

# **ESCUELAS FILOSÓFICAS Y CAMBIOS PARADIGMÁTICOS I**

---

**PROGRAMA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA TERRITORIAL**

**FABIO E. LÓPEZ DÍAZ**



**ESCUELA SUPERIOR DE ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

**ESCUELA SUPERIOR DE ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**



**Director**  
**HONORIO MIGUEL HENRIQUEZ PINEDO**

**Subdirector académico**  
**CARLOS ROBERTO CUBIDES OLARTE**

**Decano Facultad de Pregrado**  
**JAIME ANTONIO QUICENO GUERRERO**

**Coordinador Nacional de A.P.T**  
**JOSE PLACIDO SILVA RUIZ**

**Edición**

**Corrección de estilo**

**Diagramación**

**Acabados**

**ESCUELA SUPERIOR DE ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**  
**FABIO E. LÓPEZ DÍAZ**  
**Bogotá D.C., Enero de 2008**

# CONTENIDO

## DE LOS NÚCLEOS TEMÁTICOS Y PROBLEMÁTICOS

### 1 PREGUNTAR, ANALIZAR, ARGUMENTAR Y DAR RAZONES

#### 1.1 Preguntar

#### 1.2 Analizar

#### 1.3 Argumentar

#### 1.4 Dar razones

### 2 EL PAPEL DEL SENTIDO COMÚN EN LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO Y LA FORMACIÓN DE ENCICLOPEDIAS

#### 2.1 El Papel del sentido Común en la comprensión del Mundo

#### 2.2 La Formación de Enciclopedias

### 3 LA MENTE HUMANA Y LA REPRESENTACIÓN MENTAL

#### 3.1 La Mente Humana

#### 3.2 La Representación Mental

### 4 INTENCIONALIDAD, IMAGINACIÓN, PERCEPCIÓN, DETERMINISMO Y DUALISMO

#### 4.1 Intencionalidad

#### 4.2 Imaginación y Percepción

#### 4.3 Determinismos y dualismos

### 5 EXPLICACIÓN Y MODELOS EXPLICATIVOS E INTERPRETACIÓN

#### 5.1 Explicación y Modelos explicativos

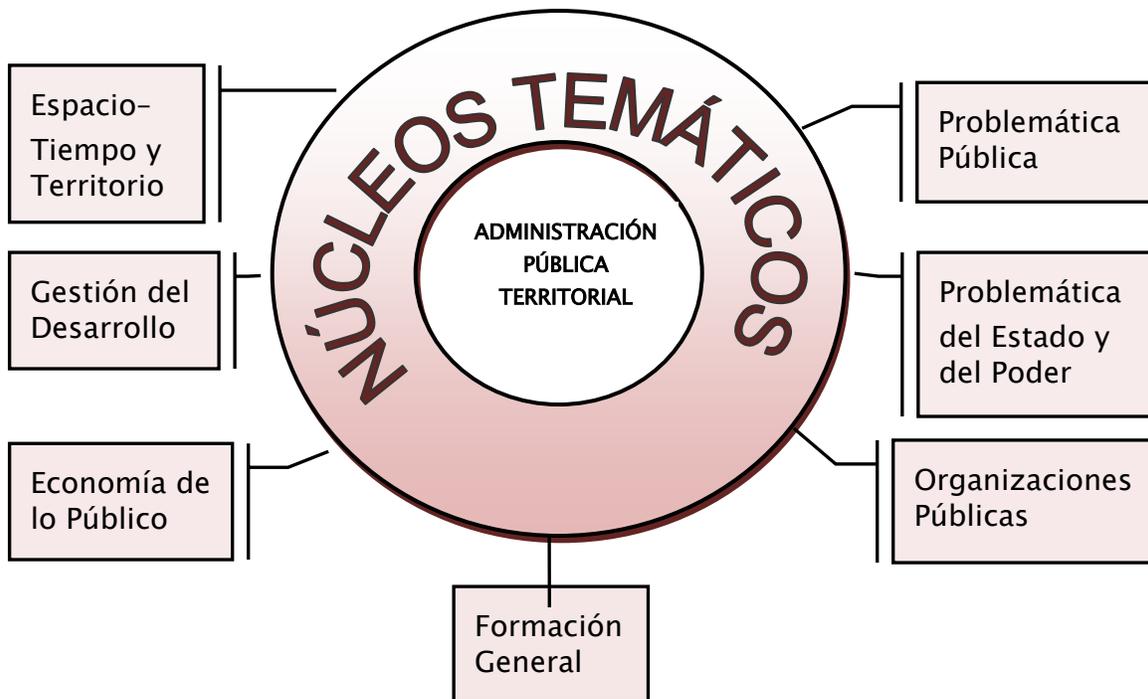
#### 5.2 Interpretación

Bibliografía

Anexos

## DE LOS NUCLEOS TEMÁTICOS Y PROBLEMÁTICOS

---



El plan de estudios del Programa de Administración Pública Territorial, modalidad a distancia, se encuentra estructurado en siete núcleos temáticos. Éstos, a su vez, se constituyen en los contenidos nucleares del plan de formación que, en la exposición didáctica del conocimiento, se acompañan de contenidos complementarios específicos.

Cada uno de los siete núcleos temáticos que componen el programa tiene una valoración relativa en número de créditos y, en consecuencia, varía también en el número de asignaturas que lo conjugan. El primer momento en cualquier proceso de formación ha de establecer las particularidades del programa, de ahí que sea necesario dar a conocer los núcleos temáticos con su respectiva valoración en número de créditos: Problemática pública, once (11) créditos; Problemática del estado y del poder, 23 créditos; Organizaciones públicas, 24 créditos; Espacio-tiempo y territorio, 22 créditos; Gestión del desarrollo, 16 créditos; Economía de lo público, 18 créditos; y Formación general, 21 créditos.

De igual manera, se debe reconocer que el plan de estudios se cimienta en el principio de la problematización. En otras palabras, la formación en Administración Pública Territorial parte del hecho de que la disciplina se encuentra en constante

cambio teórico y práctico; lo cual genera, a su vez, problemas multifacéticos que implican la formación de profesionales con capacidad de comprender, explicar y resolver los distintos textos y contextos que conforman la administración pública.

## **NÚCLEO: PROBLEMÁTICA PÚBLICA**

En la formación de un Administrador Público es fundamental estudiar que es lo que se denomina “público”. Esta palabra tan cotidiana, posee un campo de estudio amplio que ha evidenciado sus múltiples problemáticas. Por ello, este núcleo tiene por objetivo *“conocer la naturaleza de lo público y su transformación en los diferentes contextos espacio/temporales, en las diferentes posturas epistemológicas y lógicas bajo los cuales se ha abordado dicho conocimiento, a través de los distintos problemas contemporáneos que se estructuran alrededor de lo público y determinar sus manifestaciones y transformaciones en contextos espacio/temporales específicos”*.<sup>1</sup>

En la actualidad se hace necesario comprender los problemas de lo público, en los distintos escenarios que ofrecen la política, la economía, la organización social y la cultura a nivel local, nacional e internacional. Lo público y sus debates son temas de primer orden en las acciones humanas contemporáneas. Por una parte los avances en las ciencias y la tecnología, los medios de comunicación y las TICS y las organizaciones transnacionales. Y por otra, la expedición de nuevas constituciones en las últimas décadas, los nuevos ordenamientos políticos y sociales, los problemas de etnias, género, generación, medio ambiente, subjetividad, globalización, autonomía y ética, son algunos de los ejemplos de la pertinencia del estudio de este tema.

En este sentido el desarrollo del núcleo Problemática Pública, según Ramiro Vélez 2005 se orienta, desde su mirada histórica, en tres dimensiones básicas: Las condiciones que han definido lo público como un fenómeno socio-cultural y político; las reflexiones que en torno a él se han generado (enfoques, doctrinas, teorías) y las situaciones específicas que configuran la problemática pública colombiana.

Para desarrollar estos contenidos se han organizado cinco (5) asignaturas recopiladas en sus respectivos módulos. A continuación se presenta cada una de ellas.

---

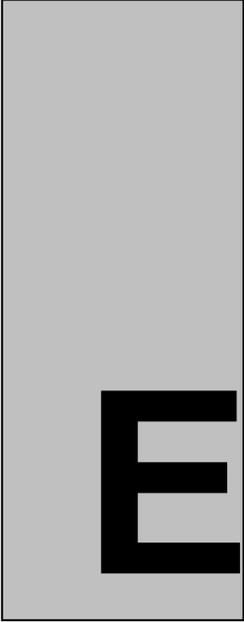
<sup>1</sup> Tomado del Documento de *Condiciones Iniciales, Factor No 4 Estructura Curricular*. Escuela Superior de Administración Pública. Programa a Distancia. 2004.

<b>ASIGNATURAS DEL NÚCLEO PROBLEMÁTICA PÚBLICA</b>	<b>CRÉDITOS</b>	<b>SEMESTRE</b>
1. Escuelas Filosóficas y Cambios Paradigmáticos I	2	1º
2. Escuelas Filosóficas y Cambios Paradigmáticos II	2	2º
3. Introducción a La Problemática Pública	2	3º
4. Pensamiento Administrativo Público	2	4º
5. Problemática Pública Colombiana	2	7º

### **EL TRABAJO DEL TUTOR**

El tutor tendrá libertad de cátedra en cuanto a su posición teórica o ideológica frente a los contenidos del módulo, pero el desarrollo de los contenidos de los módulos son de obligatorio cumplimiento por parte de los tutores. Los Tutores podrán complementar los módulos con lecturas adicionales, pero lo obligatorio para el estudiante frente a la evaluación del aprendizaje son los contenidos de los módulos; es decir, la evaluación del aprendizaje deberá contemplar únicamente los contenidos de los módulos. Así mismo, la evaluación del Tutor deberá diseñarse para dar cuenta del cubrimiento de los contenidos del módulo.

El Tutor debe diseñar, planear y programar con suficiente anticipación las actividades de aprendizaje y los contenidos a desarrollar en cada sesión de tutoría (incluyendo la primera). También debe diseñar las estrategias de evaluación del trabajo del estudiante que le permita hacer seguimiento del proceso de autoaprendizaje del estudiante. Por cada crédito, 16 horas son de tutoría presencial o de encuentro presencial y 32 horas son de autoaprendizaje (y este tiempo de trabajo del estudiante debe ser objeto de seguimiento y evaluación por parte del tutor). Las asignaturas (módulos) de APT son de 2, 3 y 4 créditos.



**E**SCUELAS

**FILOSÓFICAS Y**

**CAMBIOS**

**PARADIGMÁTICOS I**

---

# Presentación

Este Módulo parte de la necesidad de situar a los estudiantes en una dimensión reflexiva, donde reconozcan el papel de la disciplina filosófica en la comprensión de distintos modos de pensamiento, que constituye el desarrollo de saberes contemporáneos como la Administración Pública.

El quehacer filosófico no es muy distinto de la labor desarrollada por cualquier persona cuando intenta resolver problemas y situaciones en las que se encuentra involucrada. Hay, sin embargo, aspectos que hacen relevante a la filosofía y que demarcan su especificidad. Tal vez el principal aspecto radica en que, a la filosofía, le interesa el desarrollo de nuestro pensamiento porque dicho recorrido señala qué tenemos las personas en común, y qué estrategias empleamos para la construcción y ampliación de nuestro conocimiento.

El objetivo general de este Módulo es **ofrecer al estudiante herramientas analíticas, cognitivas y epistemológicas provenientes de la filosofía como punto de partida para el abordaje y la comprensión del panorama de motivos y problemas a los que se enfrenta el saber administrativo público**. En este Módulo ocupará un lugar central la formulación y el tratamiento de problemas de índole filosófica que sirvan de referente a tratamientos generales en las ciencias sociales y en la Administración Pública específicamente.

Una advertencia general sobre la estructura de este Módulo en lo que a su contenido se refiere: tiene que ver con que la idea de que la intención didáctica de este trabajo *no se propone hacer un seguimiento histórico o enciclopédico* acerca de un conjunto de escuelas filosóficas, puesto que la naturaleza misma del Módulo es su articulación a un Programa Curricular específico, a saber, el diseño académico de la carrera de Administración Pública Territorial. Bajo esta perspectiva, el interés común (tanto de los tutores como de los estudiantes y el autor) tendrá que ver principalmente con la comprensión y la aplicación de herramientas de análisis, en lugar de alcanzar el conocimiento erudito sobre la disciplina filosófica en general. Por esta razón habrá pocas referencias a los filósofos y a las obras filosóficas que tradicionalmente acompañan nuestra común educación secundaria, aunque no se descuidará el recurso a algunos textos y documentos que ilustran tanto el planteamiento de los problemas como algunas soluciones propuestas.

Por último, la metodología apoyada en la formulación de problemas hace énfasis en el reconocimiento de temas y abordajes específicos de la Administración pública, a partir de los cuales los distintos ejercicios y propuestas de evaluación no serán distantes ni generarán extrañeza con respecto a la labor centrada en esta carrera.

# U NIDAD I

## PREGUNTAR, ANALIZAR, ARGUMENTAR Y DAR RAZONES

*Quien atiende a una pregunta reconoce al otro como interlocutor. El principal vínculo entre las personas es el lenguaje, y cualquier interrogación abre el mundo a quien toma la palabra. En la pregunta se revela el rostro del otro significativamente y no hay mayor distancia, entre dos personas, que una conversación en donde no haya preguntas ni respuestas.*

## Plan de la Unidad

1. Preguntar
2. Analizar
3. Argumentar
4. Dar razones

## Objetivos de la Unidad

---

- Presentar los fundamentos del preguntar filosófico de manera que el estudiante comprenda la estructura general de todo tipo de pregunta.
- Proporcionar una imagen de la contribución del análisis filosófico al desarrollo del conocimiento y a estrategias de comprensión e interpretación generales.
- Mostrar la importancia y la tipología de los argumentos empleados en el desarrollo de actividades interpretativas y en la generación de comentarios frente a un análisis específico.
- Explicar la importancia para la vida práctica del recurso a las razones como forma de justificación de la actuación humana.

## Introducción

---

*¿Cómo pueden las personas distinguir entre sus pensamientos y los pensamientos de los otros y cómo coinciden acerca de lo que ocurre alrededor?  
¿De qué manera las personas pueden resolver situaciones conflictivas sin perder de vista el respeto a la diferencia y la libre expresión de los demás? ¿A partir de qué procedimientos podemos distinguir los aspectos relevantes y urgentes, en una situación problemática, de aquellos que no lo son?*

Estas y otras preguntas similares pueden considerarse filosóficamente relevantes debido a que las personas, cuando intentan responderlas, revelan su comprensión no sólo de las situaciones problemáticas sino de su lugar en el mundo, de su desempeño en él y de los distintos referentes a los que puede acudir al actuar de una u otra manera. De esta forma, cuando las personas recurrimos al sentido común, a un saber más elaborado producto de la formación académica, o a la experiencia adquirida a lo largo de la vida, ofrecemos indicios de cómo se relaciona el conocimiento con la acción y, en todo ello, la filosofía ofrece una mirada acerca de lo que ocurre en nuestras mentes y fuera de ellas.

El interés de este capítulo radica, entonces, en el desarrollo de un conjunto de estrategias que permita al estudiante identificar cuándo un problema está bien formulado, cómo ha de formularse una pregunta de manera provechosa y que apunte directamente al centro de la cuestión, así como qué tipo de argumentos se emplean a la hora de defender un punto de vista, una tesis o el contraste de perspectivas diferentes.

En la primera sección de este capítulo nos ocuparemos del *preguntar* y de la relación de esta actividad con el surgimiento de problemas. En la segunda sección se mostrará cómo el análisis filosófico es una herramienta útil para la identificación de las consecuencias e implicaciones de las afirmaciones que se encuentran en textos y documentos. Por último, la tercera sección reconstruye las estrategias argumentativas y las razones que se emplean regularmente en el desarrollo de respuestas a preguntas cuya dificultad radica en que son relativas a contextos y generan interpretaciones distintas.

## Preguntas Previas

- I. En un párrafo máximo de 5 renglones para cada concepto, indique que es para usted preguntar, analizar, argumentar y dar razones.
- II. ¿Indique cuáles son los criterios básicos que se requieren para realizar un proceso de análisis?
- III. ¿Cuáles son los elementos básicos que componen un argumento?
- IV. ¿Qué significa razonar?
- V. ¿Por qué es importante saber cuestionar?

## 1. Preguntar

---

La importancia del *preguntar*, para los seres humanos, consiste en que, a través de esta actividad, nos ponemos inicialmente en contacto con los demás. Durante mucho tiempo la filosofía se ha ocupado de las *preguntas* porque reconoce que cualquier camino hacia el conocimiento, que cualquier indagación sobre lo que acontece, hace manifiesta la demanda de orientación que acompaña a toda pregunta.

Podría señalarse que, de las distintas explicaciones sobre cómo se lleva a cabo la socialización de las personas, es decir su ingreso en el mundo social de la mano de los padres y las instituciones, la comunicación juega un papel central y, dentro de ésta, el intercambio más familiar es aquél que se da alternando preguntas y respuestas. Por ejemplo, los niños se familiarizan con su entorno a través de las indicaciones que los adultos le dan sobre cómo se llaman las cosas y cómo es posible su descripción.

Los niños muy pequeños (de seis meses en adelante) manifiestan una conducta altamente compleja cuando el adulto estira el brazo para señalar un objeto determinado y éstos dirigen su mirada no al brazo, ni a su movimiento, sino a la trayectoria que describe el gesto, es decir, cuando convierten al brazo en un signo que señala *algo que está más allá*. Aunque parezca extraño, el preguntar se va a convertir en una especie de evocación de esa primera señal que permitió

dirigir la mirada *hacia una dirección específica*. Todo preguntar es un *señalar* y toda pregunta se convierte en un *signo* que apunta hacia un determinado lugar: el lugar de la incertidumbre y la extrañeza. De acuerdo con esto, es claro que usamos el lenguaje para estar en el mundo, para habitarlo.

Dado que nuestro conocimiento del mundo es una empresa que no se puede realizar de manera aislada o en soledad, se entiende entonces que la mayoría de nuestros usos del lenguaje pueden describirse como *interacciones sociales*.

Las interacciones sociales se fundan en la función comunicativa que cumple el lenguaje, esta evidencia exige una exploración en dos sentidos: por una parte, la interacción lingüística, esto es, la forma en que entramos en contacto con otros a través del lenguaje, tradicionalmente se entiende como un intercambio a través del cual se introducen 'temas', 'problemas' y 'asuntos' que, o bien se relacionan con situaciones inmediatas de la vida cotidiana como decidir cuáles son las prioridades en las actividades programadas para el día siguiente; o bien pueden ser demasiado abstractos, en el sentido de que dichos asuntos, temas o problemas requieren análisis detenidos y consideraciones sobre cálculos determinados, como por ejemplo, establecer qué tipo de inversión económica es la más conveniente o cómo se debe escoger una carrera universitaria.

Pero, por otra parte, hay otro sentido en que los 'problemas' con los que nos enfrentamos provienen de un mundo distinto a nuestro entorno, en este caso, nos encontramos en un ámbito teórico y, generalmente, allí los problemas son *prefabricados*. La mayoría de las veces estos problemas se encuentran en los libros escolares y los manuales a manera de *propuestas* que servirán de ayuda y orientación al tipo de labor realizada en las aulas y en los laboratorios. La naturaleza de un problema viene, entonces, definida por las *formas del preguntar*. Esto último tiene sentido en la medida en que reconocemos *lo que está en juego* en todo preguntar. El filósofo alemán Martin Heidegger,<sup>2</sup> sostenía que, en todo preguntar hay una triple estructura que puede resumirse así:

- Aquello que se pregunta: ¿Hacia dónde se dirige la pregunta?, es decir, ¿Qué se intenta ver a través de ella? Vamos a llamar a este primer nivel: **El sentido de la pregunta.**
- Aquello a quién o a qué se pregunta: Todo preguntar es un dirigirse a *algo* o a *alguien*, de quien se espera una respuesta o una indicación. Generalmente estamos en el camino indicado cuando acertamos sobre quién debemos interrogar. Podemos llamar a este segundo nivel: **A quién emplaza la pregunta.**
- Por qué se pregunta: Toda búsqueda es una búsqueda motivada, *sabemos hacia dónde nos dirigimos* al menos en un sentido: sabemos lo que nos falta y avanzamos hacia la superación de esa carencia. Este tercer nivel puede llamarse: **La clave de la pregunta.**

---

<sup>2</sup>. Heidegger; Martin. El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica. 1993. Pág. 14ss.

