención del otro, que el otro sienta cólera mas no odio, etc. Con el lenguaje se amplía la experiencia que el hombre tiene en el mundo, se enriquece de tal manera que llega a alcanzar formas muy elevadas como la proyección y la expresión de metas, intereses, intenciones, etc, La diversidad es muy amplia, pero en cada caso es posible determinar el tipo de enunciado a partir del propósito. La diferencia en cada caso depende de las circunstancias, el contexto, la emisión, la conducta que lo acompaña, el tono de la voz, la expresión facial y los gestos. En el lenguaje natural, el hombre está en condiciones de comprender el sentido del enunciado del otro.

Aplicando estas ideas al estudio del “ver como”, su importancia consiste en que el “fulgurar de un aspecto” es tanto un caso de “expresión” como de “descripción”. En el fulgurar de un aspecto, cuando se percibe un dibujo de una nueva forma, cuando se pasa de ver el dibujo como de un pato a verlo como de un conejo; o cuando de pronto, se ve un cuadro como si nos sonriera, y se emite la expresión “*ahora lo veo como un conejo*”, o “*lo veo como si me sonriera*”, lo determinante no es tanto que se está describiendo un contenido, o dando un informe de lo que se ve, sino exclamando o “expresando” la vivencia que se tiene; pero, eso sí, junto con su contenido. Es una exclamación que incorpora una descripción. La emisión es la exclamación de una vivencia, que Wittgenstein asemeja a la exclamación de dolor. Detenerse en la siguiente cita dará luz sobre la forma como el filósofo afrontó ese problema, pues el fulgurar de un aspecto es un caso de descripción y expresión al mismo tiempo: “Ambas cosas, el parte y la exclamación son expresiones de la percepción y de la

vivencia visual. Pero la exclamación lo es en un sentido distinto al parte. Se nos escapa. -Está asociada a la vivencia de manera análoga a como lo está el grito al dolor. Pero como es la descripción de una percepción, también se la puede llamar expresión de un pensamiento.- Quien contempla el objeto, no tiene por qué estar pensando en él; pero quien tiene la experiencia visual cuya expresión es la exclamación, ése piensa también en lo que ve. Y por eso el fulgurar del aspecto aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento" (Wittgenstein, 1988: 453).

En el fulgurar de un aspecto, la expresión que lo acompaña, es una exclamación o una manifestación de lo que se percibe; para comprender la expresión es preciso captar la vivencia en medio de la cual se da. Ahora, si se demuestra que la metáfora es un caso de fulgurar un aspecto, se comprenderá que la metáfora es una "expresión", que contiene una descripción, por lo que se le podrán aplicar las características de "expresar" y de "describir".

En síntesis, las características del fulgurar de un aspecto son las siguientes: es el paso de captar una percepción como si tuviera un significado a percibirlo con otro significado; por esto es tanto un ver como un interpretar. Es un cambio que surge súbitamente, de pronto, causando asombro; su preferencia es una "expresión" que manifiesta la vivencia del emisor, su relación con el objeto percibido y los sentimientos que rodean y acompañan a la vivencia; al expresar la vivencia, la preferencia también describe el contenido. La comprensión de la expresión sólo es posible ligada a la comprensión del contexto o de la vivencia en medio de la cual se da, razón por la cual, entender ese juego de lenguaje es de gran valor, para comprender la relación del hombre con sus vivencias y con el medio.

Ahora bien, la metáfora es un caso del fulgurar de un aspecto, dado que en, la metáfora una palabra o unas palabras dejan de significar lo que usualmente significan, para adquirir un nuevo significado. La metáfora cumple todas las características del fulgurar un aspecto y, su análisis ha de mostrar muy ampliamente la forma como intervienen diversas facultades humanas y la forma en que se relaciona la naturaleza humana con el medio. El fulgurar de un aspecto tiene una condición previa, la percepción continua de aspectos que se aplica al lenguaje, como ya se ha visto, gracias a la actitud frente a las palabras, según la cual, se relaciona con ellas dando por admitido que tienen significado y representan alguna otra cosa. Es esa actitud frente al lenguaje lo que produce en el enunciado metafórico la sorpresa, puesto que el enunciado metafórico carece de significado literal. Si el lector espera que una frase

sea significativa, la falta de significado literal, le da qué pensar, lo lleva a pensar. Esa falta de sentido literal es lo que lleva al lector a buscar un nuevo sentido, a recuperar un sentido para el enunciado, ya qué el supone, o da por sentado que allí hay una falta de sentido calculada y producida de manera consciente y voluntaria por el escritor. Como dice Ricoeur, es “un error categorial calculado”. El lector de un poema sabe que el escritor ha producido una equivocación categorial, y al hacerlo ha propuesto un nuevo significado; el lector intenta reproducir o recuperar el significado nuevo propuesto por el escritor. Por presentar una equivocación categorial, el enunciado metafórico da qué pensar; lleva al lector a ocuparse de él, a detenerse en la frase. En este sentido es un ver, un leer que es interpretar.

En ningún otro caso como en la lectura de metáforas y poemas se aplica tan claramente la idea de Wittgenstein de que “ver como” en el caso del lenguaje es una ampliación y un ensanchamiento del ver y de la percepción; pues intentar comprender una metáfora es buscar comprender en la frase la nueva significación dada a las palabras, pero en esa significación están involucrados los sentimientos y los pensamientos del autor, quien escribe con el fin de que el lector recupere y comprenda esos significados. La capacidad de la metáfora de encarnar los significados radica en que ella, generalmente, no es sólo la “descripción” sino la “expresión” de la vivencia del autor, que porta también la descripción de la vivencia y que, por ser expresión, muestra o manifiesta los sentimientos y pensamientos involucrados por el autor en ella. Para comprenderlo, recordemos el famoso poema de Machado: *caminante son tus huellas/ el camino y nada más; / caminante no hay camino, / se hace camino al andar. / Al andar se hace camino/ y al volver la vista atrás/se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar. /Caminante, no hay camino /sino estelas en la mar* (Machado, 1999: 239). El poema nos propone una forma de pensar y concebir la vida. Ésta no está predeterminada o trazada de antemano. La vamos construyendo. Además el poeta presenta esa concepción frente a la vida, convencido de ella e invitando al lector, llamado *caminante*, a que la piense, la sienta y la asuma de ese modo.

El término alemán *Ausserung* consta de *aüsser* (verbo) que significa exteriorizar o expresar y *ung*, terminación de sustantivo. Y en la raíz de la palabra está *Ausser*, adverbio que significa fuera, afuera. El poema hace posible que el lector comprenda las ideas y sentimientos propuestos por el escritor, según como han sido pensados e interpretados por él. Pero esos sentimientos y esas ideas ya no son privados y solamente subjetivos, propios del autor o del escritor, sino que se vuelven públicos en el sentido de que son comprendidos y compartidos mediante la escritura y la lectura

del poema. El significado está allí en el poema y es comprendido por diversos seres humanos que pueden interpretarlo y discutir sobre la pertinencia de la interpretación. La metáfora es la expresión de la forma como el poeta siente y vive su relación con el mundo y con los otros; cuando él escribe una metáfora, ella es la expresión directa de su experiencia vital, y a la vez es leída y comprendida por un lector que, a través de su comprensión, pone en juego sus sentimientos y su imaginación⁸.

En el “fulgurar un aspecto” no solo se involucra el sentimiento, sino también la imaginación. Para mostrar el rol de esa facultad, Wittgenstein acude al ejemplo de la posibilidad múltiple de interpretar una grafía: “Me puedo imaginar de un símbolo de escritura cualquiera - \mathcal{H} por ejemplo-, que es una letra de algún alfabeto extraño escrita con absoluta corrección. O bien, empero, que es una letra mal escrita; y mal escrita de algún modo u otro: por ejemplo, apresuradamente, o con típica torpeza infantil, o con florituras burocráticas. Podría desviarse de la escritura correcta de maneras diversas. -Y según sea la fantasía con que yo la rodee, la puedo ver en diversos aspectos-. Y aquí hay un íntimo parentesco con la “vivencia del significado de una palabra” (Wittgenstein, 1988: 481-483). Para darle una interpretación a la letra escrita se requiere el ejercicio de la imaginación, de la cual depende que le pueda asignar diversos significados. Es importante subrayar además que la interpretación depende también de los conocimientos previos del intérprete. El mismo proceso ocurre en la comprensión de una metáfora. Para interpretar lo que dice el poeta cuando afirma *son tus huellas el camino y nada más*, además de acudir al contexto, a los demás versos del poema, es preciso activar la imaginación.

Por otra parte la imaginación en la metáfora no es completamente libre y abierta, pues está limitada y, en cierta medida, cerrada por la comparación a que conduce la analogía implícita; la analogía orienta la búsqueda de los aspectos en los que se lleva a cabo la comparación. De hecho, el mismo Wittgenstein utilizó varias metáforas y analogías para acceder a conceptos nuevos que, por serlo, no se pueden indicar acudiendo a las palabras en uso. Así sucede con la noción de “juego de lenguaje” y de “fisonomía de las palabras”. En el lenguaje literal no tendría sentido hablar de “la fisonomía de las palabras”. La sorpresa que causa su falta de sentido literal, lleva al lector de Wittgenstein a pensar lo que significa la frase, para lo cual es preciso recurrir al contexto y a la imaginación, pues se debe comparar “fisonomía de las palabras”

⁸ Cfr. BUDD. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, SCHULTE. Joachim. *Experience and Expression*. MULHALL, Stephen. *On Being in the World*.

con “fisonomía del rostro” para encontrar la analogía y la semejanza. Para hacerlo hay que ocuparse de la frase, detenerse a pensar en ella. Simultáneamente, la palabra “fisonomía” en relación con las otras orienta la búsqueda del nuevo significado. La palabra usada metafóricamente, “fisonomía”, que expresa el nuevo significado, lleva a comprender qué aspecto ha fulgurado, qué nuevo sentido ha surgido y por qué; es la palabra que “estrecha” o establece el significado.

Pero además, emplear una palabra con un nuevo sentido en una metáfora, como parte de un comportamiento, como proponer una metáfora en medio de un texto filosófico o literario, implica que lo indicado tiene propiedades nuevas que sólo así quedan bien descritas o percibidas. Es como si el poeta o el filósofo dijeran o exclamaran: ¡Míralo así! ¡Compréndelo de este modo, porque no se puede sólo describir! Wittgenstein se refirió a esa forma de expresión, en los siguientes términos: “Aquí se me ocurre que en conversaciones sobre objetos estéticos se usan las palabras: «Tienes que verlo así, ésta es la intención»; «Si lo ves así, ves donde está el error»; «Tienes que oírlo en esta clave» «Tienes que expresarlo así» (y esto puede referirse tanto al escuchar como al tocar)” (Wittgenstein, 1988: 465).

Wittgenstein estableció una relación estrecha entre fantasear, “ver algo como” e imaginar; para ver un objeto o una frase, primero con un significado y luego con otro, se necesita la imaginación en cuanto formación de imagen y en cuanto fantasía, ya que supone pensar en una imagen nueva que no necesariamente es visual, dado que puede ser auditiva, o incluso puede ser un nuevo significado acompañado de una imagen visual. “Captar” una frase “como” supone que no se está viendo lo significado por la frase, por lo que se precisa el recurso a la imaginación. Aunque hay conexión entre “ver como” e imaginar, no son la misma cosa, pues “imaginar” a A “como” B, no es imaginar a A o a B, sino a A a través de algún aspecto de B. Tanto hacer el ejercicio de imaginar como de “ver como” supone la voluntad porque como se ha señalado, requiere detenerse a pensar de ese modo. Esto se ve claramente en el siguiente texto: “El concepto de aspecto está emparentado con el concepto de imagen. O bien: el concepto “ahora lo veo como...” está emparentado con “ahora me imagino esto”. ¿No necesitamos fantasía para oír algo como variación de un tema determinado? Y, sin embargo, con ello se percibe algo? “Si te imaginas esto cambiado de esta forma, tienes lo otro” en la imaginación podemos hacer una demostración. Ver el aspecto e imaginar están sujetos a la voluntad” (Wittgenstein, 1988: 489).