Como se ve, la distinción de los tres niveles inscritos en todo *preguntar* es de carácter analítico, es decir, se trata de una separación teórica que, generalmente, las personas no realizamos de manera consciente o intencionada. Sin embargo, un ejercicio central para comprender la naturaleza y función de las preguntas consiste en proporcionar unas claves para realizar preguntas con fundamento y que, económicamente, no representen confusiones innecesarias o se conviertan en malentendidos.

## Tipos de pregunta

En general los tipos de pregunta no obedecen solamente a una clasificación estándar, pero se puede ofrecer una dimensión específica si nos guiamos por *el sentido* de las mismas. De acuerdo con esto, podemos examinar qué está en juego (en el sentido de **qué se pregunta**) cuando, por ejemplo, tomamos como punto de referencia las preguntas que inician con las tradicionales formas interrogativas: **¿qué...? ¿Por qué...? ¿Cómo...?** Que se diferencian de las que inician **¿dónde...? ¿Cuándo...? ¿Quién...?** Porque las primeras reclaman análisis que en las segundas, a primera vista, parecen no necesitarse. Establecer dónde queda las cataratas del Niágara o quién escribió *La Divina Comedia*, etc., no exige una base argumentativa mayor a la información requerida. En el primer tipo, las preguntas reclaman conexiones y explicaciones que derivan de habilidades que no se reducen a la mera información.

Sin embargo, dichas preguntas no sólo no son las únicas con cierto grado de complejidad, sino que las que nos interesan en los ámbitos teóricos y académico/investigativos, tienen una estructura a la que debemos dedicar especial atención. Lo que hace llamativo al preguntar que permite reconocer la fuerza de los argumentos y de las razones que tienen las personas que intervienen en un diálogo o en una investigación es que dichas preguntas demarcan un conjunto de *situaciones posibles* que surgen como consecuencia de cualquier intento de respuesta.

Preguntas del tipo: **¿hasta qué punto...? ¿Bajo qué condiciones...? ¿De qué manera...?** por ejemplo, están implícitamente describiendo los límites de una situación específica, o de una hipótesis o de una explicación. Lo que se reclama, en cada caso, es el reconocimiento de aspectos críticos, y los alcances que exigen una previsión o una anticipación. La pregunta **¿qué ocurriría si las compuertas de la hidroeléctrica no se abren a tiempo?** Aunque puede parecer una pregunta trivial y de fácil respuesta es fundamental a la hora de tener un plan de contingencia. En este sentido, la filosofía se ocupa de estipular de qué manera las preguntas contribuyen a dar luces sobre eventos posibles y sobre la manera, como podemos hacer frente a conflictos que, vistos desde una sola perspectiva, parecen reducir nuestro campo de visión sobre los problemas. En términos generales, un encadenamiento adecuado de preguntas permiten delimitar con suficiente precisión un problema. *Las preguntas son parámetros* que nos permiten determinar cuál es la verdadera dimensión de un problema.

En su sentido crítico un problema revela los límites de la comprensión de un individuo que han sido deliberadamente captados a través del preguntar. Un problema es, en términos generales, un conjunto de preguntas jerárquicamente organizado que indagan sobre *lo mismo*. La tarea fundamental del preguntar consiste en revelar qué es eso *mismo* que se pregunta. Lo que constituye al problema tiene que ver con la posibilidad de distinguir lo que puede ser respondido a través del preguntar de lo que puede ser entendido en la forma del preguntar.

La primera parte (lo que puede ser respondido) se estructura a partir de las condiciones en las que el preguntar tiene sentido. Éste generalmente está motivado por la irrupción de un *tema* entre los individuos que dialogan y se desplaza de acuerdo con un movimiento de afirmación/elucidación de *lo mismo*. Saber que se habla de *lo mismo* es la razón para mantenerse en el diálogo; pero estar en condiciones de rastrear cómo eso *mismo*, que permite la comunicación, da paso a lo que no se ha dicho aún a lo que todavía no se sabe si hace parte del diálogo o no, es el asunto del problema.

En el horizonte de todo problema hay un conjunto de expectativas que deben ser reconocidas como haciendo parte del universo de creencias a las que no es posible recurrir para dar una respuesta al problema. Lo que se fractura en la formulación de un problema es el individuo mismo en su autonomía y capacidad de decisión. El problema exige pausa y, sobre todo, implica recurrir a algo distinto de lo que somos, esto es, a la comunicación en donde tiene lugar el encuentro con los otros y sobre todo con *lo otro*.

## 2. Analizar

---

Tradicionalmente, el desarrollo del pensamiento ha sido tratado, tanto en psicología como en filosofía, a partir de una serie de atribuciones sobre nuestras capacidades y habilidades para resolver problemas. Una operación que especialmente se destaca en esta dirección es el análisis. En términos generales el análisis puede entenderse como el procedimiento mediante el cual se logra discriminar distintos niveles de percepción y comprensión de problemas y/o situaciones. La clave de todo análisis radica en un proceso de diferenciación cuyo punto de partida es la estipulación de un criterio general que sirve como parámetro a aplicar.

Por ejemplo, una vez que queremos entender la composición y funcionamiento del cuerpo humano, un procedimiento analítico puede iniciarse determinando un criterio a partir del cual se logra *ver de cierta manera* el cuerpo: así, atender al nivel bioquímico o al nivel sistémico contribuirá en la tarea de análisis. En el primer caso, el cuerpo será visto como un gran centro de

reacciones moleculares cuyas diferenciaciones garantizan la conformación de órganos y la concentración de determinadas sustancias (enzimas, fluidos, ácidos, etc. en órganos específicos). En el segundo caso, se asume una perspectiva general según la cual la relación de varios órganos con ocasión de la existencia de una función específica (por ejemplo, la digestión) configura un *sistema*.

Como se ve en el ejemplo anterior, el análisis proporciona puntos de vista a partir de los cuales los problemas empiezan a reducir su complejidad inicial. Lo interesante de la estrategia analítica es que, en modo alguno, 'resuelve' el problema pero proporciona claras perspectivas acerca de las alternativas que pueden seguirse. Una vez, que alguien se enfrenta a un conjunto de condiciones adversas, su capacidad analítica le permitirá examinar los *pros* y los *contras* y, en este sentido, aplicará criterios claramente jerarquizados para poder superar la situación en cuestión.

El trabajo filosófico que se encarga de dichos procedimientos analíticos, se conoce como *análisis filosófico*. En, cierto sentido, el análisis filosófico puede entenderse como una metodología a partir de la cual se ofrecen las claves para el discernimiento de problemas filosóficos asociados con desarrollos específicos de temas. Nuestro interés no es seguir de cerca los temas específicos de la discusión filosófica sino mostrar la utilidad del análisis en general. Veamos pues algunas características del análisis a partir de los aportes de la reflexión filosófica.

El método analítico se fundamenta en el **reconocimiento de un conjunto de proposiciones o afirmaciones generales** que constituyen el fondo del problema. Por ejemplo, si estamos interesados en mostrar que el modelo Estadonacional no es el adecuado para explicar fenómenos como la creación de nuevos centros de poder que ya no obedecen a las jurisdicciones locales, será muy útil identificar *¿cuáles son los supuestos que guían la acción estatal y qué tipo de control se ejerce sobre, por ejemplo, cierto tipo de mercados o sobre ciertos actores?* En este sentido el análisis se encarga de determinar la incidencia del actor estatal, a través de sus premisas y sus acciones en el ámbito en cuestión, esto es, la economía. De esta forma, la primera moraleja sobre el análisis es que *todo análisis se desarrolla a partir de la identificación de un conjunto de supuestos y de sus consabidas implicaciones*.

En segundo lugar, el método analítico se encarga de determinar el *peso* específico de cada posible explicación acerca del problema o situación en cuestión. Dicho *peso* viene determinado por una sencilla escala valorativa según la cual ha de responderse *¿qué hace plausible una explicación? Y, ¿qué la hace onerosa?* Por ejemplo el científico Francis Crick (descubridor del ADN), sostuvo una discusión sobre la disputa entre ciencia y religión. Ésta giraba en torno a cómo podrían verse afectadas las creencias religiosas por los progresos de la ciencia y viceversa. La pregunta no tenía fundamento alguno, entre otras cosas, porque en el campo de la ciencia *Dios era una hipótesis extrema*.<sup>3</sup> De esta manera, al análisis se le confía la tarea de mantener las cosas en sus justas proporciones,

---

<sup>3</sup> Crick, Francis. *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*. Debate. Madrid, 1995.

recurriendo al principio según el cual hay que descartar la *hipótesis extrema*, porque resulta costosa para cualquier explicación. Muchos filósofos obran así cuando, por ejemplo, se ven enfrentados a la posibilidad de explicar algo tan sencillo como el movimiento voluntario de un brazo realizado por una persona que puede ser explicado de dos maneras distintas: a) Existe un sistema físico-químico de reacciones neurobiológicas que, siguiendo una *orden del cerebro*, conducen al movimiento del brazo, o b) El movimiento voluntario del brazo se debe al *deseo* de esa persona por realizar ese movimiento. En donde se considera que la explicación *b* es circular y equívoca porque, entre otras cosas, del *deseo* se puede hablar de cualquier forma, mientras que de la bioquímica no.

Por último, la formación analítica se hace manifiesta cuando las personas recurren a la creación de juicios en donde se formulan posibles situaciones y se reconoce exhaustivamente los distintos *planos* o *dimensiones* en los que está ensamblada la realidad. La complejidad no disminuye ni se atenúa por el esfuerzo analítico sino que, precisamente, se *comprende* y se *explica* por qué algo ha devenido *complejo*. A través del análisis se logra determinar con bastante agudeza qué tipo de reglas, principios o leyes, rigen la constitución problemática y compleja del mundo.

### 3. Argumentar

---

Aunque en el módulo 2 de *Fundamentos Filosóficos* hay una sección dedicada a la forma lógica de la argumentación, vale la pena referirse a este tipo de operación porque, en general, en las interacciones lingüísticas se sostienen puntos de vista y se defienden opiniones que, si quieren tener la fuerza de la validez y del convencimiento, deben mostrar indicios de cierta claridad y confiabilidad. Argumentar, según esto, consiste en proporcionar las pistas del razonamiento llevado a cabo de manera que cualquier persona pueda reconstruirlo eficazmente. La *eficacia* de dicha reconstrucción radica en que lo que está en juego en ese tipo de comunicación, basada en argumentos es la creación de un escenario de discusión en donde se fijan los elementos comunes y los disímiles para uno y otro interlocutor. Si bien, al comienzo la argumentación puede parecer un acto narcisista del tipo *esto es lo que pienso y digo*, al final termina siendo un acto cooperativo en el que las personas entrelazan visiones de mundo con miras a alcanzar la comprensión de lo que se está tratando.

Para la filosofía, el procedimiento argumentativo se identifica con la observancia de un conjunto de reglas o principios cuya finalidad es la consolidación de un punto de vista sobre otro. El principal riesgo de todo procedimiento argumentativo reside en la posibilidad de encontrar argumentos

rivales con la misma o, incluso, mayor fuerza. No hay una medida específica que garantice que un tipo de argumentación se imponga sobre otro, pero hay numerosas estrategias que parecen privilegiar ciertos estilos argumentativos. Por ejemplo, al argumentar usualmente se apela a *recursos* que pueden mantener o desviar la atención de lo que se quiere decir. En estos casos un buen procedimiento argumentativo se hace visible cuando cada interlocutor es capaz de seguir y poner en evidencia lo que el otro quiere decir, sin apelar a elementos o aspectos que no vengan al caso. La principal dificultad, en cualquier proceso argumentativo, radica en que las distintas expectativas que pueden tener los interlocutores están atrapadas dentro de una red de creencias que *usualmente* se consideran como especiales y privilegiadas respecto de las de los demás. En este sentido, somos proclives a desestimar los argumentos de los otros cuando vemos que las afirmaciones en juego son completamente distintas a las que sostenemos personalmente.

Otro estilo argumentativo que parece privilegiarse es aquel en el que se postula un criterio que, a primera vista, se convierte en la principal medida de la verdad o de la realidad disputada. El criterio que tiene el mayor prestigio es la *apelación a los hechos*. En general, es muy difícil discutir contra aquello que muestra la evidencia total. Sin embargo, el problema central tiene que ver con que *los hechos* son relativos a puntos de vista e interpretaciones que pueden diferir. Por ejemplo, en el caso de un accidente de tránsito, todos pueden coincidir con que éste ocurrió, pero es muy complejo determinar la causa exacta de lo que ocurrió, porque, entre otras cosas, puede haber distintas versiones. Cuando hay una confrontación respecto a qué versión se impondrá al final de un conflicto o debate, lo que suele ocurrir es que la personas acudimos a referentes o puntos de análisis que no son puestos en cuestión, es decir, sobre los que no se duda. Tal vez la principal dificultad que pueden presentar los módulos encargados de este tipo de aprendizaje, tiene que ver con que todas aquellas personas que se resisten a un argumento específico, ponen en duda la inteligencia de los demás, incluso cuando al desestimar un argumento, lo que se desestima profundamente es la condición humana de *escuchar al otro*.

La argumentación es el arte de convencer al otro de su justo valor humano, a través de lo que dice y piensa, así se esté en desacuerdo. El último estilo argumentativo que tiende a privilegiarse es aquél en donde constantemente se hacer referencia a un conjunto de *precedentes en el pensamiento*, es decir, cuando se muestra que un determinado argumento fue empleado por un autor prestigioso y se parte de la base de que dicho prestigio *autoriza* su empleo sin restricción alguna. Lo problemático de este último recurso argumentativo radica en que usualmente se pierde de vista el contexto en donde inicialmente fue usado un determinado argumento. Bajo esta perspectiva apelar a los argumentos de otras personas exige de nosotros una adecuada contextualización y el desarrollo de alguna estrategia en donde se haga patente que el procedimiento argumentativo no funda su fuerza en el autor citado que previamente empleó el argumento, sino en la configuración lógica y/o pertinencia del argumento como un ejemplo satisfactorio de lo que ocurre en nuestra actual situación argumentativa. De esta

manera esos *precedentes del pensamiento*, se debilitan hasta el punto de convertirse en puntos de referencia que, en modo alguno, sustituyen la exigencia argumentativa de quien emite un juicio determinado.

## 4. Dar Razones

---

Un aspecto bastante cercano a cualquier proceso argumentativo es el reconocimiento de una serie de factores que inciden en dicho proceso de manera decisiva y que tradicionalmente se conoce, en el ámbito filosófico, como *dar razones*. La principal ventaja de este último procedimiento —eminentemente argumentativo—, radica en mostrar que argumentar es algo más que seguir un exclusivo procedimiento lógico o la observancia de unas determinadas reglas de índole retórica o pragmática. Digamos que, en general, puede ser equívoco, es decir conducir a imágenes falsas, la idea de que los procesos argumentativos llevados a cabo por las personas son una especie de gimnasia o una distracción a la que se dedican ciertas personas, especialmente los filósofos. En filosofía, para superar este *impasse*, tradicionalmente se hace manifiesto el principio según el cual ciertas formas de proceder y determinados tipos de actuación, sólo tienen sentido si nosotros apelamos a *razones*, es decir, si nosotros damos inequívocamente *razones para actuar*. En este sentido, los procedimientos argumentativos no sólo sirven para *mostrar el mejor argumento* en una situación hipotética o analítica, sino que se muestra cómo los seres humanos en general, permanentemente recurren a su propio tejido de creencias, experiencias y valoraciones para justificar lo que hacen, es decir, que siempre están en condiciones de responder a la pregunta *por qué hacen lo que hacen*. En filosofía existe la convicción de que las personas, la mayoría de las veces, *sabemos lo que hacemos* y este es el principio de una permanente apelación a la racionalidad.

Dar razones significa, ante todo, el reconocimiento de que los seres humanos no sólo contamos con procedimientos exclusivamente lógicos para resolver una gran variedad de problemas sino que, también, y tal vez mayoritariamente recurrimos a procedimientos informales para dar cuenta de nuestras actuaciones.

Aunque, en las últimas décadas se ha avanzado en importantes procedimientos lógicos para formalizar el *recurso a las razones*, podemos seguir una línea de reflexión sobre por qué no es necesario que haya una exclusiva forma lógica para dicho proceso argumentativo. El principal argumento es que la apelación a *razones* tiene mucha fuerza en una *dimensión práctica* de la vida humana, esto es que, en general *tenemos razones para actuar*. Como se verá en

el otro módulo, existen interesantes teorías acerca de la acción humana tanto individual como colectiva y, en ellas el recurso a la racionalidad es un tema recurrente. Por el momento podemos señalar que los seres humanos apelamos a razones, entre otras cosas, porque **conocemos infaliblemente los motivos que tenemos para actuar**, aunque no siempre seamos capaces de prever las consecuencias de nuestra actuación. Nuestros motivos comúnmente están asociados, como ya se dijo a creencias, experiencias y valoraciones de mundo producto de nuestra forma de vida; lo interesante del *recurso a las razones* es que las personas no quedan atrapadas dentro de procedimientos exclusivamente causales. Con esto último se quiere hacer manifiesto que las razones para actuar no quedan atrapadas dentro de una red explicativa, porque dichas razones siempre dependen del agente que realiza la acción y, pese a que uno puede dar cuenta de los motivos que tiene para realizar acciones, no siempre termina siendo la mejor explicación la explicación causal o la apelación a los *hechos*. Evidentemente la explicación causal de *cómo* fue asesinada una persona terminará por revelar la causa de su deceso, pero no revela *los motivos* por los que esta persona perdió la vida. Así, *dar razones* es, fundamentalmente, proporcionar un conjunto de motivos dentro de un espacio comunicacional relevante, en donde juega un papel especial el hecho de que quien realiza la acción se convierte en una autoridad valiosa acerca de lo que pasaba por su mente cuando realizó determinada acción. Esta es, por ejemplo, una valiosa contribución de la filosofía al análisis de ese tipo de actuaciones y a la comprensión de la *Teoría de la Acción*, aunque esto, en modo alguno, signifique que los seres humanos no hayamos tenido tal vez desde siempre *razones para actuar*.

Una última dificultad es la que tiene que ver con la *validez* de estas razones. Este último asunto posee, por lo menos una doble perspectiva. Por una parte, una razón es válida no porque la conclusión resulte verdadera en un cálculo lógico, sino porque tiene la garantía de ser aceptada *irrecusablemente*, por toda una comunidad de vida. Esta aceptación depende de la evaluación de la situación en la que se produce dicha acción y en demostrar que el espectro de posibilidades o bien era bastante limitado y el curso de la acción específica hacía parte de las opciones, o bien, no había otra opción. La segunda perspectiva, acerca de la validez de las razones tiene que ver con el hecho de que los seres humanos podemos guiar nuestros cursos de acción, a partir de una dimensión ético-normativa en la que dicha actuación no provoca daño alguno o provoca el menor. Como se hace evidente, entonces, dar razones implica estar en condiciones de ajustarse a una serie de criterios de *aceptabilidad, plausibilidad y proporcionalidad*. A esta triple articulación se le puede llamar **justificación** y se emparenta con las nociones de justicia que las comunidades de vida tienen.

## Para Reflexionar

Grupalmente

El *preguntar*, potencia la habilidad de indagar problemas que se toman de la realidad y genera nuevas miradas sobre los fenómenos que se observan de un contexto, imagen, o texto. A continuación encontrarán una fotografía<sup>4</sup> con su referencia correspondiente. Teniendo en cuenta la imagen, realicen las siguientes actividades:

- ☞ Realicen un análisis de la imagen y del texto que la acompaña y describan en forma narrativa, la percepción del grupo frente al contenido de la imagen y lo sucedido con el Fotógrafo.
  
- ☞ Identifiquen qué fenómeno problemático muestra la imagen y construyan preguntas sobre el problema identificado.