Si la metáfora poética nos lleva a pensar unos temas a través de otros, la utilización de metáforas en el lenguaje de la filosofía, de la ciencia y de la vida cotidiana cumple esa misma función. Pues aunque ésta es la figura especial del lenguaje poético contribuye a crear sentido en el lenguaje de la ciencia, de filosofía y la vida cotidiana. A demostrar esta idea hemos de dedicar la próxima sección.

3. Funcionamiento de la metáfora e innovación de sentido

La forma como funciona la metáfora puede ser abordada a partir del “ver como”, puesto que el acto producir una metáfora y el acto de leerla son casos de “ver como”, y producir o leer una metáfora por primera vez, o nueva es un caso de fulgurar un aspecto. Destacados filósofos analíticos han demostrado que la metáfora no es propia tanto del nivel de la palabra aislada como del nivel del enunciado. La metáfora se produce por la interacción y la tensión en un enunciado entre una palabra usada metafóricamente y otras palabras usadas en su sentido literal. I. A. Richard inició este tratamiento de la metáfora al explicarla como la interacción entre un “vehículo” y un “tenor”. El tenor es la idea subyacente, la situación nueva y la idea que se quiere tomar y plantear; el vehículo es la idea bajo cuyo signo se aprehende la primera. Son los signos a través de los cuales desciframos las situaciones nuevas. Max Black desarrolla de una manera aún más técnica esta consideración de la metáfora enunciado. Para este pensador la metáfora es un enunciado completo en el cual hay una palabra nuclear que justifica tomar el enunciado como metafórico, la cual es portadora de un nuevo significado para todo el enunciado⁹.

Black distingue dos elementos en el enunciado metafórico: “el foco” y “el marco”; el foco es la palabra utilizada en forma metafórica y el “marco” es el resto del enunciado, las palabras utilizadas en su significado usual. En el enunciado del lenguaje común “*estas personas labran su destino*”, la palabra foco es “*labran*”, mientras que “*su propio destino*” es el marco. Pero consideremos una metáfora que en el siglo XVII significó un cambio en el rumbo de la investigación sobre la naturaleza “*la naturaleza es un libro abierto*”. En este enunciado el foco es *la naturaleza* y el marco *es un libro abierto*. Además, el enunciado metafórico tiene dos temas, uno principal y otro subsidiario: El principal es aquél del cual se va a hablar y el subsidiario, el que se utiliza para considerar el otro. Los dos asuntos se deben

⁹ Cfr. BLACK. Max. (1996) *Modelos y metáforas*. Madrid, Tecnos, p. 36.

considerar más como sistemas de cosas que de cosas, es decir, teniendo en cuenta una familia de términos que los acompañan. En el ejemplo que estamos considerando el tema principal es *la naturaleza* y el tema subsidiario es *un libro abierto*. La metáfora induce a que se considere la naturaleza a la luz de conceptos propios de *un libro abierto* como que es legible, se puede comprender totalmente, se debe interpretar, tiene comienzo y fin, puede abarcarse de principio a fin para su comprensión, y está listo para ser leído. Estos son conceptos aplicables a la expresión subsidiaria pero aquí se están aplicando al tema principal, lo cual quiere decir que la naturaleza debe ser considerada de esa manera, como algo legible, interpretable, comprensible de principio a fin y dispuesto para ser leída, lo que significó para la ciencia y la filosofía una nueva forma de enfrentar y abordar el estudio de la naturaleza. La palabra focal *la naturaleza* ha adquirido un nuevo significado al abordarse a través de los conceptos de *libro abierto*.

El lector para dar significado a la metáfora aplica al término *libro abierto* las ideas o los lugares comunes de la expresión que son apropiadas o pertinentes para el término *naturaleza*. Selecciona las que pueden aplicársele y deja otros. De esta manera “la metáfora selecciona, acentúa, suprime y organiza los rasgos característicos del asunto principal al implicar enunciados sobre él que normalmente se aplican al asunto subsidiario” (Black, 1996: 54). Por tanto, para Black la metáfora es un filtro o una pantalla que organiza nuestra visión de un asunto, al considerar el tema principal a través de un tema subsidiario. Es considerar una situación a través de otra, esto es, “como otra”. En una metáfora el tenor es visto, imaginado y pensado como el vehículo, el tema principal como el subsidiario. Además al mostrar esto, Black afirmó que la metáfora es intractable e insustituible sin pérdida de valor cognoscitivo. Si la metáfora resalta unos rasgos del objeto, los selecciona y los organiza, enseña a considerar un objeto de cierta manera, a pensarlo a través de un filtro o una pantalla; de modo que, cuando es posible traducir una metáfora por una serie de enunciados literales, resulta que éstos “carecerán de la fuerza informativa y esclarecedora del original” (Black, 1996: 55). Para subrayar esto, basta con resaltar el valor que tuvo la metáfora propuesta *la naturaleza es un libro abierto* en el siglo XVII, o la afirmación de Pascal de que *la naturaleza está escrita en lenguaje matemático*, que orientó por una nueva ruta los estudios sobre la naturaleza y sobre el universo. Estas metáforas enseñan, dan qué pensar en el sentido de que llevan a abordar a considerar y a interpretar de nueva forma la naturaleza.

El pensador analítico Monroe Beardsley (1981) hizo un nuevo aporte al estudio de la metáfora enunciado, en dos aspectos: Primero, en la afirmación de que la metáfora y el lenguaje literario tienen una propiedad semántica que los caracteriza y que consiste en que este lenguaje tiene dos niveles de significación. Una significación explícita, primaria o de primer orden y una significación implícita o de segundo orden. La significación primaria es lo que se dice de manera explícita, es el significado literal. Y la significación secundaria son los elementos implícitos sugeridos. La significación secundaria es parte importante de la significación especialmente en la práctica de la comprensión del lenguaje literario y el lenguaje común. Esta práctica es usual en la composición y en la comprensión literaria, siendo esa la forma como funciona el lenguaje literario y con él, la metáfora. El juego de la literatura consiste en la desviación de lo que es sentido como el orden normal gramatical para buscar un nuevo significado, el de segundo orden. En el lenguaje literario, la significación implícita tiene mucha fuerza porque éste dice más de lo plantea explícitamente; cancelando o suspendiendo el significado de primer orden hace sitio al significado secundario.

En segundo lugar, Beardsley considera que la metáfora es un caso de absurdo lógico. La metáfora es una autocontradicción indirecta y no evidente ya que atribuye a sujetos modificadores o verbos que no le convienen lógicamente, como en el caso de *la naturaleza es un libro abierto*. Ser un libro abierto no es una propiedad que corresponda a la naturaleza. Al afirmar el enunciado se le atribuye a la naturaleza propiedades de un libro abierto que no le correspondían, como el constar de un conjunto de hojas de papel, con un conjunto de caracteres legibles y cargados de significación. Algunos de las connotaciones de la expresión *libro* no son compatibles con el término *naturaleza*; En síntesis, la naturaleza no es un libro, por lo cual el enunciado es un absurdo lógico. Pero es este absurdo lógico y la falsedad del significado del enunciado literal el que conduce a buscar el nuevo significado, a buscar entre las connotaciones del término *libro* aquellas que pueden aplicarse a *la naturaleza*. De allí surge el nuevo significado. Lo mismo sucede con el enunciado *estos hombres labran su propio destino*; *labrar* es un verbo que se liga con un objeto directo que tiene las connotaciones de material, concreto, físico, por cuanto significa trabajar cualquier material como madera, piedra, piedras preciosas o textiles. Por tanto al aplicar al verbo *labrar* el complemento directo *el destino* se produce un absurdo lógico en el sentido literal que conduce a la apropiación de connotaciones de *labrar* que sean aptas para ser aplicadas a *destino*. El nuevo significado que surge

es la afirmación de que los hombres laboran, construyen, van haciendo su propio destino, expresiones todas que difícilmente pueden agotar los sentidos de *labrar el destino*.

La metáfora es un uso del lenguaje que se caracteriza por la violación de las normas. Cohen considera que la metáfora es ser un absurdo lógico dado con una impertinencia semántica que produce enunciados no tanto falsos sino absurdos o sin sentido, gracias a que ha habido una violación del código semántico. La metáfora es una impertinencia semántica producida por la violación del código semántico, lo cual produce una desviación del sentido. Sin embargo la metáfora no es sólo la desviación del sentido, sino además la atribución de un nuevo sentido. La metáfora no existe solamente en el desvío del código, sino en la atribución de una nueva significación. La razón de que se busque el nuevo sentido es que “en un primer sentido el término es impertinente, mientras que el segundo sentido le devuelve la pertinencia. La metáfora interviene para reducir la desviación creada por la impertinencia” (Cohen, 1984: 113).

Ahora bien, la operación que hace posible el surgimiento de un nuevo significado es la analogía que establece una similaridad o una semejanza entre objetos diversos, entre situaciones o entre propiedades de los objetos. Tanto la producción como la interpretación de la metáfora suponen la analogía. La analogía en la metáfora es inicialmente semántica, pues, como plantea Paul Henle (1972) por la metáfora se pueden aspectos, cualidades, relaciones acciones y situaciones, a través de su descripción por el lenguaje. Además, La metáfora es un ícono gracias a que su significado se da en virtud de la similaridad. En la metáfora el hombre es llevado a pensar en una cosa por una consideración de algo que se le parece, lo cual es propio del modo icónico de significar. Por otra parte, como señalan Pierce y Henle, el ícono no necesariamente muestra imágenes, dado que puede presentar una descripción del objeto mediante el lenguaje. El ícono en la metáfora no es presentado en una imagen sino descrito verbalmente. El ícono da una regla, una dirección para comprender el objeto o la situación, tal como se da en la metáfora que hemos estado considerando de que *la naturaleza es un libro abierto*. El enunciado dirige una forma de considerar la naturaleza. Ahora bien, no es cierto que las semejanzas propuestas en la metáfora sean completamente libres y anárquicas. Aunque puede plantearse correctamente que cualquier tipo de cosas pueden ser objeto de comparación, en la metáfora la semejanza se limita, porque al ser la conexión entre términos usados unos metafóricamente y otros en sentido literal, las conexiones que se establecen restringen la comparación. El contexto determina en qué sentido pueden ser relacionados los dos conceptos.

Tampoco puede negarse que, como planteaba Aristóteles, la metáfora “pone ante los ojos” (Aristóteles, 1994: Libro III, Cap. 10), es decir, que en muchas ocasiones, la metáfora tenga un componente de figurabilidad en el sentido de que puede llevar al lector a que se figure las cosas de cierta manera. Es como si el escritor propusiera al lector, “imagínalo así, considéralo así”. Es esta característica de la metáfora la que le permite, como pensaba Aristóteles, poner en términos más concretos, más familiares, problemas sumamente abstractos y difíciles de considerar. La metáfora pinta lo abstracto bajo los rasgos de lo concreto. Aristóteles señaló también que, al acercar repentinamente cosas que parecen alejadas, causa sorpresa, la metáfora da qué pensar y de esa manera instruye. Las metáforas deben ser apropiadas, es decir, deben estar de acuerdo con las características de las cosas, pero no tan evidentes para que causen sorpresa. Por eso, aunque tanto el símil como la metáfora se basan en la analogía, es más productiva la metáfora en cuanto al hacer una afirmación absurda o sinsentido, causa sorpresa e incita a pensar.

En los estudios sobre la metáfora se han asumido dos posiciones opuestas: la teoría de la interacción que hemos considerado, y la teoría de la similitud o la semejanza. Ricoeur reúne estas dos teorías y demuestra que cada una tiene su lado verdadero para concluir que la metáfora es tanto interacción y tensión en el enunciado como la operación de analogía en que se apoya la comprensión y la producción de la metáfora. En la sección final, se tratará de mostrar que la síntesis entre estos dos procesos, analizados a la luz del “ver como” de Wittgenstein explican el complejo proceso de la comprensión y la producción de la metáfora y su valor cognoscitivo.

4. Metáfora y ver como

Hay dos momentos básicos en la comprensión de la metáfora: un momento negativo que Ricoeur ha llamado “el revés”, un momento positivo que podemos llamar “el derecho”. Leer una metáfora es captar un sinsentido, una colisión semántica y un absurdo lógico. La metáfora como todo el lenguaje poético tiene una estructura común que consiste en la desviación de un código y la violación de una regla; la metáfora consiste en la violación de un código semántico de la lengua, la ley de pertinencia semántica. La metáfora es una impertinencia semántica. Sin embargo, esta carencia de sentido literal es una parte del proceso que conduce a un segundo

momento en el cual se busca una nueva significación. Es la falta de sentido literal o de primer orden lo que lleva al lector a buscar una nueva significación.

Ahora bien, para explicar el paso del primer paso al segundo es de suma utilidad la teoría de Wittgenstein de “ver como” o “percibir aspectos”. El mayor aporte de la teoría de Wittgenstein es que plantea la relación entre los procesos gramaticales sintáctico-semánticos y las operaciones de imaginar, pensar e interpretar. Como pensaba Wittgenstein el proceso de lenguaje no es separado o añadido al de pensar e imaginar; uno se da en el otro, a través del otro. El lenguaje no expresa el pensamiento, lo realiza. De modo que producir o leer la metáfora es llevar a cabo toda esa compleja actividad de “ver como” en la que se entrecruzan las diversas operaciones del pensamiento y el lenguaje. Leer una metáfora es un “ver como” en el que se entrecruzan el ver, el imaginar, ejercer la voluntad, sentir e interpretar. Y por ello, la metáfora supone conocimiento porque propone una nueva idea, una manera distinta de pensar, imaginar e interpretar las cosas.

Leer una metáfora es un ejercicio de la voluntad, es un atender o un ocuparse de en el que se asume una actitud, la actitud del hombre frente a los objetos figurativos y las frases literarias. La búsqueda del nuevo significado es posible gracias a que la actitud del lector hacia el texto escrito es la “percepción continua de aspectos”. El lector da por sentado que el poeta o el escritor ha escrito algo con sentido para ser leído y él tiene la tarea de descodificar e interpretar el enunciado. Además en el lenguaje poético el lector se enfrenta a la lectura dando por sentado que lo común es encontrar esa doble significación. Un lector no piensa que ha sido engañado cuando encuentra una frase cuya estructura literal carece de sentido; su actitud no es la de cerrar el libro y dejar de leer, sino la de interpretar el texto, asignándole una nueva significación. Esto es posible porque hay cierto acuerdo tácito entre escritor y lector, puesto que en este caso el absurdo lógico es un error categorial calculado¹, deliberado y voluntario, en el sentido de que la metáfora propone conexiones semánticas y lógicas anómalas que llevan a pensar, a buscar el nuevo significado propuesto en el enunciado metafórico por el escritor. En la metáfora es imprescindible la sorpresa y el desconcierto producidos por la falta de sentido.

Pero esto no es todo, la actitud del hombre frente al lenguaje en cuanto percepción continua de aspectos implica también la actitud de vivenciar el significado de las palabras. El hombre se relaciona con las palabras dando por sentado que son plenas

¹ Cfr. RICOEUR. (1975) *La métaphore vive*. Paris Editions du Seuil. . p. 250.

y cargadas de significado de modo que se encarna por ellas y siente “como si” encarnaran su significado, razón por la cual las personas pueden decir “esta palabra queda mejor allí”, “esta no suena bien”, “queda mejor tal otra”. Esta relación se ve claramente en el lenguaje poético donde las palabras parecen encarnar y expresar las imágenes que describen. Como lo escribe Wittgenstein en el texto poético las oraciones suenan distintas y la entonación es importante porque puede contribuir a resaltar u opacar el significado de las palabras. En la literatura una palabra puede impresionar al hombre de manera semejante a como lo hace un cuadro o una pintura. El lenguaje poético pinta con palabras².

La metáfora nueva o leer por primera vez una metáfora es un caso de fulgurar un aspecto en cuanto supone la sorpresa y considerar e imaginar algo de una nueva forma; es “ver ahora como”. La metáfora es percibir porque es “oír” o “ver” esto ahora como. Pero en cuanto el objeto, la situación o los pensamientos no están presentes directamente a la percepción no es tanto “ver como” sino “imaginar como”; imaginar que supone también la memoria. El poema es sensorial e imaginativo por ser auditivo o visual y por llevar a ver imágenes. Estos rasgos sensoriales están ligados a un sentido que se describe a través de imágenes. La metáfora según lo vimos en Henle describe una imagen, propone una pauta para llevar a considerar una imagen; y la imagen lleva un sentido. Por ello la metáfora es una síntesis de pensamiento e imagen, porque nos lleva a imaginar y a pensar una cosa o una situación a través de otra. La metáfora en cuanto “ver como” es una conexión entre lo sensible, las imágenes y el sentido.

Ahora bien, analizar el carácter tanto sensorial, como imaginativo como intelectual de la metáfora tiene el valor de que éste no es vulnerable a la crítica de relatividad en que se ha dicho cae el lenguaje poético. Según esa crítica no es posible evaluar entre diversas interpretaciones de una metáfora, ni es posible evaluar un enunciado metafórico como adecuado o inadecuado, ya que por su rasgo imaginativo, toda interpretación es posible y cualquier comparación o semejanza puede ser adecuada. Además se apoya en la imaginación que es de carácter subjetivo y privado. Pues bien, tratar estos problemas de la metáfora a la luz del “ver como” la hace libre de esta críticas en cuanto, la imagen no está libre sino que aparece ligada por el vehículo y el contexto, lo cual produce una experiencia más bien estándar. El escritor y el

² Cfr. WITTGENSTEIN. *I.F.* p.493.

lector³, al adecuar el contexto, están en capacidad de atenuar unas connotaciones y resaltar otras. Y esto es lo que sucede cada vez que una metáfora es asumida por una comunidad lingüística. El escritor amarra el sentido que transmite al lector mediante las imágenes que evoca. Las palabras evocan imágenes o pinturas de las cosas y de las situaciones, y al hacerlo amarran y proponen un sentido. La imaginación en la metáfora está dirigida por el estilo y la intención del escritor que parece estructurada en el poema, o por el contexto cuando se trata de una metáfora del lenguaje cotidiano. En el poema y en el lenguaje las imágenes dejan de ser privadas y subjetivas para volverse intersubjetivas y públicas, en cuanto pueden ser evocadas y expresadas a través del lenguaje.

En el “ver como” el imaginar es cuasisensorial porque el objeto no está presente, tampoco hay un dibujo al frente, sino que se presenta y se describe mediante el lenguaje por lo que se requiere la imaginación. Es llevar a evocar la imagen y a la vez, llevar a pensar la relación que propone el poeta. No es tanto un ver como un imaginar a través de la pauta trazada por las palabras. Las imágenes no son observadas sino cuasiobservadas. Wittgenstein nos decía que son mitad experiencia y mitad pensamiento. Porque este imaginar es también un pensar. Es proponer un nuevo sentido que ensancha la experiencia y el conocimiento del mundo y levanta la barrera de la percepción, al superar la exigencia de reducirse a pensar en lo observable. Por esta razón tenía razón Aristóteles cuando nos decía que la metáfora “pone ante los ojos” y en esa medida nos lleva a pensar en lo abstracto y en los asuntos más complejos.

La metáfora produce nuevos sentidos, nuevos conceptos y la operación de producir e interpretar una metáfora es una forma específica de crear nuevos conceptos. Ya Nietzsche había afirmado que el impulso de construir imágenes está ligado a una tendencia originaria del hombre y a una habilidad para establecer parecidos que permiten ampliar el ámbito de lo familiar. El uso del lenguaje es desde siempre metafórico en cuanto es aplicación de analogías y transporte de significados. Buena parte de los conceptos han sido originariamente metáforas y su paso no está nítidamente establecido. En esta creación de conceptos está presente la imaginación poética que propicia el juego necesario entre el respeto a la regla y la creatividad. Sólo el poder del arte apoyado en la imaginación puede romper las normas vigentes

³ En este punto voy a seguir las sugerencias de HESTER, en su libro *The Meaning of Poetik Metaphor* donde propone cuatro razones por las cuales las imágenes propuestas por la metáfora no son libres.

y proponer otras nuevas. Y la metáfora no es más que la obliteración de las normas lógicas vigentes y la sugerencia de otras nuevas. El poder de la metáfora radica en que destruye una categorización y al hacerlo establece nuevas fronteras lógicas. Numerosos ejemplos de la ciencia dan testimonio de esa característica de la metáfora. Pensemos en los siguientes ejemplos de la Filosofía del lenguaje y la lingüística: “*Hacer la descripción de una oración es realizar su taxonomía*”, *Toda oración tiene una estructura profunda*” ”*los juegos de lenguaje componen una familia*, “*La relación entre el lenguaje y el pensamiento es isomórfica*”. Cada uno de estos enunciados fueron en un momento metafóricos, y en sus inicios significaron un nuevo postulado conceptual y teórico sobre la forma de abordar el estudio del lenguaje e incluso hoy están ligados a sistemas teóricos paradigmáticos que orientan su estudio.

Numerosos estudios posteriores han demostrado que la metáfora da origen a nuevos conceptos y nuevas redes conceptuales, entre los que cabe destacar el estudio pionero de Lakoff y Jonson quienes buscaron establecer un modelo cognitivo general a partir del estudio de la configuración de la metáfora. En su obra, la metáfora constituye un mecanismo central en la constitución del pensamiento abstracto⁴. “La perspectiva cognitiva de la metáfora la considera un mecanismo o recurso básico en los procesos de conceptualización, categorización y teorización, mecanismo que no es reducible a lo explicable en términos puramente pragmáticos. Los fenómenos lingüísticos ligados a la metáfora no son sino la concreción o manifestación de procesos cognitivos subyacentes” (Lakoff: 187). Las investigaciones de Lakoff y Johnson dan la razón a las propuestas de Wittgenstein, los procesos de lenguaje son procesos de pensamiento. La configuración de una metáfora es simultáneamente producción de nueva imagen, nueva organización de la forma de aproximarnos a la realidad y nueva forma de conceptualizar.

Los estudios de Lakoff han demostrado que los conceptos metafóricos no sólo moldean los conceptos de la ciencia, sino también el sistema conceptual en el cual vivimos, pensamos y actuamos. Considerando y aplicando como Black y Ricoeur la idea de que la metáfora funciona proyectando los conceptos de un campo semántico en otro, el lingüista demostró en el lenguaje ordinario, por ejemplo, que los conceptos del dominio de la guerra se proyectan en el dominio de la discusión, lo cual se hace explícito en enunciados como *el contendor sacó todas sus armas* o *Antonio perdió hoy en la polémica*. El concepto de mente se considera a través de los conceptos de recipiente, o

⁴ Cfr. LAKOFF y JOHSON. *Las metáforas de la vida cotidiana*. P. 36 y siguientes.

de cabeza, lo que nos lleva a decir *tengo una idea en la mente*”, *tu mente está vacía*, o *eres una cabeza hueca*. Son múltiples los casos de metáforas en el lenguaje ordinario, como “el piano” que se quitó Samper de sus hombros y que seguimos usando. Una metáfora, según Lakoff consiste en hablar sistemáticamente de una cosa en término de otra, de modo que se resaltan unos rasgos y se disimulan u ocultan otros. La proyección metafórica se realiza generalmente, en primer lugar en los términos más generales y se extiende a los más concretos. Además esa proyección es dinámica, por cuanto cada vez se pueden construir metáforas nuevas derivadas de las más genéricas. Por esta razón se habla hoy del potencial inferencial de la proyección⁵, dado que a través de la proyección de un campo conceptual en otro se dota a los sistemas abstractos de una estructura conceptual derivada de metáforas básicas.