Esta fotografía, fue la ganadora del premio "Pulitzer" en 1994 durante la hambruna en Sudán. La fotografía muestra a un niño herido y muriendo de hambre gateando al campamento de alimentos de Naciones Unidas, localizado a un kilómetro de distancia. El buitre espera que el niño muera para poder comérselo. Esta fotografía asombró al mundo entero. Nadie sabe qué ocurrió con el niño, incluyendo al fotógrafo Kevin Carter quien dejó el lugar tan pronto como se tomó la fotografía. Tres meses después se suicidó.

### **Individualmente:**

- Teniendo en cuenta las actividades del trabajo grupal, construya un texto no superior a una página, donde dé respuesta a las preguntas

---

<sup>4</sup> La fotografía y respectiva referencia fueron tomadas de la Pagina de Internet:  
[www.soberania.org/Articulos/articulo\\_1802.htm](http://www.soberania.org/Articulos/articulo_1802.htm)

planteadas, indique las razones por las que suceden este tipo de problemas y plantee cuales serían las posibles soluciones.

- Indique por qué son pertinentes las soluciones que plantea y no otro tipo de soluciones.

# UNIDAD II

## EL PAPEL DEL SENTIDO COMÚN EN LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO Y LA FORMACIÓN DE ENCICLOPEDIAS

*El desarrollo de nuestro pensamiento no está determinado exclusivamente por nuestra herencia biológica. Si así fuera, aún queda para este lado de la sociedad y la cultura, los contenidos de nuestro pensamiento. La vida en comunidad y la formación de referentes comunes para situarnos en el mismo plano de la realidad, nunca serán obra de un individuo sino de un conjunto de relaciones en las que, la mayoría de las veces, los individuos dejan de ser protagonistas.*

## **Plan de la Unidad**

- 1. El Papel del sentido Común en la comprensión del Mundo**
- 2. La Formación de Enciclopedias**

## **Objetivos de la Unidad**

---

- Proporcionar una perspectiva filosófica sobre el sentido común, sus ventajas y sus limitaciones.
- Incorporar la noción semiótica de Enciclopedia, como recurso a partir del cual es posible la comprensión del mundo para los seres humanos.

## **Introducción**

---

**D**urante mucho tiempo, a la filosofía le ha tocado enfrentarse al permanente reclamo de que esta disciplina *poco o nada* tiene que ver con la realidad. Considerada como una forma de abstracción por ciertos círculos académicos ajenos al desarrollo de la misma, en el imaginario cotidiano se ha creado la idea de que la filosofía es un asunto netamente especulativo, sin ningún tipo de asidero en los problemas concretos y acuciantes de la vida misma. Lo interesante de este tipo de reclamos y prevenciones es que, pocas veces, quienes así se expresan se enteran de qué es a lo que se dedica la filosofía en general.

La filosofía, en efecto, se ocupa de muchas cosas pero, en cierto sentido, se ocupa de ellas *de la misma forma*: estableciendo vínculos, interrogando ciertas conexiones y, la mayoría de las veces, poniendo en evidencia lo que se da por descontado o, que se asume acríticamente en distintos campos de reflexión. Tal vez una de las tareas de la filosofía, por no decir la principal, es la *crítica*. Esa dimensión del pensamiento a partir de la cual las personas reconocen que no todo lo que ocurre se acepta sin examen.

Históricamente por culpa de algunos filósofos que vieron en el modelo de la ciencia el punto de partida del desarrollo del pensamiento filosófico, se pensó que el *sentido común* (SC) era una manera espuria y poco eficaz del uso del pensamiento en donde las personas se perdían en el enmarañado mundo de las sensaciones y las percepciones inmediatas, las cuales usualmente, terminan siendo engañosas. El recurso a la razón, como elemento característico de nuestra inteligencia, mostraba que a la hora de *comprender e interpretar* lo que ocurría en el mundo, tal vez era adecuado suspender el juicio común y dedicarse a la exploración de la complejidad que traía consigo la tensión entre *certeza, evidencia y reflexión*.

Pero, en el último siglo, la transformación de esa actitud frente a la disposición del orden del mundo y de la sociedad, puso en evidencia que los seres humanos *somos característicamente seres de la cotidianidad*, hasta el punto de que nuestra experiencia y nuestros cambios de perspectiva inciden fuertemente en la manera como vemos a los demás y al mundo en general.

Este capítulo está dedicado al recorrido de cómo los seres humanos habitamos el mundo bajo una perspectiva básica de nuestro conocimiento inmediato que en ningún caso puede confundirse con una forma espontánea de vida. Se mostrará la complejidad de la vida cognitiva de las personas incluso en situaciones donde, aparentemente, no hay presuntas exigencias de análisis y cargadas reflexiones filosóficas, como antiguamente se creía que ocurría.

## Preguntas Previas

- VI. ¿Qué es el sentido Común?
- VII. ¿Qué entiende por comprender el mundo?
- VIII. ¿Considera que las creencias, costumbres y tradiciones del territorio, o región donde vive, influyen en la forma como ve el mundo?
- IX. ¿Existe una sola forma de realidad?
- X. ¿Qué es una Enciclopedia?

## 1. El Papel del Sentido Común en la Comprensión del Mundo

---

Una forma de acercarnos a los procesos de apropiación del conocimiento de los seres humanos en general, sin acudir a complejas teorías del conocimiento o a epistemologías, consiste en seguir de cerca la determinación del trasfondo cognitivo con que operan las personas y que, en cierto sentido, configura su manera de actuar en el mundo. Las primeras impresiones vitales llamadas los *sense data* o *datos de los sentidos*, por ejemplo, fueron durante un buen período de la filosofía asumidos como nuestra principal fuente de conocimiento del mundo, puesto que ellos constituían el puente entre el mundo y la mente. Algunas corrientes de índole *empirista*, es decir, corrientes de pensamiento que consideran que la experiencia es la fuente principal del conocimiento humano, desarrollaron argumentos alrededor de la noción de **causalidad** que permitían explicar la interacción entre la mente y el mundo. Uno de los aspectos más relevantes de este tipo de investigaciones tiene que ver con que los filósofos encontraron la posibilidad de explicar el conocimiento a partir de eventos y acontecimientos directamente relacionados con la vida cotidiana y con la disposición natural del mundo con el que las personas entran en relación. Así, de ese modo, el SC empezó a abrirse paso gracias a que la filosofía empezó a considerar con mucha fuerza que en las formas habituales de estar en el mundo, las personas mantenían relaciones complejas que describía el funcionamiento de categorías que antes parecía exclusivamente impregnadas de metafísica, a saber, categorías como *causalidad, necesidad, posibilidad, identidad, etc.*

Otro aspecto llamativo de este *ascenso* del SC es que, durante un período, que podríamos llamar *racionalista*, se intentó mantener un estrecho vínculo entre

las exclusivas y complejas actividades de la razón, y la comprensión del mundo y del origen del conocimiento. Con el ascenso del SC a la dignidad de 'asunto' filosófico relevante, empezó a considerarse con fuerza que el SC estaba en condiciones de *explicar* y *comprender* lo que ocurría, al punto de llegar a concluir que la razón era una facultad que no podía independizarse de la actividad realizada por las personas cuando vivían y desarrollaban actividades cotidianas.

La importancia de esta constatación radica en que, de un momento a otro, los delicados temas de la filosofía acerca de la constitución de las ideas, el origen del conocimiento y la comprensión de la vida en sociedad, situó en un plano venerable el papel del SC. En este reconocimiento del SC, como se verá en el Módulo II, el estudio del lenguaje y su vínculo con la lógica proporcionó otra puerta de acceso al estudio de la interacción entre la mente y el mundo.

Cuando se revisa el desarrollo de la filosofía analítica y de la filosofía del lenguaje, encontramos que dicho desarrollo se tomó en serio el desempeño que, en el mundo cotidiano, tienen las habilidades y capacidades humanas por mantener una plena conciencia de lo que ocurre, la manera como las personas están en condiciones de trazar planes de acción y el reconocimiento de explicaciones capaces de vincular determinados fenómenos (acontecimientos y eventos) con razones, como se manifestó en el capítulo anterior. El SC aporta un ingrediente cognitivo relevante al poner de manifiesto que las teorías de la acción y de la elección, dependen fuertemente del vínculo entre *experiencia*, *creencia* y *valor*, elementos éstos que provienen de nuestro trato cotidiano con el mundo y con las personas que nos rodean. Bajo esta perspectiva, SC se convierte en el punto de partida que permite desarrollos del conocimiento y de la ciencia que luego serán considerados en Occidente como elaboraciones sofisticadas en las que, presuntamente, ya no interviene la dimensión cotidiana de la disposición cognitiva de los seres humanos, es decir, su SC. Cuando el SC logra consolidarse desde un punto de vista cognitivo, aparecen indagaciones, provenientes de la semiótica, en donde se recurre permanentemente a esa dimensión muchas veces ignorada, de la vida humana que se compromete con la habituación y con la posibilidad de habitar el mundo.

## 2. La Formación de Enciclopedias

---

La noción de Enciclopedia (U. Eco)<sup>5</sup> nos servirá de hilo conductor para construir un modelo explicativo de los accesos a los objetos de conocimiento cuando tenemos como punto de partida el SC. Por *Enciclopedia* se puede entender el conjunto de saberes (prácticos y teóricos), hábitos, valores, prácticas

---

<sup>5</sup> Eco, Humberto. Los límites de la interpretación. Editorial Lumen. 1992.

sociales e interpretaciones que posee una comunidad lingüística en un momento determinado. Señalemos, por lo demás, que en dicha comunidad el predominio del sentido común (SC) es el elemento epistémico central para la acción y vida de los individuos, mientras que el saber teórico funciona como un trasfondo interpretativo más elaborado y, por la misma razón, menos disponible que el otro. En efecto, si bien la mayor parte de la información manejada a través del SC permanece inconsciente, ésta tiene la virtud de estar inmediatamente disponible ante los diversos requerimientos de las situaciones concretas en la que se encuentran los individuos en cada ocasión. En el caso del saber teórico tal disponibilidad está fuertemente mediatizada por la intervención más intensa de lo que llamaba Vigotsky los *Procesos Psicológicos Superiores*. Esto, en modo alguno, significa que tales procesos no estén presentes en la actividad cotidiana de los individuos, sino que la información comportada en el saber teórico requiere de operaciones de contrastación y abstracción que, la mayoría de las veces, no ofrecen una solución efectiva e inmediata frente a problemas de índole práctica. Sabemos, por lo demás, que el tipo de conciencia requerida para participar en actividades de carácter teórico es gradualmente distinta a la requerida en la vida cotidiana; distancia que tradicionalmente es abarcada desde un *saber qué* a un *saber cómo*.

## **Más allá del Sentido Común**

Examinemos, entonces, las características del SC y su papel funcional dentro de las Enciclopedias. Como ya se ha mencionado, el SC permite establecer relaciones inmediatas con los objetos en donde participan activamente nuestros sentidos y los juicios de valor, es decir, las creencias culturalmente compartidas. En este sentido, el tipo de conocimiento logrado a través de dichas relaciones es, particularmente, no exhaustivo de acuerdo con los parámetros científicos. Esto significa que dicho conocimiento no requiere de procedimientos altamente organizados al contrario de lo que suele ocurrir cuando los individuos elaboran planes de acción; de hecho, en tales casos la forma de proceder no está determinada por la univocidad y, por esta razón, el actuar humano es particularmente rico en posibilidades. Sin embargo, entre *saber* y *hacer* siguen habiendo distancias que, en términos antropológicos, son fundamentales para comprender el modo de ser del ser humano. Aún a pesar de la forma aparentemente negativa en que tradicionalmente se presenta al SC es claro que éste juega un papel fundamental en el desarrollo de la vida de los seres humanos; tal vez uno de los rasgos más importantes de éste radica en que posibilita un *hacer* flexible, y la *comprensión* que se logra hace especialmente plausibles y pertinentes las soluciones que aporta frente a problemas concretos, lo cual revela el papel activo que el SC juega en la *comprensión* e *interpretación* del entorno.

En relación con la Enciclopedia es interesante destacar que el SC se encarga de mantener cohesionado el conjunto de valores, intenciones y creencias que la constituyen, de tal suerte que la existencia de dicho conjunto provee a los individuos de una versión de la realidad y de una idea de verdad que

tradicionalmente se concibe como *correspondencia* entre hechos y creencias. El SC nos permite comprender el trasfondo social de nuestras creencias y, prácticamente, se podría afirmar que tanto el dogmatismo como el escepticismo marcan la frontera epistemológica de cualquier Enciclopedia, puesto que el SC aporta de manera ejemplar un criterio de flexibilidad en la creencia, criterio que permite, a *lo verdadero*, dejar de serlo.

No obstante, esta caracterización del SC puede ser fuertemente cuestionada sobre todo en lo que tiene que ver con la idea según la cual el SC no es exhaustivo de acuerdo con los parámetros científicos. Se puede afirmar que tales parámetros no son los únicos ni los más interesantes con relación al desarrollo del conocimiento, y que lo que se está generando es una actitud *logocéntrica* que dista mucho de ilustrar lo que ocurre en el mundo de la ciencia. Sin embargo, desde una perspectiva netamente cognitiva, no puede ignorarse que la confianza despertada por el conocimiento científico sigue siendo un punto de partida para determinar la *posición de sujeto* frente al saber en general. De hecho, tal y como insistió el filósofo de la ciencia Karl Popper, gran parte de la animadversión que generan las teorías y el conocimiento científico en general proviene de la incompreensión por parte de muchos científicos sobre el sentido de la ciencia y, por supuesto, del mito ilustrado según el cual la única manera de concebir a la ciencia es como un *instrumento de poder y dominación* de unos individuos sobre otros. En ambos casos tanto científicos como profanos están comprometidos con los imaginarios constituidos a partir de los textos de divulgación científica caracterizados por el manejo no exhaustivo de términos científicos, es decir, por recurrir a ellos de manera descontextualizada.

## **El Conocimiento: una Enciclopedia Maximal**

En la medida en que las Enciclopedias difieren entre sí por razones netamente culturales, podemos postular que la comunicación intercultural (y la comunicación en general), está fundada sobre la idea de construir lenguajes o metalenguajes en donde los significados estén altamente delimitados. De hecho, la imposibilidad de comprender ciertos comportamientos culturales (p. Ej. Rituales o convenciones y reglas endógenas) depende del uso de enciclopedias distintas. La comprensión de la diversidad cultural presupone el recurso a un tipo de Enciclopedia que sea compartida por las otras culturas, en este sentido debe entenderse el papel de los metalenguajes.

La discusión acerca de la existencia de una tal Enciclopedia es bastante álgida pero, evidentemente, ésta puede ser rastreada inicialmente en los lugares comunes a los que remiten las distintas enciclopedias, es decir, a la realidad. En este sentido es posible postular una especie de Enciclopedia Maximal cuyo rasgo principal consiste en que contiene la mayor información que semánticamente pueden compartir las enciclopedias existentes en un tiempo determinado. Podría decirse que dicha enciclopedia está constituida por conocimientos bastante

generales y, por supuesto, por los conocimientos científicos. Entre esos conocimientos encontramos, para nuestra época, que Londres es la capital de Inglaterra, que Kant fue un filósofo y que, *hasta el momento* no se ha logrado la cura contra el cáncer. Como se ve, dicha Enciclopedia está constituida con lo que *sabemos* y con lo que *no sabemos*, por supuesto la naturaleza dinámica de la misma está garantizada tanto por los replanteamientos y reelaboraciones interpretativas acerca de lo ya acontecido como por la formulación de nuevas teorías y los hallazgos científicos. Como cualquier Enciclopedia, la Enciclopedia Maximal está construida según un Modelo de Explicación. Dicho modelo estipula los diversos procedimientos y las condiciones históricas y epistemológicas que dieron lugar a la 'construcción anónima' de la Enciclopedia. En términos generales cualquier Modelo de Explicación está determinado por la interacción entre *creencias*, *experiencias* y *normas*. Este 'triple' componente, la manera en que cada uno de ellos incide sobre los demás, permite comprender la reelaboración y apropiación del conocimiento en general; veámoslo a través de un diseño simple:

Sea y	<b>C<sub>1</sub></b> : Una Enciclopedia Maximal en un tiempo <b>t<sub>1</sub></b> <b>M<sub>1</sub></b> : Su Modelo de Explicación
Tenemos:	<b>C<sub>1</sub>: M<sub>1</sub></b>

**M<sub>1</sub>** es eficaz (satisface a **C<sub>1</sub>**) si y sólo si cualquier individuo (**i**) en una situación determinada (**s**) puede recurrir a **C<sub>1</sub>** para solucionar y/o comprender dicha situación. Consecuente con esto cualquier individuo puede elaborar un *plan de acción* determinado por la correspondencia enciclopédica **C<sub>1</sub>: M<sub>1</sub>**. Como se podrá observar fácilmente, **C<sub>1</sub>** se convierte así en un *índice de normalidad* y, por lo tanto, en un criterio normativo. Por otra parte, dado que **C<sub>1</sub>** es *finita* y está históricamente situada:

Existe	<b>C<sub>2</sub></b> : Un conjunto de hechos y situaciones que ignoramos en <b>t<sub>1</sub></b> , es decir, en el que <b>M<sub>1</sub></b> no es eficaz y, por tanto, no se puede recurrir a <b>C<sub>1</sub></b>
Por tanto, puede postularse	<b>M<sub>2</sub></b> : Su Modelo de Explicación.
Tenemos:	<b>C<sub>2</sub>: M<sub>2</sub></b>

### Observaciones:

**C<sub>2</sub>**: puede tomarse como una Enciclopedia que, retóricamente hablando, consiste en un conjunto de cosas de las que sabemos que no sabemos, es decir, que ignoramos.

**C<sub>2</sub>**: es lo que motiva cualquier tipo de investigación científica. **M<sub>2</sub>** representa los distintos movimientos que llevan a la revaluación de los nexos entre las creencias, experiencias y normas que constituyen a **C<sub>1</sub>**

Una vez encontrado **M<sub>2</sub>**, **C<sub>2</sub>** es incorporado a **C<sub>1</sub>** y, de esta forma, **C<sub>1</sub>** ha cambiado, aunque no deja de ser la Enciclopedia Maximal pero en un tiempo **t<sub>2</sub>**.

**C<sub>2</sub>**: es un Problema Teórico.

## Para Reflexionar

Analice desde lo visto en este capítulo:

- ¿Cómo influye la cultura en la mirada que los individuos construyen de la realidad?
- ¿Las enciclopedias en su construcción, ¿cómo se ven influenciadas por las costumbres y nociones de mundo de un pueblo?
- ¿Qué papel tiene el sentido común en la formación de enciclopedias?
- Defina, ¿qué es un juicio de valor y qué relación tiene con el sentido Común?
- Describa cómo las enciclopedias generan y mantienen el conocimiento de un pueblo o una cultura.

# UNIDAD III

## LA MENTE HUMANA Y LA REPRESENTACIÓN MENTAL

*Si el universo es un fenómeno físico, en el sentido en que su origen puede ser explicado en términos de la Física, es interesante detenerse a reflexionar cómo algo físico, como el universo, pudo engendrar algo como la mente humana. ¿Cuál es la relación de la mente con el universo? ¿Es posible alcanzar una explicación no metafísica de dicha relación?*

## **Plan de la Unidad**

- 1. La Mente Humana**
- 2. La Representación Mental**

## **Objetivos de la Unidad**

---

- Identificar el conjunto de rasgos que caracterizan la mente humana.
- Determinar la función cognitiva de las representaciones mentales.

## Introducción

---

La discusión filosófica contemporánea acerca de la mente, continúa el desarrollo de los grandes filósofos desde Platón. No cabe duda que, para los seres humanos, mucho más importante que la invención del fuego o del lenguaje, la invención del alma fue el gesto que permitió el despliegue de la vida humana hacia nuevas dimensiones más allá de la realidad. La *cuestión de la mente* es, básicamente, la cuestión de cómo unas criaturas se desvanecieron del mundo animal y pasaron al exilio de la conciencia de su propia existencia.

Es extraño que ese paso se haya dado en el ámbito mismo de lo inmaterial, primero fue la muerte como algo inaceptable, luego como destino y luego la tensión entre *mortalidad* e *inmortalidad*. Pero la filosofía moderna alcanzó su máximo esplendor cuando empezaron a romperse todas las continuidades entre el cuerpo y la mente. Ahora, en los trabajos contemporáneos, parece que se trata de lo contrario, de un proceso de unificación; a veces desde una perspectiva materialista, a veces desde una perspectiva funcionalista, en fin, asistimos a los grandes movimientos en los que la *cuestión de la mente*, se ha convertido en la cuestión del conocimiento y de la realidad.

En este capítulo toma su hilo conductor la pregunta por la forma en que la mente puede identificarse, a través de los pensamientos, las vivencias y las manifestaciones de la vida con inteligencia. Nos ocuparemos de las representaciones mentales, un fenómeno muy interesante debido a que, a través de ellas, somos capaces de reproducir el mundo y de llevarlo con nosotros mismos.

Los trabajos contemporáneos muestran cómo las distintas indagaciones sobre la mente humana pasan por el conocimiento del cerebro; siempre será problemático establecer distinciones cuando la mente depende del funcionamiento del cerebro y, por eso mismo, tal vez lo que deba reconocerse es que en cada caso se habla desde un punto de vista diferente. Ahora es difícil sostener que la mente y el cuerpo son irreconciliables o que una y otro, se desenvuelven en ámbitos completamente distintos. Los trabajos de la neurociencia proporcionan información que no puede dejarse de lado en la caracterización de la mente. Pero aunque siga siendo objeto de interesantes reflexiones la cuestión de saber *qué es la mente*, mucho más interesante se revela ahora responder a la pregunta: ¿cómo es posible entrar en contacto con las *otras mentes*?

## Preguntas Previas

- XI. ¿Qué es mente?
- XII. ¿Qué es la conciencia?
- XIII. ¿Defina qué es para usted la imaginación?
- XIV. ¿Qué es una construcción mental?

## 1. La Mente Humana

---

¿Qué es la mente? ¿Cómo se da el pensamiento? Inicialmente, de estas preguntas se han hecho cargo varias disciplinas teóricas: el psicoanálisis, la neurociencia y la filosofía. La superación de la idea de un alma inmaterial que gobierna un cuerpo material, por parte del desarrollo teórico, ha llevado a la consideración de un origen netamente material de los fenómenos mentales; sin embargo, ésta antigua *imagen* de la oposición entre lo material y lo inmaterial parece resistirse tomando nuevas formas. La pregunta base acerca de cómo puede algo material causar fenómenos inmateriales, ya sea en términos de la relación *mundo/sujeto* o *mente material/pensamiento* continúa imponiéndose como la gran dificultad a superar por los distintos ordenes científicos y filosóficos. Tenemos, desde entonces, análisis estructurales de la mente, estudios netamente físicos y, también, estudios referentes al pensamiento, aunque su especialización, haga difícil encontrar una línea concreta tendiente a la resolución de la mencionada dicotomía.

Una perspectiva para lograr una exposición adecuada, que permita mirar las diversas posiciones, es precisamente la relación entre conciencia e intencionalidad, dado que es en dicha relación donde se puede observar cómo ha sido concebida, por una parte, la conciencia y, por otra, su relación con lo 'mundo externo'. Esta sección está dedicada a ubicar, en un primer momento, los planteamientos psicoanalíticos y neurológicos sobre qué la conciencia, para dar paso a las reflexiones propiamente filosóficas sobre la intencionalidad.

La conciencia, se puede decir, es un hecho del pensamiento, aunque no podemos dar definición concreta. En el estudio de la conciencia ha debido trabajarse de acuerdo a sus manifestaciones; lo paradójico de esto, es tener que encontrar entonces, a qué llamamos manifestaciones de la conciencia, para lo

cual, existen diversas tentativas y, al parecer, un principio: la conciencia debe diferenciarse de la actividad general del cerebro, dejando a ésta lo que no hace parte de órdenes puramente somáticas o mejor, del mantenimiento somático en general. Esto se debe a que, de hecho, no somos 'conscientes' de la mayoría de las actividades cerebrales. Hay dos versiones que permiten establecer que la conciencia está ligada a la relación con el mundo externo, primero en términos constitutivos cultural o normativamente y, segundo, en términos epistemológicos.

La primera de estas versiones es la psicoanalítica, la cual se ubica en la separación de dos esferas de la existencia humana: lo corporal y lo psíquico, la característica principal de éste último será básicamente que su objeto es "reemplazado" por lo que es llamado '*objeto fantaseado*'<sup>6</sup>, esto es, su satisfacción no tiene repercusiones musculares externas sino interiorizadas. Freud pensó entonces, que lo psíquico está dividido en el inconsciente, que es en realidad lo que funda como tal este complejo aparato psíquico y lo consciente que para él es de hecho posterior; la estructura psíquica es dividida en el Ello, que se hace cargo del deseo, el Yo cuya función es el trato con el mundo exterior y la inhibición del Ello, y el Superyo que tiene relación con los establecimientos normativos de la sociedad que han sido interiorizados y su función es la fiscalización constante del yo; la conciencia para Freud, esta ubicada como una de las funciones del Yo en contacto con la realidad y, como un aspecto del Superyo, tenemos entonces, que la conciencia es por una parte, fruto de las actividades psíquicas inconscientes, y por otro, originada en la interiorización de preceptos culturales esto es, la conciencia esta predeterminada por los procesos que la han constituido y en general es reconocida simplemente como: «*una actividad momentánea que forma un sistema con lo preconsciente*» (Braunstein. P. 35), dada su subordinación a las diferentes instancias de lo psíquico en tanto acto secundario. El hecho de que la conciencia sea pensada como subordinada a lo social y a lo exterior es del todo relevante a la hora de pensar problemas epistemológicos y permite hacer una interesante comparación con la propuesta de la ciencia neuronal, desde la perspectiva de Francis Crick,<sup>7</sup> donde trata concretamente este problema.

La perspectiva de la neurociencia con respecto a este problema es clara: *Usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su propio sentido de la identidad personal, no son más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y de moléculas asociadas.* (Crick. Pág. 3) Según esto, todos los estados mentales no responden a algo distinto de los acontecimientos netamente físicos, y la manera de acceder a estos acontecimientos es lo que llamamos conciencia. Lo interesante es que, la base para este desarrollo, debe limitarse a aspectos perceptivos y de hecho lo que se puede establecer es que esta tentativa se trata básicamente de una teoría de la percepción.

Los presupuestos presentados en el trabajo de Crick sobre la conciencia y en general por la neurociencia, son difíciles de articular en el problema que nos

---

<sup>6</sup> Braunstein, Néstor. *Psicología: ideología y ciencia*. Editorial Siglo XXI. 1983. Págs. 233-260.

<sup>7</sup> Crick; Debate, 1995.

interesa tratar. Lo fundamental es que pueden establecerse diversos mecanismos sobre aspectos de la conciencia que, de todas maneras, no es estudiada de manera unificada: el hecho de que un estudio experimental se relacionen aspectos sectorizados de comportamiento celular, hace necesario que se trabaje separadamente los diversos estados de la conciencia o diversas formas de conciencia tales como: la visión, el pensamiento, el dolor, etc. Por ejemplo, en el caso de la visión, la idea es que las personas perciben un color específico *si y solo si, las neuronas de su cabeza se comportan de determinada manera*. Del hecho de que un comportamiento neuronal de otra persona sea idéntico al de la primera persona, en una circunstancia determinada, se sigue que perciben lo mismo y de igual manera, aunque de nuevo, las variables son muchas y las evidencias muy pocas, debido no sólo a la gran ambigüedad de la percepción sino a su complejidad.

Pensemos, por ejemplo, en una circunstancia determinada: se somete a varios individuos a una prueba que busca establecer qué sucede en sus cerebros al percibir el color azul, para lo cual se ubica en una mesa varios objetos que posean esta cualidad; los individuos al ver el objeto desarrollan una actividad neuronal específica, sin embargo, debe tenerse en cuenta varios aspectos. Primero, la persona en cuestión tiene ante sí un objeto con diversas cualidades: color, forma, tamaño, etc., que se encuentra ubicado sobre otro objeto con otras características y, que a su vez, se encuentra en otras circunstancias, esto sin contar la cantidad de pensamientos alternos que pueda estar teniendo lugar en el cerebro de esta persona.

Como se ve, es altamente difícil establecer que lo que ocurre en el cerebro de esta persona se refiera al color de los objetos ubicados sobre la mesa, por lo que el investigador deberá solicitar al individuo que, en acto sin precedentes de atención, se fije exclusivamente en el color de los objetos, momento en cual tenemos por lo menos dos niveles: primero la persona esta pensando que debe fijarse sólo en el color de los objetos, segundo, mira los objetos y debe discriminar fijando el color, estos dos momentos pueden ser sencillamente indiferenciables teniendo en cuenta la dimensión sobre la que pretende ubicarse este investigación, y en ambos vemos claramente la elaboración lingüística, que ha ejercido una función directiva; ahora pensemos que el investigador lejos de poder someterse a tanta contingencia va a tratar de establecer los rasgos neuronales comunes a la percepción del color en cuestión para lo cual su única posibilidad es encontrar por medio de su propia percepción y referencia el momento de atención reflejada neuronalmente en la percepción del color, es decir: yo veo azul, mi atención esta fija en el color de los objetos, lo que ocurre en este cerebro responde exactamente a la percepción de este color, por supuesto aquí también tendríamos al menos los mismos dos niveles de atención.

Con lo anterior se ha querido señalar que las respuestas encontradas por la neurociencia, obedecen a correspondencias establecidas conceptualmente por el marco del experimento en cuestión. De manera que la asignación de dicha correspondencia depende esencialmente de este parámetro. Esto quiere decir que, si bien, ha podido pensarse que los estados mentales son básicamente

actividades neuronales cuyo funcionamiento puede determinarse, dicho establecimiento depende del campo de acción conceptual que esta ciencia no parece estar en condiciones de justificar.

En un ámbito puramente físico, parece entonces necesario diferenciar, entre encontrar una repercusión física de los diversos estados mentales, y tratar de descifrar la correspondencia concreta entre un estado mental y la actividad neuronal en términos unívocos e individuales con matiz causal es, por tanto, importante reconocer que, en términos filosóficos, esta tentativa lejos de conducirnos a una evidencia esclarecedora de los estados mentales de la forma: *si se da un estado neuronal  $\varphi$  podemos establecer que a percibe  $p$* , con tendencia a inferir que de un establecimiento similar se puede deducir algo de la forma: *a cree que  $p$* , presenta un hecho que puede tomarse de manera referencial, pero sobre el cual aún es muy difícil basar afirmaciones contundentes de orden epistemológico en términos de contenidos de pensamiento que puedan ser inferidos causalmente de un determinado estado físico.

Tenemos entonces, que la conciencia es una función específica del cerebro entre otras tantas y, para el psicoanálisis, consiste en un espacio de disponibilidad de los contenidos inconscientes cuya posibilidad está enmarcada en el comercio semántico con lo exterior y lo normativo, esto esencialmente querría decir que siendo la conciencia producto de interiorizaciones culturales, el material disponible para la comprensión de las instancias cerebrales se encuentra mediada por estos preceptos y en general la propia actividad conciente, aunque el psicoanálisis no tenga como objeto problemas epistemológicos como tal, parece relevante pensar en este supuesto como correlativo científico experimental de las tesis de la neurociencia, ésta por su parte, evalúa la actividad neuronal buscando en ella el correlato de los contenidos cognitivos, entonces tendríamos que en términos psicoanalíticos la marca cultural y exterior desplazaría la reflexión en términos de lo que ha sido interiorizado y la manera en que lo ha sido, y no, de las propiedades o potencialidades netamente físicas.

## 2. La Representación Mental

---

En esta sección voy a esbozar un cuadro acerca de cómo emerge la noción de representación en la historia de la filosofía. La razón para este esbozo tiene que ver con la intención de fijar algunos aspectos centrales que, a mi modo de ver, continúan incidiendo en la discusión contemporánea y que, a primera vista, aún parecen insuperables. En primer lugar, encontramos en Aristóteles la primera fuente de reflexión sobre la representación en una dirección que no deja de ser llamativa y, hasta cierto punto, sorprendente. Aristóteles introduce esta noción en

su *Poética* a través de dos categorías fundamentales para la reflexión estética del filósofo: se trata de la pareja *mimesis/catarsis*, donde *mimesis* encarna la imitación poética y, propiamente hablando, la representación en el sentido de aquello que es escenificado a través de la tragedia. La *mimesis* ofrece una perspectiva hasta cierto punto paradójica dado que la tragedia imita algo que *no se encuentra* en la realidad, no hace parte de la vida prosaica griega sino que, por el contrario, lo representado en ella —la mayoría de las veces involucrada temáticamente con el *mythos*— es desbordante y sólo puede comprenderse desde la óptica de *lo imaginable*. De esta manera, la tragedia se brinda como un espectáculo que le permite al público abandonarse hacia la purificación de un conjunto de sentimientos y experiencias que, de otra manera, en la vida misma, serían insoportables. A esta última experiencia de purga y alivio se le conoce como *catarsis*.

Al traer a colación el tratamiento aristotélico quiero llamar la atención sobre el hecho de que la representación caracteriza un conjunto de acciones demarcadas dentro de un contexto de ficción que, por lo demás, se articula a una trayectoria narrativa y estética donde se constituye una exterioridad vivenciada por todos, es decir, tematizada. En este sentido, la noción aristotélica de representación se traduce en un desdibujamiento de los límites de la realidad al incorporar a través de la pareja *mimesis/catarsis* una dimensión de *lo concebible* la cual se liga a la riqueza moral de convertirse en una guía para la acción. Como se verá más adelante, esta noción clásica de representación resulta sorprendente dado que va en contravía de las perspectivas actuales, en las que la representación está pensada sobre una base estrictamente cognitiva. Por esta razón resulta interesante establecer el momento de cambio radical en la concepción de la representación, cambio que, por lo demás, coincide con el florecimiento de la ciencia moderna (*mathesis universalis*).

Aunque el giro que experimenta la filosofía respecto al tratamiento de la representación no fue unánime —piénsese en la trayectoria descrita por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*—; quisiera referirme en segundo lugar, en este breve y esquemático recuento, a la figura de Kant. Sin querer abandonar el *paisaje de acontecimientos*, la filosofía contemporánea rinde especial tributo a la obra kantiana ya que gracias a la misma se logró un vínculo interesante entre antropología y epistemología. En una carta a Marcus Herz, Kant sostiene que el principal problema de la filosofía consiste en determinar cómo la mente posee *representaciones* de lo que está fuera de ella.<sup>8</sup>

Al acercarnos a la *Crítica de la razón pura* —escrita once años después de la famosa carta—, nos encontramos con una investigación en la que pretende aportar una solución al problema identificado como prioritario años atrás. Kant ofrece un decisivo 'giro epistemológico' de la representación al incluirla en la caracterización del conocimiento humano bajo una perspectiva sistemática que seguirá suscitando la envidia de cualquier filósofo. La comprensión de Kant del

---

<sup>8</sup> Citado por Putnam, Hilary en *Cómo renovar la filosofía*. Cátedra. Traducción de Carlos Laguna. Madrid, 1994. Pág. 55.

conocimiento surge de dos fuentes del *psiquismo*: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. La primera tiene que ver con la capacidad del ser humano para recibir representaciones procedentes del mundo externo, y la segunda consiste en la capacidad para conocer objetos a través de dichas representaciones. A través de la sensibilidad, sostiene Kant, se nos da el objeto y gracias al entendimiento podemos pensarlo en relación con la representación; de esta forma, Kant entiende que el papel central de la representación consiste en aportar la determinación del psiquismo, es decir, la representación permite el pensamiento del objeto como tal.<sup>9</sup>

El giro epistemológico de la noción de representación radica, para la filosofía moderna encarnada en Kant, en la asignación de una función específica dentro de la explicación del conocimiento humano, a saber, la capacidad que tienen los individuos para traducir e interpretar los fenómenos del mundo externo. Según esta perspectiva, la representación se inserta de manera estructural en el centro del funcionamiento cognitivo de los individuos, con lo cual ésta se desplaza —a la manera de una profunda interiorización— del mundo de *lo público escenificado* de los griegos, al mundo de la *categorización* y del *esquematismo trascendental* kantiano. No obstante, aún a pesar de que la caracterización kantiana del conocimiento marca una trayectoria ineludible para la filosofía, es importante señalar algunas limitaciones de su reflexión con miras a comprender las sutiles transformaciones hacia la actual noción de representación.

La principal limitación tiene que ver con el hecho mismo de que la representación queda encubierta, y en cierto sentido, comparte las mismas funciones de las distintas facultades —*sensibilidad y entendimiento*—. Si bien ella es tomada como mediadora y vehículo de manifestación de los objetos ante el psiquismo, al mismo tiempo la representación se opone a los objetos dado que sólo de esta manera es posible pensar la relación que tales objetos mantienen con ella misma ¿cómo es esto posible? ¿A través de qué órgano o facultad se logra entrar en contacto con el mundo externo si, según la perspectiva kantiana, las representaciones son internas?

Parte de la confusión radica en que, para Kant, los datos de los sentidos no juegan un papel decisivo en la caracterización del conocimiento. De hecho, para él la constitución interna del psiquismo es la principal fuente del conocimiento. Este argumento se defiende a partir de la convicción de Kant de que no se puede obtener los mismos conocimientos —aquellos a los que tienen acceso los seres humanos— si no se comparte la misma estructura psíquica. Asimismo, es importante señalar que aunque Kant no niega la existencia del mundo externo, de manera enfática advierte sobre las limitaciones del conocimiento humano ya que, según él, no hay manera de llegar a conocer las cosas tal y como ellas son. La única vía de acceso al conocimiento de las cosas se da a través de sus manifestaciones o fenómenos, los cuales se configuran a través de las representaciones que tenemos de ellos. Como se puede observar, esta posición abre una 'brecha explicativa' acerca de cómo es posible acceder efectivamente a

---

<sup>9</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Editorial Alfaguara. Traducción de Pedro Ribas. Madrid, 1994. Págs. 92-93.

la 'verdadera estructura del mundo', dado que la realidad es sustancialmente incognoscible.

Un tercer momento histórico del tratamiento filosófico de la representación está animado por las investigaciones adelantadas en el campo de las ciencias, sobre todo en la psicología, la lógica y las matemáticas a finales del siglo XIX. Precisamente el filósofo y matemático de origen austríaco Gottlob Frege, avanzó en una dirección novedosa al indagar por el papel que juega el lenguaje en la comprensión y asimilación de las teorías científicas. Hacia 1875 Frege se dedica a la elaboración de un sistema conceptual (la *conceptografía*) capaz de emplearse como metalenguaje de la aritmética, que logre cierta 'transparencia enunciativa' que garantice el suficiente rigor explicativo evitando la ambigüedad típica del lenguaje natural empleado como recurso para dicha exposición. Al avanzar en esta dirección muy pronto Frege encuentra en el lenguaje natural un conjunto de cualidades que marcan la distancia con las características lógicas buscadas en su conceptografía. El resultado obtenido es un conjunto de escritos sobre semántica filosófica que, a la par del trabajo filosófico de Edmund Husserl, han permitido asignarle un papel determinante a las investigaciones lógicas en el campo del pensamiento y el lenguaje. La semántica filosófica se ocupa, desde entonces, de extraer las consecuencias lógicas y epistemológicas del uso de los conceptos, al igual que del tratamiento del significado lo que ha permitido interpretar muchos de los resultados provenientes de la psicología, la matemática y otras ciencias, en el camino por determinar cómo se relaciona el lenguaje humano con el mundo.

En 1918 Frege publica un artículo titulado: «El pensamiento. Una investigación lógica»,<sup>10</sup> documento que, a mi modo de ver, transforma la perspectiva filosófica acerca de la representación más allá del primer impulso que la había vinculado a las teorías del conocimiento herederas de la filosofía moderna. Aunque Frege no comparte la tesis sobre el papel de las representaciones en la determinación del conocimiento, en este artículo reconoce que éstas se involucran íntimamente con el desarrollo de los procesos mentales. Para Frege es claro que el hombre posee un mundo interno, distinto del mundo externo, el cual está constituido por impresiones sensibles, creaciones de la imaginación, sensaciones, sentimientos, estados de ánimo, es decir, un mundo de deseos e inclinaciones al que él llamó abreviadamente *representación*. (Valdés et al., 1996: 34) Sin embargo, este filósofo desestima el papel que cumple la representación en la determinación del pensamiento y los juicios derivados de éste, los cuales generalmente se asumen como los constituyentes fundamentales del conocimiento.