Numerosos ejemplos dan muestras del valor cognoscitivo de la metáfora, que en cuanto “ver como” significa proponer una nueva forma de imaginar, de pensar y de interpretar los hechos. Supone plantear las cosas de una forma nueva por lo cual crea sorpresa y da qué pensar. Aunque la metáfora se refiere a hechos, a citaciones a pensamientos, lo hace a través de una nueva construcción gramatical que es prototípica del lenguaje poético y literario, cual es la posibilidad de suspender la significación de primer grado o literal para proponer una nueva significación. Esta es la forma de expresión esencial del lenguaje poético y aparece en ocasiones alimentando el lenguaje de la ciencia y el lenguaje ordinario. Por ser una forma específica del lenguaje literario no es conveniente ni adecuado, y, por el contrario, es un equívoco evaluarlo con los criterios del lenguaje de la ciencia. La metáfora no es una proposición del tipo de las oraciones de la ciencia a las cuales se exige un contenido significativo claro y una referencia. La forma en que la metáfora hace aportes al conocimiento es de distinta índole, pues lo hace sugiriendo, proponiendo otras formas de considerar e interpretar los hechos del mundo y al hombre.

Estamos en presencia de dos juegos de lenguaje distintos que no pueden ser confundidos; el lenguaje de la literatura y el lenguaje de la ciencia, por lo que es un error evaluar uno a partir de los parámetros y los criterios del otro, como es un error afirmar que mientras el juego de lenguaje de la poesía carece de valor cognoscitivo, el lenguaje de la ciencia es el único apto para portar dicho valor. Más bien habría que decir que los aportes cognoscitivos de uno y otro son distintos, por cuanto piensan

⁵ Cfr. DE BUSTOS, Eduardo. *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*. Madrid, FCE. Universidad Nacional a distancia. 200º. P.203.

e interpretan de diversa manera el mundo. Los dos proponen distintas formas de comprender el mundo y al hombre.

En lugar de seguir evaluando las diversos tipos de conocimiento desde el científico, y los diversos juegos de lenguaje desde el lenguaje de la ciencia, tal vez convendría aceptar y desarrollar los puntos de vista que propuso Aristóteles, cuando en *La Etica a Nicómaco*⁶ planteó diversos niveles y grados de conocimiento, a saber, la sabiduría o conocimiento último de los primeros principios, el saber de la ciencia o conocimiento de las causas y de los principios de las cosas, el saber del arte o de la producción humana de objetos y el saber de la vida práctica o *fronesis*. En el primer libro de esa misma obra plantea la necesidad de tener en cuenta diversos grados de generalidad en el conocimiento según el asunto o la materia de que se ocupe. Por ejemplo, para el filósofo griego, no es posible esperar el mismo grado de rigor y de exactitud en el conocimiento de los hechos empíricos, en los asuntos de la matemática y en los asuntos de la vida social y otros rasgos aun más complejos de la vida humana. El desarrollo de la ciencia moderna y contemporánea, tanto como sus límites, y los desarrollos de la filosofía nos plantean la necesidad de asumir de nuevo una posición más plural del conocimiento que acepte por lo menos los niveles o grados señalados por Aristóteles: el conocimiento de la filosofía, el de la ciencia, el del arte y el de la vida práctica. Se trata de reconocer que estamos ante juegos de lenguaje distintos cada uno de los cuales genera su propio tipo de conocimiento.

REFERENCIAS

- ARISTOTELES. (1994.) *Retórica*. Libro III. Cap. 10. Madrid. Gredos,
- BEARDSLEY. Monroe. (1981) *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. Indianapolis. Hackett Publishing Company. 2º edic.
- BLACK. Max. (1996) *Modelos y metáforas*. Madrid, Tecnos.
- BUDD. Malcolm. (1989). *Wittgenstein's Philosophy*. Routledge. London and New York.
- CHISHOLM. Roderick. (1993) *Act, Content and the Duck Rabbit*. In: *Wittgenstein's Intentions*. Edited. By John V. Confield et Stuart G. Shanker. Garland Publishing. New York & London.

⁶ Cfr. ARISTÓTELES. (1992) *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa, Libro I cap 1,2. Libro VI. P.

COHEN, Jean. (1984) *La estructura del lenguaje poético*. Madrid. Gredos

DAVIDSON Donald. (2001) *¿Qué significan las metáforas?* En: De la verdad y de la interpretación. Barcelona, Gedisa.

DE BUSTOS, Eduardo. (2000) *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. Universidad Nacional a distancia.

HACKER, P. M. S. (1990) *Wittgenstein meaning and mind. Part. I Essays*. Editorial Blackwell.

HENLE, Paul. (1972) *Metaphor*. En: Languaje, thought and cultura. The University of Michigan Press. Cap. 7. 3º. Edic. United States.

HESTER. (1967) *The Meaning of Poetic Metaphor*. Routledge. London and New York.

LAKOFF & JOHSON. *Las metáforas de la vida cotidiana*.

MACHADO, Antonio. (1999) *Poesías completas*. Madrid: Espasa.

MULHALL, Stephen (1990) *On being in the world. Wittgenstein and on seeing aspects*. Routleslge. London and new york.

RICOEUR. (1975) *La métafore vive*. Paris: Editions du Senil.

WITTGENSTEIN. (1988) *Investigaciones Filosóficas*. México: UNAM.

_____. (1996) *Últimos Escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Madrid: Tecnos. Vol. 2.

_____. (2002) *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Madrid: Tecnos. Vol 1

LO QUE NO SIGNIFICAN LAS METÁFORAS

PABLO ROLANDO ARANGO
Universidad de Caldas

Si he entendido bien el complicado texto de la profesora Marta Cecilia, lo cual es poco probable, en él se propone articular una concepción de la metáfora opuesta a la del filósofo norteamericano Donald Davidson. Como yo comparto el punto de vista de este filósofo, me veo en la penosa circunstancia de responder a la elaborada teoría de la profesora. Sin embargo, antes de comenzar, quisiera articular lo que entendí de su texto, para señalar los puntos en los que no hay disputa, tratando de evitar así que la discusión se vuelva puramente verbal.

En particular, me interesa señalar una afirmación en la que estamos completamente de acuerdo. La profesora dice: “En este ensayo trataré de defender que la metáfora tiene valor cognoscitivo”. Seguramente que Davidson aceptaría esto. Al comienzo de su famoso artículo, él dice:

Aquellos que en el pasado han negado que la metáfora tiene un contenido cognitivo además del literal a menudo se han propuesto mostrar que la metáfora es confusa, meramente emotiva, inapropiada para un discurso serio, científico o filosófico. Mis puntos de vista no deben asociarse a esta tradición. La metáfora es un recurso legítimo no sólo en la literatura sino también en la ciencia, la filosofía y el derecho; es efectiva en el elogio y en el abuso, en la plegaria y en la provocación, en la descripción y en la prescripción. (Davidson, 1995: 246).

Además, la profesora dice que “leer una metáfora es un ‘ver como’ en el que se entrecruzan el ver, el imaginar, ejercer la voluntad, sentir e interpretar”. No podría encontrar una razón para rechazar esta afirmación, ni veo que se oponga a las tesis centrales de Davidson, como trataré de mostrar.

La afirmación de la profesora Betancur que se opone al enfoque davidsoniano de las metáforas es la siguiente: “en la metáfora, una palabra o unas palabras *dejan de significar lo que usualmente significan, para adquirir un nuevo significado*”.

(Cursivas añadidas). Esto es precisamente lo que Davidson niega. Según Davidson, por lo que respecta al significado, en las metáforas las palabras conservan su sentido literal, y la idea de que se produce un nuevo sentido no-literal, especial o metafórico, es falsa.

Este punto de vista implica que, desde el punto de vista del significado cognoscitivo, las metáforas, sino todas, por lo menos las más interesantes, son literalmente falsas. Literalmente hablando, Julieta no es el sol, la religión no es opio, el hombre no es un lobo. La tesis de Davidson presupone una distinción entre significado y uso. Según Davidson, las metáforas “pertenecen exclusivamente al dominio del uso. [Una metáfora]¹ es algo que se obtiene a partir del empleo imaginativo de palabras y oraciones”. (Davidson, 1995: 246).

Ahora que ha quedado resumida, espero que claramente, la perspectiva davidsoniana sobre las metáforas, y teniendo en cuenta que la profesora se concentra más en la exposición de su propio punto de vista que en la crítica de la posición de Davidson, examinemos brevemente sus argumentos.

A mi juicio, podemos separar dos partes en su argumentación. La primera se basa en las tesis de Wittgenstein acerca del fenómeno de ‘ver como’, y la segunda recurre al también wittgensteiniano tema del ‘fulgurar de aspectos’, temas que están estrechamente relacionados pero que separaré para simplificar la exposición de mis objeciones.

La presentación que hace la profesora de los puntos de vista me parece esencialmente correcta, pero con lo que no estoy de acuerdo es con que esas tesis wittgensteinianas constituyan las armas apropiadas para batirse en duelo con Davidson.

Según ella, la tesis de Wittgenstein es que el fenómeno de ver una cosa ‘como’ “es un tipo peculiar de experiencia que está entre el ver y el interpretar; no es un puro ver ni un puro interpretar”. Para explicar esto, recurre a la expresión usada por Chisholm “atender a” o “prestar atención a”, y lo cita aprobatoriamente cuando éste dice: “notar un aspecto es un modo subdeterminado de tener una sensación”. Además, nos dice la autora, este acto de prestar atención a “está relacionado con hacer una interpretación, hacer una conjectura, proponer una hipótesis”. Quizás un ejemplo sirva para aclarar el punto. Cuando me enfrento a una pintura –no me refiero a los regueros de colores que hoy se exhiben en los museos, sino a cosas como los frescos de Miguel Ángel o los cuadros de Van Gogh–, puedo verla, o bien como un reguero de pintura, o bien

¹ En todas las citas los corchetes son agregados míos.

como el retrato de una mujer o como la figuración de un campo de trigo sobrevolado por cuervos. Sería tentador pensar que en ambos casos estoy viendo la misma cosa o cosas –una tela enmarcada por madera, o una pared, rociadas con pinturas--, y que lo que cambia es mi apreciación o la manera en que me fijo en el objeto. Sin embargo, Wittgenstein parece pensar que esto es engañoso. Él sugiere que “veo cada vez algo distinto” (citado en el texto de la profesora Betancur).

De esto concluye nuestra autora: “la interpretación es parte constitutiva de la experiencia, de manera que la naturaleza de la interpretación no puede ser separada de la naturaleza de la experiencia”.

Ahora bien, ¿cómo se aplica esto a las metáforas? Según la profesora, las metáforas son un caso de ver como. Específicamente, se trata de “imaginar una cosa como otra, pensarla a la luz de otra”. Si esta conclusión es relevante, entonces tiene que implicar que, al producirse ese ver como metafórico, se produce también un nuevo significado: el significado metafórico. Cuando Marx dice que la religión es el opio del pueblo, entonces, según esto, además del sentido literal de las palabras –en el cual la frase es, literalmente, una falsedad patente--, hay un nuevo sentido según el cual la religión es *como* opio para el pueblo.

Con toda franqueza, no creo que esto funcione. Si el significado adicional o metafórico consiste en un ver una cosa como otra, entonces no veo cómo puede la profesora evitar la implicación de que toda metáfora puede ser parafraseada mediante el símil respectivo, y esta implicación arruina sus pretensiones. Porque, desde el punto de vista del significado, un símil es simplemente otro caso de significado literal: Julieta es como el sol, el hombre es como los lobos, etcétera. Claro, los símiles son casi siempre, o quizás siempre, verdaderos, pero sólo porque son triviales. Como dice Davidson, “todo es como todo”.

Naturalmente, la profesora niega que esta implicación se siga de su teoría. Porque ella suscribe el punto de vista -defendido, entre otros, por Max Black- según el cual, el nuevo significado especial introducido por las metáforas, estrictamente, no puede ser parafraseado. Comentando y citando con beneplácito el texto de Black, ella dice: “cuando es posible traducir una metáfora por una serie de enunciados literales, resulta que éstos «carecerán de la fuerza informativa y esclarecedora del original»”. Sinceramente, mis entendederas no dan para tanto. Si la metáfora introduce una verdad -o una falsedad- nueva, ¿por qué no ha de poderse expresar esa verdad con

otras palabras distintas? ¿Es acaso una joya preciosa, una verdad inexpresable de otro modo? En mi tosquedad, mucho me temo que no hay tales verdades inéditas.

Además, y más importante aún, si hay algo como un significado metafórico, especial, no-literal, entonces es claro que hay verdades metafóricas o, si no, no estamos hablando de lo mismo y podemos cerrar la discusión. Naturalmente, si he entendido bien, la profesora sostiene que hay verdades metafóricas distintivas. Sin embargo, su actitud a este respecto es ambivalente. Por un lado, dice que, aunque “los enunciados metafóricos no son del tipo de las proposiciones científicas [no] por ello carecen de un significado distinto al literal [ni] de valor informativo”. ¿Qué significa esta afirmación? Si constituye un rechazo de la tesis de Davidson, debe implicar que las metáforas son el vehículo de verdades nuevas, no-literales, porque esto es precisamente lo que nuestro autor niega. Pero, por el otro, la profesora se cuida todo el tiempo de poner sus cartas sobre la mesa a este respecto, de tal forma que, a continuación, dice: “No es posible ni conveniente evaluar los enunciados metafóricos con los criterios de verdad válidos para la ciencia, pero tampoco se puede desconocer que las metáforas pueden ser adecuadas o inadecuadas”. Quiero llamar la atención, o hacer fulgurar un aspecto, sobre el uso de los términos ‘adecuadas’ e ‘inadecuadas’ en lugar de ‘verdaderas’ y ‘falsas’. Debido a fallas en mi educación, soy incapaz de distinguir entre formas adecuadas e inadecuadas de vestir, pero creo que tales cosas existen. Pese a ello, no diría que una indumentaria impropia es un caso de falsedad. No obstante, *por mor* de la discusión, voy a asumir que la profesora está diciendo que las metáforas son los vehículos de nuevas verdades no-literales y, así, que está negando la doctrina davidsoniana.

Ahora, si hay verdades metafóricas, seguramente que *podrá* haber falsedades metafóricas, y a mí me gustaría conocer un espécimen. Por ejemplo, si “el hombre es un lobo para el hombre” no es un símil, o no es traducible a uno, si tampoco es traducible en absoluto, pero expresa una verdad, entonces ¿“el hombre es una oveja para el hombre” o “el hombre es una liebre para el hombre”, introducen falsedades metafóricas? Yo creo que un largo batallón de infantería, encabezado probablemente por Confucio, estaría esperando a la salida a quien se atreva a morder esta bala.

Una alternativa aquí sería decir que las metáforas sólo introducen verdades, y nunca falsedades no-literales. Pero creo que este camino fue cerrado por la propia profesora, cuando dijo que las metáforas pueden ser inadecuadas.

En resumen, pienso que las consideraciones de Wittgenstein acerca del fenómeno de ‘ver como’, aunque se pueden aplicar de formas interesantes para la comprensión

de las metáforas, como lo hace la profesora Marta Cecilia, no pueden, en cambio, utilizarse para rechazar la tesis davidsoniana de que, por lo que respecta al significado, en las metáforas las palabras conservan su significado literal, y nada más.

Ahora pasemos al otro argumento, que quizás es realmente una parte de todo el razonamiento general de nuestra autora. Se trata del tema wittgensteiniano del “fulgurar de aspectos”.

Para explicar las ideas de Wittgenstein, la autora hace una distinción entre expresión y descripción, según la cual las expresiones de ‘vivencias’ son incorregibles, lo que, me imagino, significa que no pueden ser erróneas; mientras que las descripciones son corregibles o falibles. Además, prosigue, la descripción está basada en la percepción de objetos o sucesos, pero la expresión no, porque “no hay órganos para percibir las emociones, los pensamientos o el dolor”. Por estas razones, mientras las descripciones pueden ser evaluadas según la verdad o falsedad, las expresiones no. Estas últimas pueden ser genuinas o artificiosas, sinceras o engañosas, pero no verdaderas o falsas. En consecuencia, en el caso de las expresiones “no se trata de un problema de conocimiento o ignorancia, no caben la certeza o la duda, pues carece de sentido decir *no sé si tengo un dolor de muelas.*” Para aclarar lo que entiende Wittgenstein por ‘expresiones’, la autora nos dice que se trata de los enunciados que versan sobre estados mentales, pero desde el punto de vista de la primera persona, tales como “tengo un dolor”. Las descripciones, en cambio, abarcan sentencias tan distintas como: “la silla está al lado de la mesa” o “Juan tiene un dolor de muelas”.

Según la profesora, para entender la idea del “fulgurar de aspectos” podemos usar esta diferencia. Ella dice:

El fulgurar de un aspecto es tanto un caso de ‘expresión’ como de ‘descripción’. En el fulgurar de un aspecto, cuando se percibe un dibujo de una nueva forma, cuando se pasa de ver el dibujo como de un pato a verlo como de un conejo; o cuando, de pronto, se ve un cuadro como si nos sonriera, y se emite la expresión *ahora lo veo como un conejo, o lo veo como si me sonriera*, lo determinante no es tanto que se está describiendo un contenido, o dando un informe de lo que se ve, sino exclamando o ‘expresando’ la vivencia que se tiene; pero, eso sí, junto con su contenido [...] Las características del fulgurar un aspecto son: es el paso de captar una percepción como si tuviera un significado a percibirla con otro significado; por esto es tanto un ver como un interpretar. Es un cambio que surge súbitamente, causando asombro; su preferencia es una ‘expresión’ que manifiesta la vivencia del emisor, su relación con el objeto percibido y los sentimientos que rodean y acompañan a la vivencia; al expresar la vivencia, la preferencia también describe el contenido.

Ahora podemos ver la forma en que esta idea se aplica a las metáforas. La tesis de la profesora es que las metáforas son casos del “fulgurar de aspectos” y, en consecuencia, los enunciados metafóricos tienen todas las características antes reseñadas.

Bien. Pero, ¿cómo se supone que esto sirve para rechazar la doctrina de Davidson? La autora nos dice que el fulgurar de aspectos tiene como condición necesaria lo que denomina “la percepción continua de aspectos”, que consiste en ver una cosa, suceso o serie de cosas de una manera más o menos determinada y relativamente permanente. Por ejemplo, cuando leemos, percibimos continuamente ciertos aspectos de las letras y palabras, y no otros. No las vemos, por ejemplo, como simples manchas de tinta. El fulgurar de aspectos se produce cuando se rompe esa percepción continua. Así, la metáfora rompe nuestra percepción continua de aspectos, puesto que introduce un ver como nuevo y sorprendente. Esto produce “un ensanchamiento del ver y de la percepción”.

Nuevamente, si esto constituye una negación de la tesis de Davidson, entonces debe implicar que en dicho ‘ensanchamiento’ se introduce *necesariamente* una verdad nueva, no-literal. Porque no se gana nada con decir que, normalmente, una metáfora lleva a la gente a percibir aspectos en los que no había reparado hasta el momento. Supongamos que la historia popular es cierta –aunque sabemos que es una mixtificación—y que a Newton se le ocurrió la ley de la gravedad cuando le cayó una manzana en la cabeza. ¿Diríamos, por ello, que la ley de gravitación forma parte del contenido semántico de la manzana? Claro, aquí utilizo adrede un ejemplo no lingüístico, pero supongamos entonces que a Juan se le ocurre que su socio lo está robando, y que eso es verdad, porque le oye decirle a un tercero, en voz baja, “ahora no podemos hablar”. ¿Diríamos que esta expresión del socio tiene como parte de su significado algún enunciado verdadero acerca de la ingrata conducta del emisor?

Sostengo que podemos aceptar la homologación que hace la profesora entre la metáfora y el fulgurar de aspectos, pero eso no representa ningún peligro para la tesis de Davidson. Las metáforas son casos del fulgurar de aspectos, ‘ensanchan nuestra percepción’, seguramente nos conducen a verdades nuevas, pero todo eso es explicable a partir de la tesis de que, en las metáforas, las palabras sólo tienen un significado literal.

Para resumir, me parece que la mayor parte de lo que dice la profesora Betancur acerca de las metáforas es cierto e iluminador, y que su aplicación de las tesis wittgensteinianas ofrece una perspectiva interesante para el estudio de las metáforas. Sin embargo, si su análisis pretende ser un argumento contra la tesis davidsoniana o a favor de la tesis opuesta, me parece que, o bien es un caso de *non sequitur*, o bien de *ignoratio elenchi*.

Además, la profesora parece luchar, por momentos, contra un hombre paja. Por ejemplo, dice que el punto de vista de Davidson se basa en que este filósofo aplica a las metáforas los mismos criterios de verdad de la ciencia. Eso no es cierto. Cuando Davidson usa las expresiones ‘verdad’ y ‘falsedad’ no se está refiriendo a una clase especial de conocimiento, y probablemente ni siquiera está hablando de conocimiento. Sólo desde una visión muy permisiva de la ciencia puede decirse que enunciados como “la nieve es blanca” son científicos, y esta clase de enunciados constituye un caso ejemplar de significado literal que Davidson acepta abiertamente.

No quisiera terminar sin exponer de manera sucinta el diagnóstico que hace Davidson de la posición que la profesora Marta Cecilia parece abrazar. Según este filósofo, el error fundamental de quienes sostienen que la metáfora introduce un significado nuevo, no-literal, radica en la confusión de dos aspectos distintos: por un lado, tenemos lo que las palabras y oraciones significan y, por el otro, los efectos que producen en nosotros. Según Davidson, “el error común consiste en aferrarse a los contenidos de los pensamientos que provoca una metáfora y en leer estos contenidos dentro de la propia metáfora”. (Davidson, 1995: 260).

Por otra parte, Davidson señala una tensión en el punto de vista de que hay un significado metafórico, que consiste en pensar, por un lado, que las metáforas hacen algo que la prosa llana no puede hacer, pero, por el otro, en intentar explicar los milagros de la metáfora precisamente en términos de lo que hace la prosa lisa y llana: transmitir un mensaje o una proposición.

Adicionalmente, quisiera señalar que, al contrario de lo que sugiere la profesora Betancur, la tesis de Davidson constituye justamente un intento por desembarazarse de lo que ella misma denomina “una concepción reduccionista y científica de la filosofía”, según la cual el conocimiento científico constituye el fenómeno central de, y el modelo para, las indagaciones filosóficas. Justamente veo el intento por asimilar la metáfora al discurso científico como uno de los aspectos de la perspectiva según la cual, para que las metáforas tengan importancia cognoscitiva, entonces deben transmitir verdades nuevas. Esto lo expresó con claridad el filósofo Richard Rorty:

Los filósofos aún tendemos a considerar «conocimiento» como el supremo cumplido que podemos prestar al discurso. Consideraremos las «pretensiones cognitivas» como las pretensiones más importantes que pueden hacerse en relación a un determinado tipo de lenguaje. Si no nos interesaría elevar el resto del discurso al nivel de la ciencia, no nos interesaría tanto ampliar nuestro uso de términos como «verdad» [...] y «significado» para volverlos relevantes en el caso de la metáfora. (Rorty, 1996: 224).

Para terminar, quiero mencionar la comparación que hace Davidson entre las metáforas y otros fenómenos. Por ejemplo, compárense las metáforas con los chistes. Ciertamente, un chiste puede introducir una nueva percepción, o ‘ensancharla’. El propio Wittgenstein dijo que “podría escribirse una obra filosófica buena y seria, compuesta enteramente de chistes”. En el método pedagógico con el que fui educado, los puños y los estrujones constituían una de las maneras más expeditivas de hacer “fulgurar aspectos” en nuestras mentes infantiles. Las imágenes, por ejemplo, también impulsan la percepción e inspiran nuevas concepciones y nuevas verdades. Pero no es necesario, para aceptar esto, pensar que esos fenómenos, en sí mismos, contienen esas verdades. Davidson compara las metáforas con las fotografías, y dice: “¿Cuántos hechos o proposiciones transmite una fotografía? ¿Ninguno, infinitos, o un gran hecho indefinible? No es una buena pregunta. Una imagen no vale lo que mil palabras, ni ninguna otra cantidad de ellas. Las palabras no son la moneda apropiada para intercambiar por una imagen”.