Su argumentación puede resumirse en el carácter privado y, hasta cierto punto, intransferible de las representaciones. Según esta perspectiva una representación está íntimamente ligada con su poseedor, es decir, ella hace parte de los contenidos de conciencia de cada individuo. Por esta razón, las representaciones dan cuenta tanto del mundo interno del sujeto, así como de

---

<sup>10</sup> Valdés, Margarita (Comp.). *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. UNAM. Traducción del artículo de Carlos Pereda. México, 1996. Págs. 23-48.

algunas formas puntuales en que éste interactúa con el mundo externo. Sin embargo, de esto último no se sigue que ellas incidan en la constitución del conocimiento —el cual supone la objetividad—. Las representaciones tienen, estrictamente hablando, un carácter subjetivo y fortuito.

Este último aspecto es defendido por Frege a partir de la idea según la cual el criterio central de la objetividad (científica) depende del *contenido* de los juicios y/o pensamientos que determinan el conocimiento. Dicho contenido se entiende como aquello que está disponible y puede contrastarse bajo la perspectiva de la *identidad*. Precisamente, la cuestión de la identidad es algo que no puede depender de la historia causal de las vivencias individuales, carácter éste que Frege le atribuye a las representaciones. Como se verá más adelante, este punto va a convertirse en un aspecto decisivo para establecer cómo se caracteriza a la primera persona, por una parte, y para determinar qué es y a qué nos referimos cuando sostenemos que *tenemos algo en mente*.

## Versiones de la Mente y de la Representación

En esta sección introduciré algunas *versiones* sobre la mente de manera que nos permitan comprender el conjunto de motivos que llevaron a la postulación del modelo *cognitivo/representacionista* que actualmente tiene gran aceptación. Esta exposición no estaría completa si no se mostrara, aunque sea esquemáticamente, una de las más influyentes perspectivas sobre la mente en el siglo XX, me refiero al trabajo de Gilbert Ryle titulado *El concepto de lo mental*. Quisiera señalar algunos elementos centrales de su discusión a efectos de lograr mayor nitidez sobre las dificultades a las que se enfrentó la filosofía del siglo XX a propósito de la mente.

*El concepto de lo mental*, ofrece en sus primeras páginas la presentación de la concepción dominante de la mente llamada la *Doctrina Oficial* (DO), a partir de la cual Ryle caracteriza la *geografía lógica de Descartes*. Su trabajo inicial apunta a mostrar la inconsistencia de dicha doctrina, a través de la tesis según la cual Descartes y los demás seguidores de la DO cometen un error categorial [*category-mistake*] al tomar a la mente bajo la relación analógica entre los procesos y estados físicos y los procesos y estados mentales.

La DO encara la cuestión de la *mutua influencia* entre el cuerpo y la mente, visible a partir de las múltiples manifestaciones de los estados y procesos que se explican a través de atribuciones causales de los unos en los términos de los otros. Si muevo la mano *voluntariamente*, esto no sólo quiere decir que yo la he movido, sino que, además, se está implicando que la atribución de una conjunción físico-química de procesos en mi cuerpo no basta para explicar las razones del movimiento. Según la DO puedo recurrir a la causalidad mental para dicha explicación: el *deseo* o la *voluntad* de mover la mano.

Según esto, entre uno y otro tipo de estados y procesos se postula cierta equiparación de manera que, alternativamente, las explicaciones van oscilando entre las categorías que describen lo corporal y las categorías mentales. La

pregunta central de Ryle es, entonces: ¿son lo mental y lo físico-corporal *del mismo tipo*? La razón de la misma tiene varias motivaciones: por una parte, la relación entre lo físico y lo mental se traduce en términos de *lo público* y *lo privado*, es decir en las condiciones bajo las cuales podemos determinar los reportes acerca de nuestros estados y procesos (físicos o mentales) y los estados y procesos de los demás. Esto plantea la cuestión del 'acceso' que, en el caso de los estados y procesos mentales, se entiende como algo privilegiado para cada yo, y como prácticamente imposible (basado en conjeturas y especulaciones) en el caso de nuestra indagación para los estados de los demás, lo cual conduce, según Ryle, al *solipsismo*. Esta inaccesibilidad se explica de acuerdo con la forma privada de lo mental; en este sentido, la antítesis *interno/externo* es interpretada por Ryle como una *metáfora* y, en este sentido, limita dicha antítesis al campo de lo que no puede comprenderse literalmente sin generar confusiones. Según el autor no puede ser claro el significado de expresiones como el *contenido de la mente* puesto que «*al no estar [las mentes] en el espacio mal podrían estar dentro de algo ni tampoco contener nada en ellas*».<sup>11</sup>

En segundo lugar, Ryle justifica su pregunta al mostrar cómo a través del uso del lenguaje la DO pone al descubierto la estrategia conceptual (la arquitectura) empleada para la caracterización de la mente, es decir aquello que constituye la geografía lógica de la DO. En esta última dirección él muestra cómo la mente se define en términos negativos (incluso en términos *no-mecánicos*) que en muchas ocasiones pone al descubierto un marco categorial —proveniente de la física, la química y la fisiología— resignificado en el campo de la mente: así se emplean categorías como 'cosa', 'atributo', 'estado', 'cambio', 'causa' y 'efecto'.

Al emplear la teoría de los tipos lógicos (de Bertrand Russell), Ryle asume la tarea de mostrar como el conjunto de expresiones o frases empleadas en la caracterización de la mente por parte de la DO no es pertinente, y esto porque establece una nivelación categorial incorrecta: pone en el mismo plano procesos y estados físicos y procesos y estados mentales, permitiendo un conjunto de disyunciones y conjunciones de categorías que pertenecen a distintas series. En cierto sentido el error categorial se hace visible cuando se recurre —como explicación causal— a categorías no pertenecientes a través de *analogías* en donde se olvida que la condición comparativa de la analogía misma marca la imposibilidad de cualquier intento de reducción. En efecto, siendo consecuentes con la DO no habría ningún argumento lo suficientemente relevante como para impedir o bien el idealismo o bien el materialismo, y esto constituye un defecto en la teoría: el que no se pueda recurrir a un conjunto de criterios a través de los cuales se haga decidible la explicación de los estados y procesos mentales.

De acuerdo con Ryle, si se tiene en cuenta la *gramática* de la mente, es decir, si se reconoce la distinción categorial entre la mente y el cuerpo, se puede abandonar las pretensiones de establecer explicaciones que realizan conjunciones y disyunciones ilegítimas; por ejemplo, en el caso de frases como 'hay estados físicos' vs. 'hay estados mentales', la *existencia* no podría ser equiparada. En

---

<sup>11</sup> Gilbert Ryle, *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona, 1969. Tr. Eduardo Rabossi, p. 16

primer lugar porque «*la existencia no es un género*» (Ryle, 1969: 24) y, como consecuencia de ello, no pueden equipararse en su sentido.

La estrategia argumentativa de Ryle puede resumirse en la siguiente máxima: Cuando hay diferencias en el tipo lógico —cuando no se pertenece al mismo tipo o hay una diferencia de nivel como en el caso de los edificios y la universidad— el uso de nociones o conceptos involucrados, así como de los predicados que con ellos se puedan formar, tendrán sentidos diferentes. De esta forma, la estrategia analógica de la DO conduce a la inconmensurabilidad entre la mente y el cuerpo, lo que genera desconcierto en la medida en que debe emplearse otra estrategia argumentativa para resolver los problemas insolubles dentro de la perspectiva de la DO, a saber: la mutua influencia entre el cuerpo y la mente, la corriente de la conciencia y la cuestión de la accesibilidad a los estados y procesos mentales de los otros, así como la distinción entre mentes y máquinas.

Precisamente bajo este tipo de consideraciones el modelo de la 'máquina de Turing' fue tomado como punto de referencia por numerosos filósofos para mostrar que la relación entre mentes y máquinas no era una simple analogía o un procedimiento metafórico para explicar el funcionamiento de la mente. En lo que sigue caracterizaré brevemente qué es ser como una máquina y, acto seguido, presentaré las principales objeciones a dicha tentativa por parte de la filosofía; en este documento me detendré en la discusión propuesta por el profesor Garreth Thomson a manera de ejemplo, pero como es fácil imaginarse las objeciones son numerosas y provienen de distintos sectores.

La idea central según la cual el modelo que explica cómo funciona la mente es el de la máquina, tiene que ver con el hecho de que en el cerebro se desarrollan procesos informáticos caracterizados por la especificación desde un nivel macro a uno más simple de un conjunto de subrutinas, jerárquica y lógicamente organizado. De la misma manera que un programa de computacional, que está diseñado a partir de reglas de formación y transformación, la mente estaría vinculada con las características centrales de la sintaxis lógica. Para quienes estamos familiarizados con la lingüística, podemos reconocer, en el trabajo de los años 60's de Noam Chomsky, una reflexión similar a propósito de la estructura del lenguaje. La 'posición funcionalista' desarrollada a partir de estos planteamientos asume que hay una interacción causal de manera que los estados físicos del cerebro determinan el sentido de los estados mentales, hasta el punto de que, efectivamente, para cada estado mental existe un estado cerebral del cual el primero es instanciado o especificado. En este sentido, antes de que el funcionalismo se ocupara con intensidad de la representación, asumió la actitud que tradicionalmente tenemos frente a una 'caja negra' —en este caso la mente/cerebro— de la cual conocemos los datos introducidos y las respuestas obtenidas. Entre unos y otras se encuentra el 'mecanismo' en virtud del cual se puede explicar por qué se organizan y se procesan los datos de la manera especificada por los resultados. Es fácil comprender por qué el modelo mecánico

fue paradigmático, dado que los modelos informáticos se encargaron de *abrir la caja negra*, trabajo realizado a la par con las investigaciones de la neurociencia.<sup>12</sup>

Sin embargo, tal y como lo habían señalado Frege y Ryle la mente no está únicamente caracterizada por creencias y pensamientos, sino que, además, está constituida por deseos y sentimientos, es decir, además de lo propiamente cognitivo está lo *conativo*.<sup>13</sup> Como lo señala Garreth Thomson, quienes equiparan la mente humana con una máquina deben estar en condiciones de explicar qué estado de la máquina se corresponde con el deseo, la humillación o la ira. Parafraseando a Thomson *¿podría desear un computador?* Parte de la respuesta que se pueda dar, ya sea a favor o en contra de los *deseos de los computadores*, ésta tiene que resolver cómo se pueden eliminar los estados intencionales de los seres humanos. En este punto me refiero a aquellos estados que, como sostenía Frege respecto a la representación, no pueden equipararse a través de la sustitución por identidad. Mientras que estamos en condiciones de realizar sustituciones en oraciones declarativas *salva veritate*, cuando nos encontramos con enunciados en los que intervienen verbos de carácter psicológico como creer, desear, anhelar, etc., la sustitución falla y no conserva la verdad de los enunciados. Por ejemplo, alguien podría haber conocido a Nixon de joven —quien era conocido en su vecindario como 'Richie'— y desconocer que éste llegó a ser presidente de los EE.UU., hasta el punto que para esta persona no serían equivalentes (1) 'Nixon perdió la guerra contra el Vietnam' y (2) 'El Presidente de los EE.UU. perdió la guerra contra el Vietnam'; dado que para esta persona no hay ninguna relación de identidad entre el joven Nixon que conoció (Richie) y el presidente de los EE.UU.

De esta manera, los estados intencionales revelan un carácter completamente distinto y, en cierto sentido, irreductibles a los estados computacionales de la máquina, dado que, en el segundo caso éstos son siempre especificables a través de protocolos y subrutinas que disuelven, como criterio para la selección y decisión, cualquier ambigüedad interpretativa. Si este no fuera el caso, una máquina estaría en condiciones de interpretar *en más de un sentido* una instrucción, lo que asumiría la posibilidad de una variación interpretativa bastante compleja, hasta el punto que abandonaría el criterio de especificación sintácticamente derivado. Nuevamente nos encontramos con la advertencia de Ryle, pero en esta ocasión dirigida a la posibilidad de reducir la semántica a la sintaxis. Como sostiene Thomson:

*La sintaxis consta de un conjunto de símbolos estructurados, sin interpretación, que se pueden manipular según reglas formales. Estos símbolos no tienen significado. En cambio, un idioma natural es semántico, porque sus expresiones*

---

<sup>12</sup> Cfr. Putnam, Hilary. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Gedisa. Barcelona, 1995 y Mohyelding, K. A. Said, W. H. Newton-Smith, R. Viale & K. V. Wilkes (eds.); *Modelling the Mind*, Clarendon Press-Oxford. New York, 1990.

<sup>13</sup> Thomson, Garreth: *¿Es usted una máquina?* De la compilación de Juan José Botero, Jaime Ramos y Alejandro Rosas, *Mentes reales. La naturalización de la mente*. Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2000, Págs. 121-135.

tienen significado. Al parecer, entonces, no es posible tal reducción. (Botero, et al., 2000: 131).

En efecto, siguiendo a Ryle, podríamos sostener que quienes asumen que es posible tal reducción, es decir, que la mente puede ser descrita como una máquina, están cometiendo un error categorial: confunden un marco categorial con otro al perder de vista que la analogía es una condición comparativa entre dos categorías sustancialmente irreductibles. Incluso, como sostiene Thomson, si se alcanzara la determinación estrictamente sintáctica que pretende el filósofo Stephen Stich, según el cual se puede formular un método que permite que la psicología cognitiva funcione en términos sintácticos, aún así puede criticarse que en cualquier momento de la determinación de los pasos constituyentes del método en cuestión, nociones intencionales como la referencia, recurrentemente inscriben aspectos semánticos que no pueden eludirse. (Botero et al., 2000: 132)

Como se observa hasta aquí, el modelo sintáctico de la mente tiene serias deficiencias, aunque contemporáneamente ha habido fuertes intentos desde el modelo de máquinas de Von Neuman —es decir desde una perspectiva

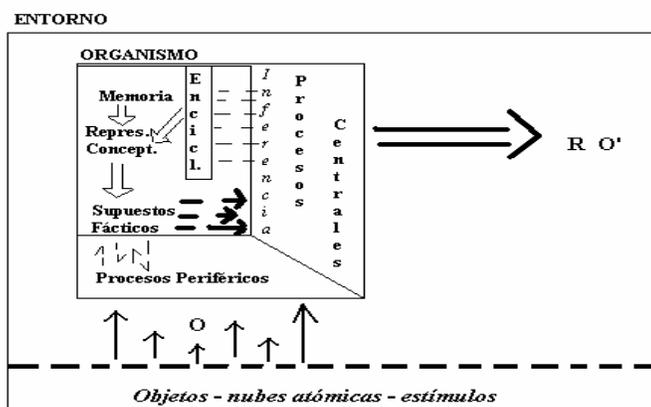


Figura 1. Modelo Cognitivo/Representacionista.

conexionista—,<sup>14</sup> que han intentado dar aproximaciones a la actual comprensión de los sistemas neuronales. Pero antes de pasar a examinar algunas implicaciones del sistema directamente en las tesis contemporáneas de la neurociencia es importante presentar el modelo *cognitivo/representacionista* que, a mi modo de ver, aún domina la perspectiva cognitiva contemporánea.

Este modelo (cfr. Figura 1) retoma los aspectos más influyentes aportados por las investigaciones de Jerry Fodor y que se traducen en el modelo pragmático de Sperber & Wilson. En líneas generales se establece una distinción entre la información almacenada y aquella que resulta de la interacción con el mundo así como de la elaboración, evaluación y transformación de la información preexistente a partir de ciertos indicios contextuales que hacen parte de

<sup>14</sup> Cfr. Searle, John R.. *The Mystery of Consciousness*. The New York Review Books. New York, 1997. Espec. Cap. 5.

interacciones más complejas. Según este modelo existen dos tipos de procesos básicos en la constitución del aparato cognitivo humano. Por un lado se encuentran los procesos *periféricos* que se organizan de manera discriminativa a través del funcionamiento especializado de los órganos de los sentidos y que —en la perspectiva funcionalista manejada por estos autores— puede entenderse como procesos encargados de descodificar todo aquello que aparece como *input* en el modelo. Por otra parte, se encuentran los procesos *centrales*, los cuales se encargan de relacionar de manera compleja y holista la información almacenada tanto en la memoria como en la enciclopedia, a través de deducciones e inferencias no demostrativas. (Sperber & Wilson, 1994: 87ss)

El modelo es representacionalista en la medida en que proporciona una explicación de nuestro contacto con la realidad a través de la mediación de nuestro dispositivo de procesamiento y almacenamiento de la información en un nivel que exige interconexiones y operaciones de selección y combinación. Para algunas perspectivas —sobre todo fisicalistas— entramos en contacto con nubes atómicas y partículas elementales que, *en realidad*, es la manera como está constituido el universo y, obviamente, nuestro entorno inmediato. Según esta perspectiva, la mesa que vemos es *realmente* una nube de átomos cuya estructura depende de la frecuencia con que vibran las partículas que le dan esa 'aparente consistencia' que nosotros percibimos. Estrechamente ligada a esta ontología está la postura de que nuestro contacto con dichos estímulos y objetos, genera —previa actualización, descodificación y discriminación de los hechos relevantes— nuestra representación del mundo. Sperber & Wilson hablan, en este sentido, del empleo de un conjunto de supuestos fácticos que se encargan de 'administrar' la fuerza de nuestras hipótesis y su posible confirmación. Lo importante es que la noción de representación juega un papel decisivo gracias a que toda comprensión *semánticamente completa* —es decir, susceptible de ser evaluada en términos de verdad y falsedad— depende del mantenimiento de dichos supuestos fácticos. Estos últimos se encargan, de aportarnos «*descripciones verdaderas del mundo*».<sup>15</sup>

El modelo nos muestra, entonces, aquello con lo que entramos en contacto: objetos del tipo RO'. Estos objetos son los constituyentes centrales de la representación *para nuestra mente* de lo que pasa en el mundo. En este punto es necesario hacer una aclaración: de ninguna manera se trata de una forma relativista de explicación de nuestro conocimiento. Según este modelo, los objetos no son 'construidos' por nuestra experiencia, de hecho, ellos existen independientemente de que entremos en contacto con ellos. Pero *nuestra manera* de vérnoslos con ellos es como la que acabamos de describir. Se trata, en cierto sentido, de un proceso de 'traducción' que nos permite volver asimilable nuestro entorno y, de esta manera, nuestro aparato cognitivo funciona como un mapa semántico y pragmático que nos permite interactuar con el mundo. Dicho mapa

---

<sup>15</sup> Sperber, Dan & Wilson, Deirdre. *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Visor. Madrid, 1994. Pág. 98.

ofrece ciertas condiciones a partir de las cuales podemos hacernos una imagen bastante satisfactoria de cómo actuar y cómo referirnos al mundo.

Como se puede observar, a esta altura volvemos a encontrar muy cerca de la concepción kantiana de la representación. Aunque vale la pena mantener una diferencia importante respecto a la versión del filósofo alemán: en el caso de la versión contemporánea de la representación, los filósofos y psicólogos cognitivos no tienen dudas acerca de que aquello con lo que tratamos es la *realidad*. Si existiera como lo ha sugerido Putnam una *perspectiva del ojo de Dios*, desde donde se pudiera ver a través de una cámara cinematográfica nuestra interacción con el mundo podríamos darnos cuenta de la imagen borrosa del mundo.<sup>16</sup> En tal caso, nosotros conoceríamos la constitución última de la realidad. Lo interesante es que, desde esta perspectiva, objeciones como aquella de que la realidad la construyen los organismos, no sería en ningún caso relevante.

El argumento de los representacionistas es tan fuerte que parece derribar incluso críticas del tipo de aquellas con la que nos encontramos en la paradójica situación de ser nosotros mismos los que fabricamos la cámara en cuestión. En realidad, *no se trata* de fabricar una cámara de ese tipo —no es necesario—, de lo que se trata es de *explicar y concebir*, por una parte cómo funciona nuestra mente y, por otra, entender cómo nuestra historia evolutiva ha sacado partido del proceso de adaptación como cualquier otro organismo.