Creo que una razón adicional para adoptar la tesis de Davidson es que ofrece una explicación mucho más plausible que sus rivales de las maravillas que la metáfora produce. Es justamente porque en las metáforas las palabras preservan su sentido literal, que rompen nuestra percepción normal y nos llevan a ver aspectos en los que no hubiéramos reparado de otro modo. Mediante la introducción de una falsedad patente, la metáfora estruja nuestro entendimiento, obligándonos a buscar nuevas asociaciones y ampliando así nuestra percepción.

REFERENCIAS

Davidson, Donald (1995) ‘Lo que significan las metáforas’, en *De la Verdad y de la Interpretación*, Gedisa.

Rorty, Richard (1996) ‘Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson sobre la metáfora’, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós.

RESPUESTA A LAS CRÍTICAS

MARTA CECILIA BETANCUR GARCÍA
Universidad de Caldas

En síntesis, la tesis de Davidson que defiende el profesor Pablo es la siguiente: la metáfora es un caso de “ver como” pero esto no añade ningún significado a la metáfora. La metáfora es un enunciado que no tiene un significado distinto al literal, que es, además, falso. Por otra parte, afirma que la metáfora no obstante tener esas características tiene un significado cognoscitivo y tiene valor para ciencia. El problema es que el autor no considera en ninguna parte donde puede estar y cual puede ser ese valor cognoscitivo. Pues ¿Qué valor podrían tener para la ciencia y para el conocimiento, un tipo de enunciados literales falsos que bien pueden ser reemplazados por símiles? ¿Cómo puede explicar el valor que ha tenido la metáfora en la construcción de sentido y de conocimiento? El considerar de esta manera la figura literaria, llevó a diversos pensadores a afirmar que su valor es meramente ornamental.

La crítica a mi escrito se hace mediante dos argumentos:

1. Si el significado adicional consiste en ver una cosa como otra, toda metáfora puede ser parafraseada mediante un símil respectivo. Lo que se desconoce es que, efectivamente, al parafrasear la metáfora, ésta pierde valor, ya que la innovación de sentido, como se muestra en el texto, surge al hacer una afirmación anómala, al producir un error categorial que produce sorpresa y lleva a pensar. Los ejemplos utilizados en el texto como “la naturaleza es un libro abierto” demuestran que pensar e imaginar una cosa a través de otra produce un nuevo sentido, como al aplicarle a “la naturaleza”, los rasgos de “libro”.
2. Si un enunciado tiene un significado metafórico distinto al literal entonces habría que hablar de “verdades metafóricas”; pero el profesor dice que las metáforas son falsas. Es decir, para que tengan significado cognoscitivo,

deben ser verdaderas o falsas. Y ¿qué valor cognoscitivo pueden tener un tipo de enunciados que son siempre falsos? El problema aquí yace en el criterio de verdad que se acepta. Por lo cual, para evitar el complicado problema de lo que se considera “verdadero” relacionado con la ciencia y no libre de objeciones y críticas, es preferible usar otros conceptos, que aunque deben sistematizarse y desarrollarse, no pueden desecharse de antemano, como son los de “adecuado” e “inadecuado” para evaluar las metáforas. No se trata de asimilar la metáfora al discurso científico, sino de reconocer que hay otros tipos y formas de conocimiento distintos al de la ciencia, como es el caso del arte.

RESEÑA

Arango, Pablo Rolando. *Introducción a la filosofía moral (Teórica y aplicada)*. Manizales. Universidad de Caldas. 2005

A través del libro, el autor desea introducir a sus lectores en la comprensión de algunos de los temas más influyentes en la historia de la filosofía moral y política, y que, no obstante, persisten en nuestros días a la luz de nuevos planteamientos teóricos y prácticos. Es así como desarrolla de manera rigurosa, pero clara, la exposición de temas como, por ejemplo, el relativismo y el objetivismo moral, el utilitarismo, los derechos de los animales, el valor de la vida, el aborto, la libertad y la justicia social.

De esta manera, si bien las diferentes teorías morales expuestas a lo largo del texto son reconocidas e influyentes, no obstante han sido objeto de fuertes análisis que ponen en evidencia si bien sus puntos fuertes, algunos de sus principales problemas o insuficiencias, tal como ocurre, por ejemplo, con el relativismo moral, con la idea de la santidad de la vida humana, o con la concepción de lo que es la libertad. Pues, si analizamos cuidadosamente los diferentes tipos de argumentación, comprenderemos que tal como son expuestas algunas de las posiciones, vienen a ser incompatibles o contra-intuitivas con lo que ellas mismas están sosteniendo. Por ejemplo, el relativismo moral afirma que lo bueno o lo malo depende de los códigos morales de cada cultura, de donde se sigue que la objetividad de los juicios morales carece de fundamentos. En este sentido, no tendría por qué suponerse, entre otras cosas, que la intolerancia es mala, pues tal como es expuesta la tesis relativista, lo malo o lo bueno depende de cada cultura. De donde se sigue que mientras la intolerancia es buena para una cultura, para otra puede resultar ser todo lo contrario. No obstante, el relativista piensa que de justificarse la objetividad de los juicios morales, “entonces se justificaría la intervención autoritaria de una nación en otra para castigar a los malos y salvar a los inocentes”, lo que, como diría el relativista, es una actitud intolerante respecto a los derechos de los habitantes de una nación que, como se supone, tienen sus propios códigos morales.

Podemos decir, en consecuencia, que el razonamiento moral del relativismo es autodestructivo, porque supone que los códigos morales corresponden a lo que una cultura vea como bueno o malo. No obstante, parece aceptar un juicio objetivo al entender la intolerancia como algo malo. Lo que nos lleva a suponer que entre las tesis relativistas se acogen otras que son objetivas. Lo que implica, al parecer, una especie de contradicción en el razonamiento del relativismo.

A partir de las continuas confrontaciones entre teorías ‘rivales’, las reflexiones morales han permitido el desarrollo de algunos planteamientos que tienden a extender el ámbito de la moralidad. Tal es el caso de los derechos de los animales. Donde se piensa que, además de tener nosotros deberes para con nuestros semejantes, también debemos tenerlos para con los animales, pues si es cierto que éstos pueden desear no sufrir o pueden llegar a tener un futuro con condiciones agradables, entonces es nuestra obligación incorporarlos dentro de nuestro marco moral antes que tratarlos por fuera de éste. En este sentido, es importante recalcar el papel que tanto el utilitarismo como la moral kantiana han ejercido en la discusión de estos temas; así como también las tesis desarrolladas por filósofos como Descartes e investigadores como Darwin.

Además de lo anterior, el profesor Pablo R. Arango nos introduce en el análisis de algunos de los temas más interesantes e influyentes de la filosofía política, tal como lo son, por ejemplo, la justicia social, la libertad y el Estado. Donde, por su parte, convergen posiciones de orden liberal y otras como el contractualismo. Así, el profesor Pablo R. presenta algunas de las tesis defendidas por filósofos clásicos como Thomas Hobbes y John Locke, y de otros contemporáneos como Friedrich V. Hayec, Nozick y Rawls. Donde resalta, por su parte, las profundas diferencias existentes entre las concepciones políticas de los diferentes pensadores estudiados en esta parte del libro.

Finalmente, debe decirse que Introducción a la filosofía moral, bien puede representar una fuente útil de estudio tanto para profesores como para estudiantes, pues como se ve en el discurrir de sus páginas, la materia de la que trata ofrece retos interesantes por abordar así como también por conocer.

Yobany Serna Castro

IN MEMORIAM

Los estudiantes de los programas de Filosofía y Letras rinden homenaje a la memoria del profesor Roberto Vélez. Se publica a continuación una serie de textos inéditos, una especie de diccionario íntimo en el que el profesor registraba su particular visión de las cosas y las gentes.

GLOSAS IN-TRASCENDENTES

ROBERTO VÉLEZ CORREA

AMISTAD

Alegría de ver al otro, sin porcentajes. Es espontánea, permanente y cuando ocupa el pensamiento provee de cierta satisfacción tan diferente de la preocupación normal de las cosas. Está por encima de las pasiones; su única pasión surge del anhelo por comprobar el bienestar del amigo. La amistad no despierta celos, ni rabia, ni competencia; incluso, en la verdadera amistad, cuando alguien parte, siempre se le despide con la emoción de quien conjura en silencio las voces del regreso.

AMOR

Después de agotados el instinto y la pulsión sexual, hay un sedimento en el fondo del crisol: es el amor, dorado e incorruptible si no depende de la materia; frágil como la morralla si se le condiciona. El amor alcanza los grados de la sublimidad si libera al ser humano, hombre o mujer, de la angustia del poder y la posesión. El amor es la luz filtrada generación tras generación de la necesidad de procreación, o sea, de la fuerza natural que induce a los seres a buscar afanosamente la inmortalidad, bien sea en el esplendor de la unión, o en el reflejo amado de los hijos.

Los espejos son las señales que guían la ruta del amor. En su luna, los enamorados buscan la aprobación del nitrato de plata, antes de ser refrendada por el otro amado.

Amores eternos son los que provocan paz, tranquilidad, equilibrio. Amores fugaces son como las novas: brillan intensamente, antes de sumergirse en las sombras de los agujeros negros. Pero, estos últimos, también dejan la estela indeleble de los héroes que nunca mueren.

LEALTAD

Sentido de identificación y pertenencia a una causa o a quien la encarna. Su incondicionalidad está mediatisada por la luz de la razón, pero llega como la revelación

de la fe, por los conductos irracionales de la intuición. La lealtad se pacta, en primera instancia, por inspiración; en segunda por principios. Como la fe, también creo que la lealtad mueve montañas. Nada que alivie y ayude tanto como la certeza del ser leal; si abusamos de su adhesión, sabremos que es estar condenados al infierno. La lealtad es el fundamento de los grandes sentimientos: el amor, la amistad, la solidaridad, la esperanza. Juega a la disyuntiva de los diamantes: la fragilidad o la eternidad.

NOSTALGIA

Regreso al sabor primigenio del vino, mucho antes de su añejamiento. La nostalgia es una extraña mezcla de tristeza y alegría que tejen los viejos tiempos. A veces se incrementa, cuando el presente tambalea y el futuro es incierto. Sin embargo, ser nostálgico significa por igual que el sentido diluido por los años de los antiguos valores, permanece latente en nuestro hoy. No puede confundirse la nostalgia con el conservadurismo; el nostálgico cuida de tirar el anzuelo de sus recuerdos, aferrado a la orilla del presente, para no naufragar en las engañosas aguas del tiempo perdido.

MUERTE

El miedo a la muerte magnifica y desnaturaliza su ineluctable realidad. Hay que aprender a vencer su prejuicio y extenderle cordial invitación a que habite nuestra cotidianidad. Sólo quien vence su miedo, tiene la opción de construir un proyecto de vida que finalmente le reste importancia a su amenazante presencia.

La muerte es definitiva, mas no hay que vestirla de negro. Si se confía en una luz al final del túnel, elijamos el blanco para su traje. Concibo la muerte como una explosión de la energía que confirma estados anteriores a la materia. En este sentido, es el pase a la reintegración del ser al infinito. Acceder a ella es contribuir al engranaje eterno que fluye en el tiempo.

HONOR

Antiguamente se empeñaba la sangre en su nombre. Hoy es flor que brota orgullosa del fango. El honor entraña carácter y claridad conceptual. Sin él, ninguna hazaña adquiere lustre y por el contrario, empaña el cristal del éxito. En la batalla diaria, en

el deporte, en el amor y en la amistad, el amor permanece incólume si los ideales y los sentimientos son ciertos. Honor es, desde la hazaña que el caballero andante dedica a su dama, hasta la felicidad compartida del triunfo en los diarios retos de la existencia. Perder o ganar con honor son sinónimos de lo justo y sobre todo, de lo arduamente trabajado.

El único honor que ha perdido vigencia es el de la guarda de la intimidad, pues contradice la esencia del hombre. Nada tiene que ver el sexo o las debilidades humanas con el honor cuando se convierte en noticia y se esgrime como estigma.