Es importante insistir en esta dirección, ya que el modelo representacionista asume *también* una categorización interesante al reconocer que la base de los supuestos fácticos son los conceptos y, de esta forma, se entiende que las representaciones más básicas son las *representaciones conceptuales* que son concebidas como siendo a la vez *un estado mental y un estado cerebral* (Sperber & Wilson, 1994: 93). Esta curiosa identidad la entienden estos autores como una identidad de ejemplares *no de tipos (token identity)* ¿Qué significa esto? Aquí se abre una de las discusiones más interesantes a propósito de las representaciones mentales. A continuación mostraré el 'estado de la cuestión' sobre la presunta *identidad* entre estados mentales y estados cerebrales. La intuición que me guía es que si se encuentra que dicha identidad es difícilmente defendible, estaremos en condiciones de disolver uno de los principales dogmas de la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente.

Como ya se había mostrado a través de las objeciones de Ryle, hay una profunda dificultad al intentar equiparar estados físicos y estados mentales dado que se presupone de suyo que son categorialmente distintos. Sin embargo, esto no ha desalentado a los investigadores en la ciencia cognitiva para realizar

---

<sup>16</sup> En este punto asumo que una *auténtica descripción de la realidad*, de la cual hacemos parte, implicaría que nos despojáramos de las evidentes limitaciones de nuestro sistema cognitivo. Por lo demás, si la *verdadera constitución* —la constitución última— de las cosas son las nubes atómicas y las partículas elementales, entonces dicha cámara debería tener la propiedad de *registrar* dicha interacción atómica. Bajo este punto de vista nosotros mismos seríamos otro tipo de nube y, de esta forma, el registro de la cámara ofrecería un panorama que difícilmente podríamos reconocer. Esta paradoja deja mucho qué pensar acerca de la idea que podemos hacernos de lo que implica alcanzar una *auténtica descripción de la realidad*.

estudios en donde se intenta poner en evidencia la superveniencia de lo mental a lo físico. Con esta última expresión me refiero a lo que David Chalmers<sup>17</sup> ha caracterizado de la siguiente manera:

*En general, hay una compleja variedad de relaciones de dependencia entre hechos de nivel superior (high-level facts) y hechos de nivel inferior (low-level facts), hasta el punto de que la clase de relación de dependencia que se comprende en un dominio, por ejemplo en la biología, puede no ser entendido de la misma manera en otro dominio, por ejemplo en el de la experiencia consciente. La noción filosófica de superveniencia aporta un marco conceptual al interior del cual esas relaciones de dependencia pueden ser discutidas.*

*La noción de superveniencia formaliza la idea intuitiva de que un conjunto de hechos pueda ser completamente determinado por otro conjunto de hechos. Por ejemplo, los hechos físicos acerca del mundo parecen determinar los hechos biológicos, de manera que una vez fijados todos los hechos físicos del mundo no hay razón para que los hechos biológicos varíen. Esto proporciona una amplia caracterización de la forma en que las propiedades biológicas supervienen a las propiedades físicas (Chalmers, 1996: 32-33).*

Por extrapolación se indica que esta dependencia no sólo es causal, sino que mantiene un nexo de continuidad en la relación entre hechos (estados y procesos) cerebrales y hechos (estados y procesos) mentales. La cuestión de la *identidad de ejemplares*, planteada por Sperber y Wilson, se enmarca así dentro de una trayectoria de interpretación cognitiva de la relación mente/cuerpo.

Para efectos de concebir este asunto de la identidad quisiera recurrir a la discusión de Alva Noë & Evan Thompson<sup>18</sup> en su documento: *Are There Neural Correlates of Consciousness?* puesto que, a mi modo de ver, refleja el espíritu de la noción de superveniencia, a la vez, que nos permite evaluar su fuerza explicativa. En dicho artículo se discute a fondo una tesis de la neurociencia acerca de la relación entre los sistemas de representación neuronal y los contenidos de conciencia. En general este punto de vista se resume en *The Matching-Content Doctrine* [La doctrina de la igualdad de contenido] según la cual «la principal tarea de la neurociencia de la conciencia consiste en descubrir los sistemas de representación neuronal cuyos contenidos son sistemáticamente iguales a los contenidos de la conciencia» (Noë & Thompson, 2004: 1). Esta doctrina se encarga de mostrar la relación de isomorfismo que existe entre los estados y procesos de nivel superior y los estados y procesos de nivel inferior. En cierto sentido se trata de una proyección uno-a-uno —como relación de correspondencia— pero que, estipula una igualdad en cuanto a los contenidos de uno y otro nivel. Como veremos en un instante esta 'igualdad' es bastante

---

<sup>17</sup> Chalmers, David. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, New York, 1996.

<sup>18</sup> Noë, Alva & Thompson, Evan; *Are There Neural Correlates of Consciousness?* Journal of Consciousness Studies 11. No. 1, 2004. Págs. 3-28.

problemática, pero antes podemos ver el papel que cumple en esta doctrina la noción de superveniencia:

*... hay una estrecha relación entre el isomorfismo restringido, la tesis del sustrato<sup>19</sup> y la tesis de la superveniencia. De acuerdo con el isomorfismo restringido, debería haber una proyección uno-a-uno (en algún nivel de descripción) entre los rasgos de la experiencia y los rasgos del sustrato mínimo neuronal. Como sostiene Jaegwon Kim, es natural apoyarse en este isomorfismo psicofísico el cual está motivado por la siguiente doctrina de la superveniencia psicofísica: todos los estados y procesos psicológicos supervienen a los contemporáneos e internos estados y procesos del organismo. (Contemporáneos quiere decir que cualquier estado psicológico ocurrido en un determinado tiempo superviene a un estado físico del organismo en el mismo tiempo). (Noë & Thompson, 2004: 16-17).*

Como se puede apreciar hay, en esta comprensión de la relación entre los estados cerebrales y los estados mentales, una equiparación que no deja dudas acerca de los nexos causales entre los hechos de nivel inferior y los de nivel superior. En este sentido el modelo ilustra, en el nivel interno del sistema cognitivo, aquello que puede tomarse como patrón de la interacción entre el organismo y el mundo. En efecto, puede pensarse en que hay una diferencia bastante acentuada entre lo que es un proceso interno y lo que es una interacción con el mundo externo pero, evidentemente, podría apreciarse que en una interpretación amplia de la noción de superveniencia el mundo constituido por nubes atómicas y estímulos ha de entenderse como *hechos físicos* que intervienen y determinan los ulteriores y sobrevinientes *hechos cerebrales* así como sus correlatos mentales. La representación ha de ser entendida, dentro de este contexto, como el tipo de ordenamiento especificado por la superveniencia de lo mental a partir de la correlación estricta entre uno y otro nivel.

No obstante, una objeción sale a flote inmediatamente en la medida que la imagen de la *igualdad de contenido* parece ofrecer mucho más de lo que cabalmente puede cumplirse. En efecto, Noë y Thompson advierten sobre una objeción que parece ser insuperable por los defensores de The Matching-Content Doctrine y, en última instancia, por cierta versión fuerte de la teoría de la identidad a través de la noción de superveniencia:

*Dos estados cargados de contenido pueden ser pensados como coincidiendo en algún aspecto relevante aunque su contenido fuera o no el mismo. Por ejemplo, un fotógrafo podría retratar una bandada de pájaros volando surcando un cielo completamente azul y soleado, y su contenido podría coincidir con un reporte verbal que describiera a una bandada de pájaros surcando un cielo completamente azul y soleado. Esos dos ejemplares —la fotografía y el reporte verbal— concuerdan en su contenido incluso aunque ellos no tengan el mismo contenido. La fotografía, por ejemplo, representa un específico matiz azul del cielo, y los pájaros están en una relación espacial entre ellos (a cierta distancia y en*

---

<sup>19</sup> Los autores hacen referencia a la *tesis del sustrato mínimo* según la cual «toda experiencia perceptual tiene un sustrato mínimo neuronal cuya activación es nómicamente suficiente para su ocurrencia» (Noë & Thompson, 2004).

*determinada distribución). Las palabras, claramente no dicen nada acerca del matiz particular o de la disposición de los pájaros. Permítasenos señalar esta diferencia, entre el contenido de la fotografía y el del reporte verbal, diciendo que los dos concuerdan en contenido, pero no son iguales de contenido. (Noë & Thompson, 2004: 8)*

Es interesante observar que por más que se pueda defender cierta *productividad gramatical* argumentando que podemos elaborar un reporte verbal lo suficientemente detallado, es claro que nunca podremos abandonar completamente el plano lingüístico del reporte. Es decir, así empleemos el recurso verbal que queramos no podemos salvar la distancia semántica entre el lenguaje y el mundo.

Si esto es correcto, y a mi modo de ver lo es, el asunto de las representaciones conceptuales propuesto por Sperber & Wilson, se vuelve problemático, dado que dentro del modelo debe poderse explicar en qué momento y bajo que condiciones específicas *algo que es físico-químicamente discernible* se convierte en (o es a la vez) *algo mentalmente discernible*. Incluso, si se pudiera 'explicar' de qué manera se da este *dualismo de las propiedades* de las representaciones mentales o conceptuales según Sperber & Wilson; aun quedaría por resolverse la cuestión de la *identidad del contenido*.

Desde una perspectiva semántica es muy difícil sostener, sin incurrir en contradicción, que cierto estado neuronal específico es, o se compecede con, *el hambre* o *la tristeza*; aunque en cada caso pueda haber distintas motivaciones tanto para el hambre como para la tristeza. Desde una perspectiva internalista, podría pensarse que, aislados del mundo, es decir sin contar con las posibles causas o estímulos tan variados del mundo externo, puede encontrarse un patrón específico a nivel neuronal que intervenga siempre que alguien tiene hambre o está triste. Pero más allá de esta interesante, aunque *engañosa*, abstracción terminamos nuevamente *dentro del mundo*, con todas sus determinaciones.

Una manera de explicar —aunque no me queda claro si defiende— la tesis de Sperber & Wilson acerca de las representaciones conceptuales, es tener en cuenta la tesis del *monismo anómalo* presentada por Donald Davidson a finales de los años 60's.<sup>20</sup> Según Davidson, el problema de la manera en que debe presentarse cierto discernimiento entre lo físico y mental puede incurrir en ciertas falacias que afectan la ontología misma desde donde puede ser estudiado el problema. En efecto, es importante reconocer que si Ud. emplea un lenguaje en el que distingue, por una parte, eventos y procesos mentales y, por otra, eventos y procesos físicos; debe tener en cuenta que se proyecta la imagen de que no sólo, en términos lógicos —como lo pensaba Ryle— sino, *también*, en términos ontológicos, se está promoviendo la idea de un marcado dualismo. El problema del dualismo quedó reflejado en el párrafo anterior a partir del enigma que surge

---

<sup>20</sup> Donald Davidson; *Filosofía de la psicología*, Anthropos, Barcelona, 1994. (edic. Bilingüe) Tr. Miguel Candel.

cuando se trata de explicar algo que —en términos de identidad— es *físicamente discernible* y puede convertirse en algo *mentalmente discernible*.

Para Davidson es claro que este *dualismo* puede resolverse sobre una comprensión de la superveniencia que evite la caída en discusiones ontológicas perniciosas. En este sentido de la superveniencia tal y como la presentamos en la versión de Chalmers, es interesante no dejar de lado la cuestión de la causalidad como punto a través del cual la neurociencia busca explicar la causación de lo mental a partir de lo neuronal. Según Davidson, no es necesario negar el vínculo causal pero sí es importante determinar hasta qué punto lo que se quiere sostener es que existen *leyes psicofísicas* que estén en condiciones de explicar la dependencia entre uno y otro conjunto de hechos. La tesis, entonces, de Davidson radica en observar como lo mental es *mental* sobre la base de una descripción no sobre una base ontológica:

*El monismo anómalo se asemeja al materialismo en su afirmación de que todos los acontecimientos son físicos, pero rechaza la tesis, habitualmente considerada como esencial al materialismo, de que de los fenómenos mentales pueden darse explicaciones puramente físicas. El monismo anómalo manifiesta un determinado sesgo ontológico sólo en el hecho de que admite la posibilidad de que no todos los acontecimientos sean mentales, a la vez que insiste en que todos los acontecimientos son físicos... en cualquier caso [el monismo anómalo] no es apto para inspirar la manía del «nada más que» (la concepción del Arte de la fuga no fue nada más que un acontecimiento nervioso complejo, etc.)*

*Aunque la posición que describo niega que haya leyes psicofísicas, es compatible con la opinión de que las características mentales son, en algún sentido, dependientes o derivadas de las características físicas. Ese carácter derivado podría entenderse como que no puede haber dos acontecimientos iguales desde todos los puntos de vista físicos pero diferentes desde algún punto de vista mental, o como que un objeto no puede modificarse desde algún punto de vista mental sin hacerlo desde un punto de vista físico.*

*[...] El principio de la anomalía de lo mental concierne a los acontecimientos descritos como mentales, porque los acontecimientos son mentales sólo en cuanto descritos. (Davidson, 1994: 25, 27)*

Como se ve, la idea de que una representación conceptual sea al mismo tiempo un estado mental y un estado cerebral plantea un sinnúmero de confusiones y desencamina la reflexión cognitiva dado que, bajo la égida de la identidad, las representaciones mismas se vuelven ubicuas dentro del modelo cognitivo. Sin embargo, hay muchas dudas acerca de que la posición de Davidson sea la posición adoptada por Sperber & Wilson porque, entre otras cosas ellos aceptan un modelo computacional de la mente que, obviamente, siguiendo el espíritu de la anterior cita, es insostenible para Davidson. La posición de este filósofo sobre la mente es tan interesante que, por ejemplo, no se puede equiparar a la concepción searleana de la mente como un fenómeno biológico,<sup>21</sup> puesto que dicha

---

<sup>21</sup> Cfr. John R. Searle; *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona, 1996 y también en (Searle, 1997). la idea fue anteriormente propuesta por Ruth Millikan; *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1984 Y ha sido apoyada en la perspectiva de la representación por Fred Dretske; *Naturalizing the Mind. The 1994 Jean Nicod Lectures*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995.

naturalización por más de que nos permita hacer descripciones *desde el punto de vista del observador*, comete la falacia ontológica de pensar la mente como una categoría biológica y, *strictu sensu*, una categoría biológica *no* es una categoría mental.

En otra perspectiva, tal y como Sperber & Wilson lo han observado en relación con las inferencias no demostrativas, es muy difícil alcanzar una representación del mundo *semánticamente completa* y, en caso de que ésta se lograra, aún se mantendría la brecha explicativa a propósito de la inconsistencia e inconstancia de nuestros supuestos fácticos como aspecto decisivo de nuestra condición humana.

## Para Reflexionar

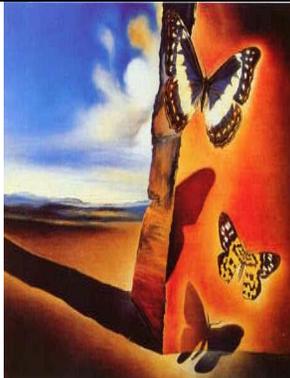
### Individualmente:

- ☞ Con sus propias palabras, señale qué es la mente humana y las representaciones mentales.
- ☞ En un párrafo no superior a 6 líneas, señale qué es la conciencia y qué utilidad tiene en su vida diaria.
- ☞ Cuando se hace referencia a un palabra, la mente genera una imagen mental que permite relacionar el término y hacerlo entendible. Con las siguientes palabras, indique las características de la imagen que piensa en relación con el concepto del cuadro.(identifique color, forma, longitud, o los elementos que considere necesarios para que se pueda entender la imagen que pensó)

Palabra	Descripción de Imagen Mental
Paisaje	
Libro	
Estado	
Población	
Tacto	
Relación	

### Grupalmente:

- ☞ Teniendo en cuenta las repuestas del cuadro, socialice en grupo los resultados y escriba las diferencias que existen entre la representación mental de su trabajo individual frente al de sus compañeros.
- ☞ A continuación se muestran tres imágenes<sup>22</sup> de Salvador Dalí, teniendo en cuenta la imagen escriba que le representan en su criterio cada una de ellas.

Persistencia de la Memoria	Galatea de las Esferas	Paisaje con mariposas
		

<sup>22</sup> Tomadas de: <http://www.epdlp.com/pintor.php?id=224>

# UNIDAD IV

## INTENCIONALIDAD, IMAGINACIÓN, PERCEPCIÓN, DETERMINISMO Y DUALISMO

*La creación de mundos posibles que le permiten al hombre desvanecer el mundo real por un instante, es un gesto propio de su inteligencia. Nadie puede reconciliarse con el pasado, ni podrá escapar al futuro si no tiene en mente el objeto de su satisfacción y de su dolor. Se trata de una presencia que siempre desbordará a aquél que imagina, que piensa y que siente.*

## **Plan de la Unidad**

- 1. Intencionalidad**
- 2. Imaginación y Percepción**
- 3. Determinismos y dualismos**

## **Objetivos de la Unidad**

---

- Comprender el proceso mediante el cual los seres humanos entran en contacto con el mundo a través de la intencionalidad.
- Reconocer los aspectos más básicos de la estructura mental y cognitiva a través de la percepción y la imaginación.
- Explicar el origen de categorías metafísicas a partir de explicaciones deterministas y de la formación de dualismos.

## Introducción

---

Una de las principales preocupaciones de los filósofos tiene que ver con el estatuto de la ficción. Aunque a los filósofos nunca se les ha escapado la existencia de las imágenes y de las fantasías de la humanidad, en general siempre hubo un desprecio por estos productos espurios de la inteligencia humana.

Los vínculos entre filosofía y literatura, así como las discusiones acerca de la existencia de los mitos y el papel que cumplen en la eficacia simbólica de las comunidades, han sido descuidados entre otras cosas porque la filosofía concibió al conocimiento de la realidad, al conocimiento del mundo (entendido como el fundamento último de las determinaciones objetivas), como los principales pasos que había que dirigir hacia la comprensión sistemática de ese díaada constituida por el saber y la verdad.

Muchos argumentos provenientes de la investigación psicológica, le permitieron al filósofo Brentano distinguir entre los fenómenos intencionales de los no intencionales; aunque el ajuste realizado a las teorías de sus contemporáneos sobre la vida psíquica dejó en claro que los fenómenos de la conciencia pueden llegar a ser transparentes para el sujeto que los experimenta, siempre hubo un asomo de duda acerca de si esas distinciones entre lo mental y lo no-mental, podían superarse o si, por el contrario, propiciaban la existencia de dualismos que invocaban y reactivaban el discurso metafísico.

Los grandes opositores a las reflexiones filosóficas apoyadas en las preguntas de índole fenomenológico del tipo: ¿Cuál es el cuerpo percibido y vivido a través de la conciencia? Lograron penetrar las seguras defensas de quienes confiaban en las descripciones del *mundo tal y como lo vemos*; y consideraron como *sin importancia* los pregones y la exigencia de respeto sobre temas como la imaginación y la libertad, o sobre la creación de mundos imaginarios cuya base sigue siendo la exploración de la intencionalidad.

## Preguntas Previas

- XV. ¿Qué significa intencionalidad?
- XVI. ¿Qué es un esquema mental?
- XVII. ¿Cómo es posible la percepción?
- XVIII. ¿De dónde surgen los dualismos?
- XIX. ¿Qué se entiende por determinismo?

### 1. Intencionalidad

---

El lugar al que pertenece la pregunta por la naturaleza de la intencionalidad está sin duda fuertemente anudado en la época contemporánea a la Fenomenología Trascendental del filósofo alemán Edmund Husserl. Ahora bien, aproximarse a la delimitación de dicho concepto en la reflexión fenomenológica, involucra fundamentalmente el recorrido general de la dirección epistemológica a la que se anuda como ciencia a la fenomenología misma. En tanto ciencia, la fenomenología erige un ámbito o, *una región del ser* que le es propia; un método específico que le permite su elucidación y, por supuesto, la determinación de la naturaleza de su objeto. Es por tanto, la fenomenología, una *ciencia eidética*, es decir, una ciencia de esencias, accesibles por medio de la descripción de los fenómenos en los que tienen lugar: los fenómenos de la conciencia.