MIEDO

El miedo es, por supuesto, inseguridad. Miedo a la oscuridad, a las sombras, a lo velado, a lo inesperado. A las alturas, al peligro inminente. Miedo de si mismo, de nuestras propias fuerzas. Nunca somos tan mortales como cuando sentimos miedo incontrolable. Entonces, la persona tiembla como la hoja bajo el azote del viento. Después del miedo, hay un gran espacio de reflexión, de reconsideración del ser, ya que el miedo devela las debilidades, los prejuicios y en síntesis, exhibe el verdadero rostro de quien lo siente.

El miedo es energía desaprovechada. Puede convertirse en dinamizador de una capacidad que en circunstancias normales no se tiene. Una fuerza desconocida se activa con el miedo, aunque irracional, impensada. También aquí nos redescubrimos.

TRISTEZA

Hay finales tristes, pero pueden ser más tristes los principios. Estados de ánimo cuando las células pierden su vigor y entran en reposo. La tristeza viene en oleadas; de repente, amanecemos con ella o se va gestando durante el día. Ninguna tristeza como las alimentadas los domingos o en las noches de desvelo. Es triste ver partir a los seres amados y hasta es triste gastar el sabor del éxito. Después del placer, resta una cierta tristeza si la pasión fue fingida. Impresionante, la tristeza de un niño abandonado en la calle o descartado por sus padres en un rincón de su alcoba. La de los ancianos resignados en los asilos que derriban al sol la esperanza del cariño olvidado y no tienen cartas para apostarle a la visita del fin de semana.

Tristeza de sabor amargo el ser conscientes del tiempo perdido, cuando atormenta la certeza de no volver a tener una segunda oportunidad.

COBARDÍA

¿Se es buen por cobardía, según Platón? Quizás. La cobardía es un bicho contagioso. Nace en la experiencia del miedo; es su resultado. Los cobardes son rechazados por quienes a su vez se creen valientes. Nada hay tan valiente como admitir con humildad la cobardía. Y no se confunda esto con el cinismo, deprimente vicio de los hombres. Siempre habrá posibilidad de recuperación del valor en el cobarde que es consciente de su baja moral; difícilmente en quien se niega a reconocerla.

ALEGRÍA

No aludo al carnaval que involucra a la comunidad y al cosmos en la viva expresión del ser. Me refiero a la alegría sencilla, modesta, cotidiana. Aquella que se distribuye avara entre hombres y mujeres y que de cuando en vez hacen vibrar en toda su extensión. La alegría de un regreso, de un piropo, de un regalo inesperado, de un gesto amable, de una buena noticia, de una caricia, de un billete de más. Breves impresiones que matizan el espeso lago de escepticismo del día.

Alegre no es sólo el que ríe, también lo es quien disfruta y se sintoniza con las alegrías ajenas y convierte su práctica en un motivo de reflexión para sentirse alegre de estar vivo. Si los agelastas son aquellos seres temibles que nunca ríen, pobres las almas que nunca beben la mínima dosis de alegría y optimismo de la jornada.

PODER

Dominio, fuerza, capacidad, privilegio. El poder es la tecnología de la inteligencia. Capacidad de resolver problemas sin derrochar energías. Hay muchas clases de poder: del dinero, de la belleza, de la política, de la religión, de la herencia, de los antepasados, de la edad, etc. Existe el poder de la palabra y de la escritura. Los hábitos y los uniformes; desde luego, las armas y de quienes las usan. El poder está en capacidad de edificar o de destruir. Nada que despierte más insanas pasiones que el poder y su ejercicio. Es fácil alcanzarlo, muy difícil conservarlo. Son patéticos los huérfanos del poder, pues ya lo han conocido y resulta imposible acostumbrarse a vivir sin él. Mal consejero, la mayoría de las veces, su laberinto está sembrado de minotauros, guijarros y espinas. Después de todo, el poder decepciona, satura y

termina por marcar con el sin sentido de poderlo todo. No obstante, el poder atrae con la fuerza del imán y no es fácil resistírsele.

Quién dijo: ¿el poder para qué?, sin duda, no lo tenía; ni la más remota esperanza de obtenerlo.

ENVIDIA

Mi definición (aunque estoy seguro, alguien lo dijo primero): la envidia es admiración con rabia; siempre delata los instintos y las debilidades del humano. Envidiar es mirar hacia afuera y descuidar el templo interior. Mientras se derrochan energías oteando el éxito de los demás, es preferible acumularlas y administrarlas a conciencia. Sirven más. No tiene sentido envidiar al prójimo y mucho menos dejarse llevar por el gusanillo de la impotencia. Mientras se comparten fortalezas y debilidades más inmune se será al estado febril de la envidia. Si quieres combatir la envidia, hazla positiva, de la buena, de la sana imitación, del buen ejemplo; nunca pienses que no podrás también tú hacerlo o lograrlo. Si nos alegramos con los éxitos ajenos, en su momento también seremos acompañados en los propios. Nada tan desolado como una celebración que no convoque la solidaridad; hay que estar alertas si esto sucede, algo coyuntural de nuestro proyecto vital no funciona.

CINISMO

El cinismo es desfachatez. Desplante del autosuficiente que desafía, a través de la subversión de los buenos modales. ¡Cómo disfruta del desasosiego ajeno! El cínico no siente vergüenza; digiere su posición, sin asomo de arrepentimiento y la lanza al vacío. Mientras más caos y pudor despierte entre sus congéneres, más satisfecho queda. Es cierto que los cínicos triunfan, pues las leyes convencionales son en exceso lentas para establecer el equilibrio. Se requiere paciencia, masoquismo y mucho tiempo para redimir a un cínico. Inútil intentarlo, pues su estado natural consiste en eso precisamente. Se siente orgulloso de su actitud procaz.

VANIDAD

Falso orgullo, pecado de los débiles de espíritu, de los desposeídos del amor. Los vanidosos tienen una idea errada de sí mismos, pero están convencidos de su valor.

Son ostentosos, pretenciosos; se creen el centro de la atención ajena y mientras más infundan la sensación de poder o de ser dueños de valores fatuos, más insisten en afianzar su vanidad.

La vanidad del género humano radica en la pretensión de ser el rey de la creación, el elegido de Dios. Los vanidosos olvidan el pecado original y continúan adelante con el mentón enhiesto, aunque dentro de su pecho apenas lata una leve pasión. La apariencia del vanidoso es encandilante, no se disuelve siquiera frente a la inminencia de la muerte, porque hasta inmortales y predestinados se consideran. Cuando el vanidoso admite su pecado mortal, ya es demasiado tarde: todo a su rededor se ha derrumbado y ya nadie le cree. La burla colectiva es el epílogo final del vanidoso.

ORGULLO

Sólo existe el orgullo positivo. El de la frente en alto, el que queda de las grandes acciones que generan admiración sin que el héroe de turno caiga en la vanidad. Llevar con orgullo un apellido se acerca más a la vanidad, sin embargo, cuando los agraciados recuperan los méritos de la estirpe y defienden sus ideales, entonces, surge el orgullo bien entendido.

Un padre se siente orgulloso de su hijo, no porque lo refleje o postergue, sino por la certeza de haber sido puente accidental de una existencia feliz. Cuando el amante exhibe a su despampanante pareja, su orgullo se desvirtúa, pues nada tan frágil ante el tiempo como la belleza. Pero, si la satisfacción procede del interior del cuerpo ajado, el orgullo abre paso entre las grietas del tiempo.

El pueblo vive orgulloso de sus héroes, tanto de los protagonistas de grandes acciones, como de los personajes grotescos que animan su cotidianidad. El orgullo de patria está emparentado con el honor y la identidad que afianza los ánimos de la comunidad que se reconoce en su geografía.

PLACER

Vibración de la materia ante los más disímiles estímulos. También el interior del hombre experimenta emociones límites con el gozo sagrado. El placer sube en intensidad como la columna de mercurio dilatada por el calor. Y en veces, hierve, llega al punto blanco del acero derretido para transformarse en dolor. Los poetas místicos flagelaron su cuerpo para purificar sus almas a través del dolor que

ahuyentaba el placer pecaminoso y los hacía dignos ante la mirada divina. El dolor de la contemplación arroba los sentidos, despega la mente de la materia corruptible para beber de la luz sagrada.

Si el placer es efímero, hay que capturarlo y de inmediato y grabarlo para siempre en la mente. Ser consciente de las huellas que deja el placer a su paso, es aproximarse al sentido de la felicidad, que es por necesidad efímera. Nadie resistiría una felicidad alargada indefinidamente sin asomarse al abismo de la locura. Aunque haya quien diga que la enajenación es un estado de felicidad.

DOLOR

Hay muchas clases de dolor: de ausencia, físico, moral, de luto, de patria. El dolor lacera las carnes del cuerpo y del espíritu. El primero es más fácil de olvidar. Los dolores del espíritu imprimen huellas imborrables; son como bisturíes hendiendo las fibras de la piel y provocando los músculos de la carne, permanentemente. Como las ausencias que vacían el estómago, resecan la garganta, enturbian la mirada. El dolor físico hace patente la miseria humana y así se aproxima a la voz de la cosmogonía. El dolor moral estremece en el remordimiento y la desesperanza del olvido. El dolor del luto cancela los vínculos terrenales y los relega al frágil recuerdo. El dolor de patria es una bofetada a la dignidad del territorio que nos define e identifica; cuando se siente, estamos muy cerca del exilio comunitario a que nos obliga la vergüenza y el pendor.

RECUERDO

Facio Lince escribió: “Los muertos sólo mueren cuando mueren aquellos que los recuerdan”. El recuerdo es la última brizna de cariño o de amor que se disuelve con la lluvia del tiempo. Nos aferramos a él, como a la hoja que flota junto a nosotros mientras nos ahogamos. La Historia oficial, crítica o no, se encarga de capturar y grabar los recuerdos de los pueblos; pero, ¿quién registra los nuestros? Debemos escribirlos con tinta indeleble, mientras no nos hagan daño. Un bello recuerdo se convierte en aliciente, en sentido de vida. Un mal recuerdo aniquila nuestras defensas morales. Nos amarga, atosiga, persigue.

Tampoco es saludable vivir de los recuerdos. Que ellos habiten en nosotros y sirvan de inspiración en los momentos cruciales, cuando haya que tomar decisiones y

continuar adelante con la sabiduría de la experiencia pasada, sin descuidar el presente ni menospreciar el mañana.

SOLEDAD

A veces nos mostramos solos para seducir la compañía. El ser, consciente de la soledad, hace que el hombre se apretuje cada día más a los semejantes. Las cosas inertes sufren de una soledad ontológica; los irracionales mitigan su soledad en la satisfacción de los instintos y por ello tienen sentido de manada, de camada, de rebaño. El ser humano, en cambio, tiene que dilucidar a través de su inteligencia, los beneficios y perjuicios de la individualidad. Entretanto resuelve el conflicto, yerra constantemente, se confunde, se engaña. No siempre está rodeado de compañías. A veces, ¡qué terrible es comprobar que se está solo en medio de la multitud!

El ser humano está tan solo, a pesar de los miles de millones de congéneres del planeta, que gasta inmensos recursos económicos en busca de una brizna de vida más allá de la tierra. Otras, envía mensajes que pretenden comunicarlo con seres inteligentes más acá o más allá de la galaxia. Empero, nada ni nadie responde. El hombre se encuentra solo, infinitamente solo, y por eso, busca angustiosamente a Dios.

COMPLEJOS

A pesar de la lucidez racional, el ser humano sufre innumerables complejos que contradicen su equilibrio mental. Cercanos a la creencia, a la superstición, los complejos confunden e infligen angustia inútil. La mayoría de las veces, un complejo tiene raíces lejanas en la niñez o quizás en la sangre de los antepasados, pero nada que contribuya más a afincarlos que la insolidaridad de propios y extraños. Es necesario sacudir hasta desaparecerlas, estas ideas caprichosas y reemplazarlas por constructos mentales frutos de la autorreflexión. De inferioridad o de superioridad, los complejos afectan la estabilidad emocional y llenan de obstáculos los caminos del éxito personal. Ni tan acomplejados que disminuyamos nuestra estatura, ni tan soberbios que no podamos mirar de igual a igual los ojos de quien nos habla.

El único complejo admisible es la seguridad de poder alcanzar lo que los demás logran, valiéndose únicamente de su condición de seres humanos.

SOLIDARIDAD

Sentimiento espontáneo que circula por las venas ante el primer llamado. No hace preguntas, ni pone condiciones. La solidaridad es un elixir que brota de los gestos y de la garganta en difíciles o exitosas situaciones. La humanidad cada vez que avanza en su civilización, requiere de más solidaridad, pues nada que desprenda tanto al hombre de su íntima necesidad como su confianza en la tecnología para la solución de problemas. La solidaridad es el eslabón clave de la cadena: una solidaridad genera otra y así sucesivamente. Entretanto tengamos la voluntad presta a acudir al servicio del otro, es posible alcanzar la armonía social y por ende la paz.

Lo contrario de la solidaridad es la intolerancia, cercana ésta al dogmatismo que cierra las posibilidades de interpretación y de convivencia. La solidaridad es un lazo de unión sólido y por tanto irrompible que cerca y acerca a los individuos de una comunidad para guiarlos en un proyecto común de vida.

APOYO MORAL

No se puede brindar como cuota o limosna. Hay que ser convincentes al expresarlo y para ello es imprescindible acudir al deseo que emana del alma y se refrenda en la mirada, la tensión del cuerpo o la suavidad de la caricia. No se puede asimilar a la commiseración, pues despertar lástima ofende al otro y agrava su dolor. El apoyo moral tendrá que adquirir los ribetes del compromiso, ahora y siempre, sin vacilaciones, sin titubeos. Que convenza al otro que hacemos suyo su problema o su dolor y que estamos dispuestos, como el Cid Campeador, a ceñir la espada por él. Esta clase de expresión solidaria deberá penetrar las capas del tiempo y del espacio. A veces, una voz de apoyo a tiempo surte mejores efectos que los recursos materiales puestos a disposición. Un gesto, una mirada, un apretón de manos, una palabra amable y elocuente, una caricia, una mano sobre el hombro o tantas otras cosas que brotan espontáneas, son suficientes para que el necesitado de apoyo moral asimile nuestra entrega y haga buen uso de ella.

LUTO

La muerte ajena no hay que sentirla, sino entenderla en quien la sufre. De ahí proviene el sentido pésame con el cual hay que ser delicado al hilvanarlo mentalmente y luego expresarlo en palabras. El dolor del otro es muy distinto al que imaginamos. Hay

un grave riesgo al dar un “lo siento mucho”, pues la verdad, no tenemos por qué sentirlo; acaso sí, nos duele el dolor del amigo o del hermano que sufre la pérdida irremediable. Los seres que mueren tienen sus propios dolientes y su viaje eterno no es predecible qué tanto pesar dejen en su camino sin regreso.

Conmueve una sala de velación donde el dolor hace coro y despunta en histeria colectiva. A veces, se confunde con una escena tragicómica o un apocalipsis familiar. No se sabe qué es peor, si esta demostración de angustia ante lo irremediable o el dolor de muerte que empieza a diluirse en chisme y chistes flojos cuyas chispas se intensifican en lo fúnebre del momento. ¡Qué exótico resulta el humor en los cementerios! Sin duda, se agudizan sus plumas que le hacen cosquillas a los mortales.

VIGENCIAS

Lo antiguo y lo clásico, alguna vez fueron vanguardia, rompieron la ola de la novedad. Pero, siempre hay cosas que conservan su novedad sin importar el paso de los años, verbigracia, los abismos generacionales de padres a hijos: siempre se dará la diferencia y el acuerdo, cada vez se alejará más. Sin embargo, estas distensiones dinamizan la existencia y la hacen más emotiva e interesante. Ningún conflicto humano tiene solución eterna. Es vigente el arte en cualesquiera de sus expresiones. Cuando una obra pierde vigencia es porque en realidad no poseía valor estético que resistiera el paso de los años. La vigencia del amor, a pesar de su radical transformación, es uno de los consuelos del desarrollo humano, en medio de tantos valores que se deshacen con las costumbres. Igual, es vigente la guerra, que alimenta la esperanza de la paz. Y nada tan vigente como la sed de conocimiento que abre insospechadas fronteras a la humanidad. Será actual la enfermedad, no obstante los avances médicos que no claudican, pero como los abismos entre padres e hijos, unos factores patógenos sustituirán a otros, y el ser humano tendrá que estar a la vanguardia científica para sobrevivir.

ILUSIÓN

Espejismo particular del ser, cuyas luces son suaves y multicolores. Es bien distinto a la esperanza, sentimiento abstracto que tiene un punto de llegada indefinido. La

ilusión, por su parte, abarca un espectro mayor. A veces se relaciona con la ensoñación y el deseo por transformar. La ilusión viene de adentro, la esperanza de afuera. La primera tiene el control, así sea inasible del yo, particular o colectivo. La culminación de una esperanza está cosida a los factores externos e imprevisibles. Por tanto, cabe la posibilidad de dirigir la ilusión hacia misiones trascendentales y duraderas, que no cesen su efecto positivo, una vez cristalizadas.

FRUSTRACIÓN

Sentimiento de derrota que persiste largo tiempo y parece doblegar al espíritu y con él, al cuerpo. Un proyecto largamente añorado que se trunca por imponderables del azar, crea una profunda frustración. O cuando alguien, en quien habíamos depositado nuestra confianza, la quiebra al proceder en contravía al pacto de honor, genera frustración.

Grave frustración cuando muere una persona que estaba a las puertas de cosechar los frutos de sus desvelos. Y mucho más, cuando se trata de un niño o de un joven, pues se truncan las expectativas de una existencia prometedora. Frustración la de los pueblos que depositan sus esperanzas y sus ilusiones en sus líderes a quienes ven caer hechos trizas de sus pedestales. Mayor frustración genera la impotencia frente al poder cuando el uso y el abuso de las atribuciones, pasa de lo velado a lo abierto y descarado. Nada tan frustrada e impotente como una comunidad humillada por el Estado y sus fuerzas que lo sustentan. Frustrante como la injusticia terrenal, sobre todo porque no hay posibilidad de ser resarcida en una otra vida que no existe.

INTIMIDAD

Es el resguardo de las debilidades y temores del hombre y de la mujer. Sólo la conciencia la devela en su escenario interior para establecer soliloquios de alivio. Su cofre oculta insospechados tesoros que despiertan la codicia de los demás; por eso, nada tan vulnerable al desnudo como la intimidad del ser social. A través de ella, podemos disfrutar de breves pasiones como los gustos musicales, literarios, plásticos y hasta sensuales, no admitidos o menospreciados por las élites que nos rodean y condicionan. Si las leyes humanas la protegen es porque su valor es incalculable.

Perder la intimidad es como si nos quitaran la piel a la orilla del mar. Cuando elevamos la intangible compuerta de la intimidad, nos damos por entero a quien elegimos, en un acto de entrega o de confianza infinita que no tiene precio.

MENOSPRECIO

Humillación sutil, a veces abierta, del semejante. Su práctica demuestra inútil soberbia. Pretender mirar al otro por encima del hombro, significa rebjarnos a nosotros mismos con la triste actitud. Hay que ser conscientes de que los humanos pesamos igual en las balanzas; las diferencias, si las hay, son circunstanciales y efímeras. En el complejo engranaje de la existencia, el día menos pensado, se equilibran las fuerzas y lo más posible es que el azar ajuste la cuentas al invertir las categorías y hacernos pasar de ofensores a ofendidos. Despreciar al hombre o a la mujer es una actitud absurda que podríamos evitar si nos miramos en el espejo, mientras menospreciamos.

JUVENTUD

Estamos tan preocupados de adquirir los privilegios del viejo, que olvidamos y no disfrutamos la frescura y la vitalidad que sólo nos brinda la juventud. La juventud es células nuevas, abundantes, reproductoras. La belleza física es inherente a la piel joven; ningún rasgo desentonía cuando la piel y la mirada brillan. Nada falla al organismo joven, en plena formación. Es tan desbordante la energía que la derrochamos en los sueños y los experimentos. Nunca prevemos el mañana, porque para el joven es el hoy la razón de ser de la existencia.

Muy pocas cosas y estados provocan tanta nostalgia y añoranza, como la juventud lejana y perdida. Es la edad de todas las posibilidades, pero escasas definiciones. Cuando se clama que la juventud es el futuro de la humanidad, se plantea no sólo una tautología y como tal inútil, sino que además, suena la consigna a los clamores de paz que nadie escucha ni le interesa. Sin embargo, los héroes de ficción son casi todos adolescentes o jóvenes porque la imaginación vincula lo nuevo con lo exitoso, lo bello con lo sublime. En realidad, grandes hombres han realizado lo mejor de sí, en su etapa moceril. Algunos alcanzan la senectud para recordarlo; otros, mueren sin conocer la decadencia y capturan así la inmortalidad que sólo garantiza la fama.

CARIÑO

Sentimiento útil ubicado entre la amistad y el amor. Es leve, pero no fugaz. Hay cariños que duran eternidades, que se conservan por siempre en su temperatura media. La expresión del cariño es la ternura y viene en cuotas de miradas, sonrisas y tímidas caricias cuando los dedos no terminan por apoyarse en la piel. Limpio de sensualidad y morbo, el cariño auspicia reacciones amables que dejan huella. Su recuerdo transforma los rostros en una dulce expresión de paz y nostalgia. Es el cariño una forma de comunicación del ser humano en todas sus edades y condiciones. Si alguien pierde la capacidad de sentirlo y manifestarlo, algo vital en él ha muerto por dentro; es como si dosis de anestesia recorrieran sus arterias para adormecer su sensibilidad en todos los rincones del organismo y del alma.

POLÍTICOS

Nunca es tan visible el político como en vísperas electorales, ni tan esfumado una vez consolidados los resultados en las urnas. Más tarde que temprano volverán a recorrer las calles de los pueblos y de los barrios pobres de las grandes ciudades, dotados de una contagiosa simpatía y generosidad en promesas. Algunos adquieren la aureola de intocables y descuidan la clientela porque piensan que ya es suficiente con el prestigio cultivado, otros se untan de pueblo entre las fritangas, la chicha, el aguardiente, la cerveza y los manoseos de sus coterráneos. Es posible que el político haya empezado como líder cívico o nueva alternativa y en sus primeros pinitos hubiera lanzado anatemas contra la corrupta casta política; mas poco a poco aprendió a colorear su piel de camaleón y terminó por mofarse de los relevos generacionales, tan bien intencionados, tan honestos, tan románticos, tan inocentes o no nos digamos mentiras, tan pendejos.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

La Revista Cazamoscas recibe colaboraciones originales en forma de artículos, reseñas y traducciones sobre sus temas de interés (filosofía y literatura). Las colaboraciones deben ser enviadas al correo electrónico revistacazamoscas@gmail.com como archivo adjunto, o a la Dirección de los programas de Filosofía y Letras de la Universidad de Caldas en copia de papel y en medio magnético (programa Word).

Los trabajos deben contener título, autor, institución en donde estudia o labora y correo electrónico. Además, debe ir acompañado de un resumen no mayor de 100 palabras en español y en inglés, y un máximo de 6 descriptores o palabras clave. Las referencias bibliográficas deben incorporarse al texto así: (apellido del autor, año de publicación: número de página). En consecuencia, las notas a pie de página serán utilizadas para introducir comentarios. Los trabajos deben estar escritos en letra Arial 12, a espacio y medio y tener una extensión máxima de 5.000 palabras.

Se recibirán artículos hasta el 30 de noviembre de 2007, para ser publicados en el número siguiente de esta revista. Todos los artículos serán sometidos a evaluación anónima, en el mismo orden de llegada. Los autores serán notificados de la decisión de los evaluadores en los tres meses siguientes a la recepción de las propuestas.

Correspondencia e información:

REVISTA CAZAMOSCAS - Estudiantes de los Programas de Filosofía y Letras
Universidad de Caldas - Sede Palogrande
Carrera 23 # 58-65 - Apartado Aéreo: 275
Teléfono: (+6) 8862720 Ext. 21151
Fax: (+6) 8862720 Ext. 21151
Manizales – Colombia

revistacazamoscas@gmail.com

Esta Revista se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 2007
en los talleres litográficos
de la Universidad de Caldas
Manizales - Colombia