Este planteamiento inicial, aporta uno de los rasgos fundamentales de esta ciencia eidética: el despliegue constante de problemas esenciales inherentes a un discurso epistemológico, que debe partir desde la definición y la redefinición no sólo de sus aparatos teóricos y metodológicos, sino también de las relaciones con su objeto. Es así como, a partir de un primer momento deberá garantizarse una posición entre las ciencias, afirmando primordialmente el derecho de sus objetos a ser objetos 'aptos' para constituir enunciados susceptibles de validez; abriéndose paso a través de caminos altamente comprometidos no sólo por la tradición filosófica, sino también por el estado actual de las disciplinas que se encuentran interpeladas por temáticas que la fenomenología adopta en su ámbito de reflexión.

Fundamentalmente, tendrían que señalarse tres direcciones específicas en que los vínculos se tornan objeto de trabajo para este discurso: la epistemología propiamente dicha, en cuyo horizonte debe ser tratado el problema del conocimiento de objetos trascendentales, cómo debe ser entendida su naturaleza, y las posibilidades que tiene el pensamiento para abordarlos; las disciplinas

psicológicas orientadas a la comprensión de la naturaleza de la conciencia, de los contenidos de conciencia y, por tanto, a la comprensión de sus formas de aparecer como objetos de abordaje teórico, también con pretensiones de validez; por último, la filosofía del lenguaje, en términos de la esfera de la significación, de la naturaleza de la relación lenguaje/mundo, el problema de la referencia a un objeto, del carácter lógico de los enunciados, las proposiciones, el sentido y la verdad.

Según esto, la consolidación del derecho científico de la fenomenología debe alcanzarse de forma esencialmente metodológica, por lo que Edmund Husserl hará de la fenomenología, más que una disciplina teórica que cuente con enunciados definitivos, un *método de análisis* que inaugura una esfera propia y que se constituye propiamente en su desarrollo, lo que hará posible que las necesidades del discurso se hagan visibles una vez se tenga claro el horizonte. Es claro sin embargo, que el punto de partida no está vacío, antes bien se pretende efectivamente alcanzar conocimiento, lo que significa básicamente que es necesario comprender que la esfera elegida, inaugurada por el discurso, señala en sí misma el camino que conduce a la comprensión de lo que es susceptible de verdad. Esto implica por supuesto, que han sido ya abandonadas otras orientaciones, y que la fenomenología pugna desde el principio por el establecimiento de límites conceptuales que involucran categorías primordiales como 'realidad', 'objeto', 'conciencia', 'verdad', etc., y que estarán vinculadas con los elementos introducidos por ella.

Ahora bien, la designación de la fenomenología como método supone fundamentalmente que constituye un camino que conduce al objeto de conocimiento, siendo éste, entonces, distinguible o ajeno al método mismo; no parte por tanto de la idea de una postulación meramente lógica de los fenómenos como términos teóricamente necesarios, sino de la *evidencia de su existencia* como garantía de la posibilidad de su conocimiento. Este aspecto resulta fundamental dado que el método es esencialmente descriptivo, significando esto que el objeto no es una construcción de la ciencia, por el contrario posee efectivamente una forma de ser que puede ser enunciada con validez. Al comprometerse con esto la fenomenología busca sostener como principio metodológico la existencia de su objeto y la posibilidad de evidenciarlo con plena claridad, objetivo éste que supondría para otras ciencias el límite necesario que implica tratar con objetos trascendentes.

Es así como en el centro del planteamiento fenomenológico está inscrita no sólo la pretensión de contar con el desvanecimiento de una de las más grandes fronteras cognitivas, sino principalmente con uno de sus grandes problemas. La fenomenología como *ciencia de esencias*, tomará como punto de partida necesario la suposición de la existencia de éstas; de la posibilidad de acceder a ellas; de determinarlas y, por último, de que constituyan efectivamente el verdadero núcleo del conocimiento de objetos del mundo trascendente a la conciencia.

Es justamente éste uno de los rasgos de la orientación fenomenológica que actualmente es fuertemente discutido, puesto que es la conciencia el terreno de

aplicación del método fenomenológico, y que es a partir de la descripción de sus fenómenos como se tiene acceso a las 'ideas', resultando entonces problemático cómo puede esta dirección subjetiva tener pretensiones de objetividad, cómo puede plantearse como sólida posibilidad el conocimiento de los objetos externos a la mente desde ella misma, así como de lo que aparece en la conciencia. Precisamente el conocimiento de la mente es, desde este punto de vista, problemático debido a la autorreferencialidad a la que necesariamente está sujeta. Se trata, por lo demás, de la imposibilidad de capturar verdaderos estados de conciencia 'libres' de la tentativa misma de la descripción que presupone de hecho ya un estado.

Por esta razón, constituye entonces un eje temático central la relación entre los contenidos de la conciencia y los objetos trascendentales, siendo dicho eje el fundamento último de la discusión epistemológica que debe librar la fenomenología y que, en términos generales, encierra el núcleo de base que hará posible que se erija como ciencia eidética. La tarea que se desprende de esto implica, inicialmente, la comprensión de cuál es la relación entre el objeto propiamente dicho y el contenido de la conciencia del que es objeto, y qué tipo de relación se da entre el contenido de conciencia y lo que vendría a ser el concepto del objeto. Se hace evidente aquí que hay, de hecho, una suposición con respecto a la dirección en que debe asumirse el vínculo entre el concepto y el objeto: que existe una mediación de la conciencia.

Se encontrará entonces que aquello que la fenomenología entiende como 'concepto', está fuertemente ligado a la esfera de la significación, entendida ésta como una ocurrencia propia de la conciencia, la cual se lleva a cabo en un *acto* o *vivencia*. De esta manera se hace comprensible que sea a partir de ella —la conciencia—, que se busque establecer en qué consiste plenamente dicha *esfera de la significación*. Por otra parte, la idea de la mediación de la conciencia asume por tanto que el plano en que tiene lugar la determinación de la noción de concepto, se refiere a la forma en que a su vez es pensada fenomenológicamente la noción de objeto, pues este vínculo viene garantizado por la descripción de la naturaleza de la conciencia, la cual es caracterizada esencialmente como *intencional*, esto es, dirigida a un objeto.

A través de la descripción de la conciencia en términos intencionales, es posible tomar como presupuesto que el objeto susceptible de ser referido o significado por un concepto que, a su vez, —en tanto *objeto intencional*— es referido por un acto significativo de la conciencia. Ahora bien, resulta indispensable que se tengan en cuenta no sólo los elementos positivos de un planteamiento semejante, sino también en sentido crítico lo que dicho planteamiento está obligado a abandonar.

Una de las principales consecuencias de aceptar que el sentido de un concepto está mediado por la actividad de la conciencia, es que el concepto en sí mismo *no constituye su significación*, desviándose de la tentativa de asumir que existe efectivamente una relación entre el concepto y el objeto trascendental, es decir, no es posible afirmar que un concepto determinado represente o signifique

un objeto particular; lo cual implica que la significación está ligada a la actualidad de la conciencia, es decir, a su particularidad.

Dentro de esta última perspectiva, se condicionan radicalmente las posibilidades de la objetividad y por consiguiente, del conocimiento; no solamente porque se involucra la función misma del concepto —convirtiéndolo en un efecto de una conciencia subjetiva conectada con la realidad a través de índices demasiado borrosos— sino que, además, se imponen límites en términos de la *actualidad* con lo que se pierde el terreno ganado por la razón frente a la particularidad de la experiencia sensible. Sin embargo, a partir de lo que ha sido planteado, resulta claro que estos no son factores con los que la fenomenología pueda simplemente conciliar, antes bien, son precisamente circunstancias que cualquier discurso epistemológico debe evitar. El asunto no puede, entonces, quedar limitado al problema de la significación: a la relación *sin más* entre un término conceptual y un individuo, sino que debe ser ligado esencialmente a los elementos que dicha relación involucra y a los que se refiere la forma en que la fenomenología comprende la necesidad de dirigir la investigación sobre la conciencia. En este sentido, se ha de tener como horizonte esencial los problemas trascendentales, en los cuales se hace visible que el problema de la objetividad debe ser puesto en cuestión superando la tradicional concepción del objeto y que transgrede, de hecho, su naturaleza, a partir de la imagen de que *lo objetivo sólo puede abrirse paso siendo extranjero ante la subjetividad de la conciencia*.

Como se ve, el planteamiento fenomenológico se orienta hacia la necesidad de establecer cómo se accede a la dimensión objetiva, al asumirla como la posibilidad de abarcar la totalidad de predicados que pueden ser atribuidos, en un caso dado, a un objeto. En la medida en que esto último no es posible, principalmente con respecto a objetos trascendentes —a partir de una mera singularidad de la conciencia—, es claro que la referencia a la conciencia evade aquí el dilema de que o bien el objeto es, en tanto objeto, algo desligado de la dirección del pensamiento que lo piensa (puesto que limitaría cualquier tentativa cognitiva frente a éste); o bien que todo pensamiento de un objeto debe ser restringido en términos de la precariedad de la percepción, lo que implica, necesariamente, la fragmentación del objeto.

Se trata, pues, de dificultades que no pueden ser ignoradas sin más. Ellas denuncian aquello que debe ser aceptado: la asimetría de la relación pensamiento/objeto. Sin embargo, también es evidente que el pensamiento piensa objetos y que por lo tanto, debe poder ser establecida la forma en que el pensamiento se relaciona con su objeto y, primordialmente cómo éste último, es objeto para el pensamiento.

Por otra parte, si la objetividad está garantizada a través del vínculo irrefutable que hace al objeto *sujeto de referencia del pensamiento* —aunque no es posible su plena determinación contando únicamente con los fenómenos concretos de la conciencia—, es indispensable que se haga patente que la objetividad no es hija del contacto inerte con un objeto. Asimismo, que las posibilidades del objeto constituyen, de alguna forma, lo que alcanza su concreción objetiva pues no están sujetas a la singularidad.

El ejercicio descriptivo de la fenomenología introduce, además, el tema de la facticidad de la conciencia como el ámbito de ocurrencia del objeto. En este sentido, dicho ejercicio debe arrojar luces acerca de cómo aprehender la estructura del pensamiento del objeto. Esto significa básicamente que aún a pesar de que la conciencia se dirija a un objeto, y que éste constituya el núcleo definitorio de tal dirección, es ella misma la que finalmente debe ser descrita; pues es este *dirigirse a algo* lo que constituye el centro del estudio fenomenológico. Es allí donde cobra sentido la investigación trascendental y donde se abren las perspectivas reales para trabar con el amplio espectro de problemas que trae consigo la comprensión del fenómeno de la significación.

Según lo que ha sido expuesto, la consideración del objeto que cae bajo el acto significativo, está entonces fundada sobre la naturaleza del acto propiamente hablando. No se trata ya del objeto *sin más* como el núcleo o el centro de la dirección del significar. Se trata, por el contrario, del *objeto significado o referido*, el objeto de la dirección del pensamiento definido por dicha dirección que abre, bajo esta perspectiva, una discriminación fundamental entre el objeto trascendente propiamente hablando y, el objeto intencional. Salta a la vista de la reflexión sobre la conciencia que lo que tiene lugar en ella no son propiamente objetos, sino *modalidades* del representarse o del pensar dichos objetos, siendo éstos determinados por el modo en que el pensamiento se dirige a ellos.

De esta forma, puede afirmarse que la base del acto significativo no puede ser pensada lejos del hecho de que es esencialmente *un acto* con una *forma de ser* plenamente describible. Es así como resulta ampliamente relevante, que la fenomenología pueda aproximarse sólidamente a la naturaleza significativa de los actos intencionales, sin estar acompañada por la pregunta sobre la existencia o la efectiva forma trascendente del objeto al que se refiere el acto, puesto que el acto se refiere al objeto intencional que, en cuanto tal, *existe* en él. Tal es la radical posición fenomenológica expresada con gran recurrencia por Husserl, incluso caracterizando los fenómenos que estudia la fenomenología como irreales pues «todas las 'vivencias' trascendentalmente purificadas son irrealidades, exentas de toda inserción en el mundo real. Estas irrealidades son, justo, lo que estudia la fenomenología, pero no como entidades singulares, sino en su esencia»<sup>23</sup>.

Se tiene entonces presente, ante la mirada fenomenológica, un horizonte definido al que debe accederse en la plena comprensión de la constitución de los actos intencionales. A partir de ellos deben establecerse diferentes *niveles estructurales* que hagan posible una *morfología* que de cuenta de la universalidad genérica de los objetos intencionales. Esto quiere decir, que las diferencias entre tipos de acto —como por ejemplo, *dudar* sobre algo y *considerar* algo valioso—, presuponen formas específicas plenamente accesibles y susceptibles de análisis no reducidos al rasgo simplemente intencional. La fenomenología pretende mostrar que el estudio de los actos intencionales arroja un conocimiento real sobre

---

<sup>23</sup> Edmund Husserl; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1997. P. 11.

el pensamiento, sobre lo que se piensa y sobre aquello en lo que se piensa a partir de la *evidencia* de su comportamiento intencional.

La referencia a los actos significativos implica necesariamente una aproximación a la descripción estructural del acto intencional; supone, en este sentido, contar con las diferenciaciones inherentes a su comprensión, y con la delimitación del rasgo distintivo del espacio propiamente significativo. La cuestión a la que se dirige esta tendencia, relacionada con la forma en que la fenomenología concibe la naturaleza del concepto, parte de la imagen según la cual éste constituye fundamentalmente el centro del ejercicio significativo del pensamiento, es decir, que sólo a partir de conceptos puede el pensamiento efectuar, más allá de la facticidad de la vivencia de la conciencia, la *predicación* con respecto al mundo. Esto quiere decir que, si bien es cierto, los objetos son independientes del pensamiento —y que es a ellos a los que él se refiere—, se requiere fijar o determinar el hecho mismo de dicha referencia como condición fundante de la posibilidad de aprehenderlos.

Así, entender la forma en que un objeto aparece en el pensamiento, cobra sentido para éste y puede ser fijado en conceptos, supone además de una perspectiva eminentemente lógica una gama compleja de delimitaciones sobre la naturaleza del objeto, del acto intencional, de su determinación significativa y, primordialmente, del camino metodológico que permite alcanzar semejante objetivo. La fenomenología de Edmund Husserl es una propuesta teórica que permite pensar el problema del conocimiento, en la medida en que no limita su comprensión a la estructura meramente formal de un enunciado que evidencie el uso predicativo o conceptual, determinándolo por definición y ubicándolo como presupuesto alejado de su comportamiento cognitivo.

Es por tanto, un aporte altamente significativo el que la fenomenología haga posible el estudio y esclarecimiento del comportamiento intencional del pensamiento, partiendo del horizonte epistemológico, y ligándolo fuertemente a la reflexión ontológica y lógica. Puede afirmarse en este sentido que la propuesta de la fenomenología sobre la necesidad de comprender que el conocimiento gira entorno a la manera en que son pensados los objetos abrirá nuevas y vitales posibilidades para diversos ámbitos de la filosofía contemporánea.

## 2. Imaginación y Percepción

---

La principal fuente de la fantasía y la imaginación es el lenguaje. Aunque esta idea puede sonar un poco extraña, en la medida en que podría recordarse que la imaginación es un proceso mental en donde intervienen mecanismos guiados conceptualmente, lo cierto es que hay una disposición semántica en la

imaginación que se hace visible a través de lo que las imágenes significan y producen en las personas. La imaginación depende del lenguaje, gracias a que este último posibilita su medio de expresión. La importancia de la imaginación, para la filosofía, radica en que muchos fenómenos articulados a la pregunta por la causación mental entran en juego en la comprensión fenomenológica de la imaginación. La imaginación no es sólo un acto de falseamiento en el que alguien pone a disposición las formas de lo irreal; se trata, más bien, de el conjunto de proyecciones de la mente a través de las cuales los seres humanos están en condiciones de incorporar nuevos matices, nuevas expresiones y nuevos recursos cognitivos al desarrollo de la interacción entre la mente y el mundo.

La causación mental es un fenómeno complejo: se entiende por ella la manera en que se estipula el vínculo entre numerosos actos de la mente y la eficacia en la intervención y transformación de estados de cosas efectivos. Por ejemplo, una vez que mi deseo de un plato exquisito se transforma en el *hecho* de comer algo placentero, evidentemente logro saciar mi deseo a través de una articulación entre situaciones propiamente fácticas (materiales y psicológicas) que introducen una específica modificación en el aspecto del mundo: una vez que como algo, éste alimento desaparece y se transforma dando paso a procesos bioquímicos en mi organismo.

La imaginación es, también, una especie de trasfondo de sentido a partir del cual las personas orientan tanto su comprensión de lo que ocurre realmente (siempre será posible distinguir lo que ocurre de lo que no ocurre), como su comprensión de lo que puede resultar valioso en una situación. Como, se indicó en el párrafo anterior, este fenómeno proyectivo configura un nuevo orden de actuación de los seres humanos: se trata del orden tejido entre la *posibilidad* y la *imposibilidad*. Sólo en la medida en que podemos realizar un balance o un diagnóstico de lo que ocurre en el mundo, podemos iniciar un proceso de integración coherente de qué posibilidades de acción o transformación del mundo están disponibles.

## ***La percepción***

La recurrente preocupación humana por establecer si es posible conocer el mundo, asoció rápidamente a su búsqueda la necesidad de comprender el contacto más evidente que podemos tener con el mundo, sin duda, el único que todos llamaríamos real: la percepción.

En un primer momento podemos asumir que nosotros conocemos al mundo tal como es por que lo percibimos; esto en términos muy específicos querría decir que yo sé que la mesa que tengo en frente es amarilla porque la percibo amarilla y, si la percibo de esta forma es porque es amarilla y, para cualquiera que tenga contacto con la mesa ésta será amarilla.

Sin embargo, esta versión inicial presenta problemas si se analiza más detenidamente. Lo primero que debe tenerse en cuenta es que la percepción es un hecho que tiene lugar en un momento determinado y que depende de múltiples

circunstancias, entre las que pueden contarse el tiempo, el lugar, las condiciones ambientales, el estado de quien está percibiendo, etc.; así por ejemplo si se percibe la misma mesa en las oscuridad no será amarilla, será negra como todo lo demás, para un ciego o para alguien con otro tipo de condición visual tendrá que ser diferente. ¿Por qué afirmamos entonces que la mesa es amarilla y, en general, que el mundo es tal y como lo percibimos?.

Es por esto que puede establecerse que no necesariamente todos percibimos lo mismo, ni siquiera que percibimos lo mismo todo el tiempo o siempre, lo que puede inferirse de esto es que lo que percibimos del mundo no se corresponde estrictamente con la forma en que el mundo es en realidad. De esta forma no es entonces viable asumir sin más que conocemos al mundo porque podemos percibirlo tal y como es; por esto, fue necesario encontrar caminos para entender cómo se percibe y por qué es posible explicar que nuestra percepción se equivoca o que acierta aún a pesar de no contar con la seguridad necesaria.

En términos concretos, la percepción es un proceso que involucra múltiples aspectos para permitir que tengamos una imagen común del mundo en el que habitamos, que podamos entendernos y vivir “en la misma realidad” aunque nuestras percepciones puntuales no sean idénticas.

Para comprender lo anterior, basta con detenerse un poco en la forma como un niño aprende a percibir su entorno. No nacemos con un sistema perceptual desarrollado, ni con unos sentidos que se integren simplemente, si tenemos en cuenta que nuestros órganos preceptuales son distintos y que esencialmente no pueden comunicarse, pues no nos es posible percibir con la vista lo que percibimos por el gusto o por el olfato, entendemos que algo distinto a los sentidos, permite que unamos los datos que nos vienen de nuestros distintos sentidos. Esto es lo que debe aprender un niño a unir los datos preceptuales y a relacionarlos con cosas que le resulten vitales. De esta forma, el niño no va a poder usar toda la información que le brindan sus sentidos hasta tanto no pueda interpretarlos. Ahora bien, ¿qué significa que los seres humanos necesitamos interpretar nuestros datos perceptuales?

Tenemos que tener en cuenta que nuestros órganos sensoriales no son tan especializados como los de otros animales, si bien, perciben mucho más de lo que somos capaces de entender y manejar y, que esto se debe principalmente a la forma en que nos hemos adaptado a nuestro medio.

Tradicionalmente se afirma que la herramienta más importante del desarrollo de nuestra especie es el lenguaje y la forma en que este interpreta la realidad y nos permite modificarla de acuerdo con nuestras necesidades específicas. En este sentido, múltiples estudios han revelado que nuestra percepción no depende tanto de lo que realmente percibimos como de las condiciones que nos permiten interpretar eso que estamos percibiendo y de qué tan útiles han resultado a nuestra supervivencia. Por esto podemos afirmar que no importa si alguien capaz de comprender que el amarillo tiene múltiples gamas de color, todas ellas diferentes, si es de noche, si alguien tiene problemas para ver claramente un color, podremos aceptar que la mesa en cuestión es amarilla, el cielo es azul y las manzanas rojas, que esto depende de la forma en que hemos

entendido el mundo en nuestra adaptación a él y que la manera en que lo percibimos depende de muchos factores que van más allá de cómo sea lo que percibimos, que giran en torno a nuestro lenguaje, a la forma en que pensamos y a lo que nos hemos adaptado a ver, a oír, a probar, etc.

### 3. Determinismos y Dualismos

---

Hablar de dualismo generalmente significa explicar un fenómeno de diversa clase a partir de dos tipos de categorías que esencialmente se oponen en una característica esencial pero que logran compenetrarse para dar cuenta del objeto de la explicación, esto puede apreciarse quizá con mayor claridad en el dualismo más familiar a occidente: el dualismo de las sustancias.

A partir tanto de lo que esta representación deseaba explicar como del desarrollo histórico de tal explicación podrá revelarse el comportamiento mismo de este sistema. El dualismo de las sustancias es reconocido fundamentalmente por ser una postulación de la filosofía cartesiana expuesta en las *Meditaciones Metafísicas*<sup>24</sup> según la cuál estamos compuestos por dos tipos de sustancias, una material que llamamos cuerpo y que Descartes llamó la *Res extensa* y, cuyas características se reducen a ser algo que ocupa un lugar en el espacio y a ser sentido y movido, es decir que depende absolutamente de la otra sustancia. Esta otra sustancia es la *res cogitans* que era para este autor lo realmente humano y que era la responsable de toda actividad: pensar, sentir, querer, etc. Una vez establecidas las sustancias que componen al hombre, el reto cartesiano se centraba esencialmente en la forma en que éstas podían relacionarse. Por supuesto, resultaba necesario explicar cómo algo que era esencialmente inmaterial podría ejercer algún efecto en algo fundamentalmente distinto como lo material.

Más allá de la respuesta cartesiana, es necesario representarse por qué hacía falta este tipo de explicación, cuál era el recurso que faltaba, o mejor que aun hace falta. Si nos remontamos a las primeras representaciones del conocimiento del mundo, encontramos una pregunta esencial que todavía hoy podría tener plena vigencia: cuando percibimos o pensamos un objeto cualquiera nos damos cuenta de que esto que es percibido tiene una diferencia fundamental con aquello que es objeto de la percepción, por ejemplo si hablamos de una mesa de madera, somos capaces de establecer cuál es el material, la forma y que se trata de una mesa; esto es, suponemos, muy parecido a la mesa pero no posee la materialidad de ésta. Es por esto que desde los primeros intentos por explicar cómo conocemos al mundo fue necesario asumir que la realidad estaba

---

<sup>24</sup> René Descartes; *Meditaciones metafísicas*, Editorial Libsa, Madrid, 2001

compuesta por dos tipos de sustancia diferente la forma que tenía y la materia de la que el objeto estaba compuesto.

Si bien en versiones como la aristotélica, en realidad estos dos factores sólo eran analíticamente distinguibles, se hizo patente que sólo una de las dos sustancias era abordable por el pensamiento: la inmaterial. La razón puede aun hoy resultarnos plenamente explicable, ni siquiera podemos todavía comprender el pensamiento materialmente y, si el pensamiento es inmaterial, la esencia de lo que pensamos debe responder a esta característica y, nos separa radicalmente de lo que es pensado.

Tendríamos entonces dos polos diferentes que tienden a explicar algo sin que ninguno de los dos pueda abordar la totalidad del objeto de conocimiento y sea necesario asumir que una parte es sin más un punto ciego, o en las versiones más extremas, que una de las partes no es necesaria para comprender la verdadera naturaleza del objeto.

El problema del dualismo, es decir, la imposibilidad de abordar la totalidad del objeto de conocimiento acabó siendo, a su vez, objeto de distintas teorías que acabaron por resultar o reduccionistas o sostenedoras fervientes de la necesidad de la explicación dualista.

Los reduccionistas apelan a la necesidad de comprender que no existen dos tipos de sustancias sino una sola, siendo entonces o materialistas o idealistas. En el primer caso se trataría de asumir que no existe un tipo de sustancia inmaterial y que incluso la comprensión de los objetos depende de otro tipo de mecanismos bioquímicos y eléctricos que pueden ser explicados materialmente, tanto como las emociones, los deseos etc., del hombre siendo prescindible la idea del alma o del pensamiento como algo ajeno a la materialidad del cuerpo.

La otra perspectiva involucraría una dirección según la cual o no puede afirmarse la existencia de la materia o simplemente, no es necesario preocuparse por ella pues no encierra en sí misma ningún elemento plenamente cognoscible.

Como puede observarse, no parece posible algún tipo de arreglo coherente que permita a una teoría asumir algún elemento propio de la que le es opuesta y, el problema radica en que una vez se ha abierto la brecha que hace a las dos perspectivas, tanto como a las sustancias que representan, inconmensurables y que no hemos encontrado aceptando esta diferencia esencial una perspectiva diferente, resulta impensable una explicación que pueda dar cuenta del objeto constituido por dos esferas tan distantes.

Ahora bien, si se acepta que no es posible comprender la mesa antes mencionada a partir de la decisión teórica de que está compuesta por dos sustancias inconmensurables, de las que sólo una es accesible al pensamiento y que incluso el pensamiento puede poseer elementos que aun no se han hecho explícitos podría ser posible representarse una perspectiva que logre superar un sistema explicativo que contiene en su fundamento un elemento irreconciliable con la naturaleza del objeto cognoscible.

Es un hecho, por ejemplo, que nuestro pensamiento da clara evidencia de tratar eficientemente con la materia y, que prueba de esto, es nuestro cuerpo, que esquivemos los obstáculos y que podamos abrir puertas, coger cosas, etc. Es

posible por tanto que la teoría de las sustancias deba aceptar que su espacio no es nuestra praxis real sino las categorías que hemos impuesto teóricamente a la realidad, que aun no manejamos completamente, simplemente porque nos hace falta un sistema explicativo que de cuenta no de la teoría misma sino de la forma en que realmente tratamos con el mundo.

Como en todo sistema teórico se formuló primero lo que se consideraba posible y luego se le exigió a la realidad que cumpliera con las nociones señaladas, para encontrar después que la realidad respondía a nociones contradictorias entre sí, que igual nunca le fueron propias.

Lo que realmente puede llamar nuestra atención es que el esquema de la explicación dualista puede aplicarse a múltiples esferas de la vida humana y que las sorpresas, las decisiones radicales que tienen fuerte efecto en lo que vivimos pueden y, de hecho lo hacen, duplicarse en la vida cotidiana en la que no son simplemente una disputa entre teóricos; pensemos por ejemplo en una disputa entre los preceptos morales y los acontecimientos. No son realmente equiparables y pueden impedirnos la representación clara de lo que realmente debe tenerse en cuenta.

Este es también el caso del lenguaje, de la verdad, de la economía, del trabajo, etc. Para ampliar estas últimas perspectivas pensemos particularmente en el fenómeno del trabajo, podemos afirmar dentro de una perspectiva teórica qué es trabajo distinguiéndolo de lo que no lo es, cuántas horas podría un ser humano trabajar, qué es el producto del trabajo, qué un contrato y qué es salario; pero la pregunta por lo que no se representa en estas definiciones y la necesidad de reconocer qué “parte” de lo que hace un trabajador en pos de un objetivo jamás será definible ni exigible, nos pone en presencia inmediatamente de una discusión de tipo dualista.

A partir de esto puede afirmarse que el problema del dualismo es simplemente un ejemplo más de que los problemas más recalcitrantemente teóricos nunca están alejados de la vida cotidiana de cualquier hombre, en tanto están involucrados con lo que cada teoría ha terminado realmente por anunciar: ¿Qué somos? Y ¿cómo representamos nuestra realidad?

## Para Reflexionar

### Individualmente:

- ☞ Plantee ejemplos de intencionalidad e identifique la relación objeto-sujeto, interés, deseo, y las sensaciones en juego.
- ☞ La imaginación permite desde la combinación de ideas tener una o varias percepciones sobre la realidad. Teniendo en cuenta esto mire la siguiente imagen y desarrolle una narración corta de lo que ve representado en ella.



☞ “Las mujeres han sido afectadas por los procesos de urbanización en el mundo, en la sociedad contemporánea se vive una feminización de la pobreza en las áreas urbanas”. Teniendo en cuenta, esta frase y la siguiente imagen indique que relación de causa y efecto encuentra en la relación de los dos.

☞ Señale si en la relación frase e imagen hay presencia de dualismo.



# UNIDAD V

## EXPLICACIÓN Y MODELOS EXPLICATIVOS E INTERPRETACIÓN

*Todo cuanto nos rodea, en cierto sentido nos interpela, se involucra con nosotros. El mayor recorrido que ha trazado el hombre no se mide por distancias, ni cuantitativamente, sólo somos el reflejo de nuestras dudas, nuestras angustias y nuestras creencias. Explicar es una forma de traducir el extraño lenguaje del mundo.*

## **Plan de la Unidad**

**1. Explicación y Modelos explicativos**

**2. Interpretación**

## **Objetivos de la Unidad**

---

- Determinar el papel de la explicación en la comprensión del mundo.
- Reconocer la estructura interpretativa de la existencia humana.

## Introducción

---

A finales del siglo XIX las reflexiones en torno al saber y la ciencia alcanzaron su máximo desarrollo de la mano de grandes filósofos y científicos como Dilthey, Darwin y Freud. Desde distintas perspectivas y atendiendo a distintas metas explicativas estos hombres y otros más intentaron asegurarle a la ciencia el privilegio de la *explicación* y la *comprensión* del mundo y del hombre mismo; surgían, en el último caso, las *ciencias del espíritu* que luego fueron llamadas *ciencias humanas* y hoy, también, algunas se inscriben bajo la etiqueta *ciencias sociales*.

Este tránsito no ha sido solamente una migración temática, sino también metodológica, para los estudiosos del tema, existe una clara diferencia entre *explicar* y *comprender*, no sólo porque la primera es una operación propia de las ciencias naturales donde se parte de una diferencia irreductible entre el objeto de estudio y quien conoce, es decir, el investigador; sino que, en el segundo caso, en la medida en que se estudia al hombre, hay una crisis de autorreferencia, esto es, cualquier hallazgo sobre lo que ocurre con la existencia humana en sus múltiples perspectivas, inmediatamente somete a crítica la labor del científico quien, por supuesto, es tanto sujeto como objeto de investigación.

Por otra parte, gracias a que somos *seres del lenguaje*, para el hermeneuta —es decir, para el filósofo encargado de establecer el vínculo entre la interpretación y la manera de ser de los seres humanos en general—, el hombre es un ser de la comprensión y de la interpretación. Lo que está en juego en esa tensión entre la explicación científica y la interpretación es, principalmente, dos modos de concebir la relación del hombre con su entorno: o bien estamos atrapados en un mundo de objetos que reclama que se dé sentido a los mismo y se pueda manipularlos; o bien hacemos parte de un continuo histórico que pone en comunicación al hombre con distintas fuentes del pasado, con las tradiciones y con la modificación del mundo gracias a que *interpretar* es, en cierto sentido, una oferta de lo posible y de lo imaginable, sobre lo ya acontecido.

En este capítulo se da continuidad al debate comenzado en el capítulo II de este módulo sobre la *comprensión del mundo* y se introduce un marco de reflexión, mucho más amplio, introducido por la noción de interpretación. Se reconoce, entonces, que el hombre habita de distintas maneras, los distintos escenarios de la ciencia, la literatura y la cultura y, en esto consiste la base de la riqueza y al inteligencia humana.

## Preguntas Previas

- XX. Defina ¿Qué es explicar?
- XXI. ¿Qué significa interpretar?
- XXII. ¿Qué entiende por comprender?
- XXIII. ¿Qué entiende por símbolo?

### 1. Explicación y Modelos Explicativos

---

Lo primero que hay que destacar es que, en la terminología que se viene manejando en este módulo (Cf. Capítulo II), una teoría es fundamentalmente un  $M_1$  esto es, un Modelo Explicativo inserto en  $C_1$  es decir, en una Enciclopedia Maximal. Como todo metalenguaje,  $C_1$  está constituida por conceptos cuyo significado es estándar o estable lo que permite la comunicación entre los individuos al menos, en el nivel semántico. Pero los modelos en general no se caracterizan por su aspecto semántico-intensional sino, por el contrario por su aspecto formal. De tal suerte que  $M_1$  nos permite comprender como funciona  $C_1$  formalmente, es decir sin remitirnos directamente a los contenidos de  $C_1$ . Para este tipo de comprensión podemos recurrir a la noción de teoría dado que, en última instancia, ésta ha sido previamente definida como un Modelo Explicativo. Las teorías, al decir de Popper son enunciados bastante generales, por ejemplo, las teorías *científicas* son **enunciados universales**.

Son, como todas las representaciones, sistemas de signos o símbolos. Por ello, no creo que sirva de gran cosa expresar la diferencia entre teorías universales y enunciados singulares diciendo que estos últimos son «concretos» mientras que las teorías son *meramente* fórmulas simbólicas o esquemas simbólicos: pues exactamente lo mismo puede decirse hasta de los enunciados más concretos [...] Brevemente expuesto, mi punto de vista es que nuestro lenguaje habitual está lleno de teorías, que llevamos a cabo toda observación *a la luz de teorías*, que el prejuicio inductivista es lo único que lleva a muchos a creer que podría existir un lenguaje fenoménico, libre de teorías y distinguible de un «lenguaje teórico» [...] [La Lógica de la Investigación Científica, p. 57].<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Karl Popper, *La Lógica de la Investigación Científica*, Red Editorial Iberoamericana, México 1991.

En este sentido, valdría la pena preguntarse si, en nuestro lenguaje cotidiano nosotros mismos no traficamos con enunciados generales tales como *El amor es lo más valioso de la vida* o *Los accidentes son frecuentes*. La razón por la que se ha caracterizado a  $C_2$  como *problema teórico* merece, entonces una explicación desde esta perspectiva. Dado que, desde el punto de vista de Popper, es completamente banal recurrir a la diferenciación entre lo concreto y lo abstracto a nivel de enunciados, tradicionalmente se presentan interpretaciones confusas del texto anteriormente citado cuya forma más usual es que, en la medida en que no se gana nada con recurrir a lo abstracto y lo concreto en lo que a enunciados se refiere, la distinción entre problemas teóricos y problemas de concretos desaparece. Este tipo de observaciones son llamadas habitualmente en filosofía *nominalistas*, es decir, se limitan al campo del uso terminológico sin establecer su incidencia semántica y pragmática sobre el actuar humano.

Para diferenciar entre enunciados generales y singulares propongo recurrir a Wittgenstein y a su *Tractatus Logico-philosophicus*, en donde, grosso modo, se establece una determinación estructural entre *estados de cosas*, *hechos* y *casos*. Siendo los primeros trasfondos contextuales en donde están insertos los objetos y los individuos y cuya interacción delimita tanto lo que es posible que suceda (hechos), lo que sucede singularmente (casos), como lo que no es posible que suceda. En este sentido, los enunciados se refieren a Estados de Cosas (tanto a Hechos como a lo que no puede ocurrir, es decir a casos *hipotéticos*) mientras que los enunciados singulares se refieren a Casos, es decir a lo que efectivamente concierne a un individuo en un momento determinado, es decir a un *suceso*. Los problemas de índole práctica se refieren a estos últimos mientras que los problemas de índole teórica se refieren a los primeros. Notemos que expresiones como las anteriormente mencionadas (*El amor...*) remiten a Estados de Cosas dada su generalidad y, en este sentido es posible rastrear la teoría que subyace a este tipo de afirmaciones. Cuando ocurren enunciados singulares lo que hacemos es referirnos inmediatamente al caso que, naturalmente se realiza de acuerdo con un Estado de Cosas, pero es difícil por no decir imposible, realizar una evaluación del Estado de Cosas a partir del caso y, si esto se logra, se debe al uso de enunciados generales que directamente superan la 'singularidad' del caso. El desconocimiento de esta 'regla' conduce a lo que Popper llama el *Prejuicio Inductivista* donde se cree que al referirse a los casos los enunciados particulares implícitamente (o metonímicamente) se refieren a los Estados de Cosas en general. Situaciones de este estilo son las que representan expresiones del tipo: *Todos los hombres son iguales* proveniente de la experiencia finita de un individuo.

Dos de los principales malentendidos a los que conducen las versiones populares de las teorías provienen del desconocimiento típico de lo tratado en el capítulo 2 del módulo. En efecto, dado que tradicionalmente se pasa por alto que las teorías son *enunciados generales* se supone, por un lado, que las teorías son *explicaciones* y, por otra parte, que están hechas para resolver situaciones concretas. Para aclarar estas confusiones es importante destacar que las teorías, en tanto enunciados generales, presuponen la articulación entre conceptos y

Estados de Cosas, articulación que no es, en modo alguno, arbitraria ya que esta conexión se logra vía *creencias/experiencias/normas*. La contradicción pragmática tantas veces citada: '*El gato está en la alfombra, pero yo no lo creo*' revela que dicha articulación está reglada y funciona como criterio normativo. Lo que conduce a la idea de incorrección enciclopédica cuando nos encontramos con desajustes entre creencias y Estados de Cosas. De esta última consideración se deriva la imagen de que existen relaciones causales entre creencias y Estados de Cosas,<sup>26</sup> en donde el papel de la explicación es fundamental. En efecto, toda explicación es, en último término, la manera de establecer nexos causales entre agentes y acciones, entre fenómenos y eventos, entre Estados de Cosas y hechos. Pero, lo que generalmente se olvida es que las *explicaciones* poseen *contenidos*, es decir, están restringidas contextual y lógicamente de manera que no pueden desligarse de lo que pretenden explicar.

Si las teorías *son* explicaciones, las teorías son respuestas efectivas (puntuales o, en todo caso, singulares) a un problema o una pregunta determinada. Esto quiere decir que, *si* las teorías son explicaciones ellas mismas se agotan en la explicación. Las teorías (bajo la idea de la corrección) serían Respuestas acertadas y, en última instancia, deben disolver o resolver el problema.<sup>27</sup> ¿Es extraña esta interpretación? Probablemente, sin embargo, creo que una sutil confusión es lo que subyace a esta discusión: ***Un modelo de explicación no es una explicación***. Una objeción que puede provenir de las Ciencias Sociales plantearía que, en realidad, las teorías no son explicaciones sino *interpretaciones* generando la imagen 'relativista' pero esto, en modo alguno riñe con la idea de que las teorías son modelos explicativos, por el contrario refuerzan esta idea por razones que daré enseguida; sin embargo, dentro de los imaginarios manejados sobre las ciencias 'duras', está la consideración de que las teorías son explicaciones. Si una teoría es (cumple con la función) una explicación esto quiere decir que, analíticamente hablando, otras explicaciones deben ser excluidas como *impertinentes* a propósito del problema o de la pregunta que se pretende resolver.

La razón principal por la que es importante tener clara la distinción Modelo Explicativo/Explicación, es aquella por la que se diferencian tipos y ejemplares: porque los primeros son expresiones metalingüísticas por excelencia mientras que los ejemplares son instanciaciones de los tipos. A través de un ejemplo sencillo se puede comprender esta idea: En el caso del ajedrez la forma en que éste puede enseñarse está determinada por el aspecto 'reglado' del juego. En este sentido no es posible enseñar el juego a una persona que lo desconoce completamente

---

<sup>26</sup> Para una discusión contemporánea acerca del vínculo causal entre creencias y estados de cosas, véase: *Mentes Reales. La Ciencia Cognitiva y la Naturalización de la Mente*. Juan José Botero, Alejandro Rosas y Jaime Ramos (Comp.). Editorial Siglo del Hombre. Bogotá, 2000.

<sup>27</sup> Reflexiones bastante valiosas sobre la idea de *Problema* han sido elaboradas sobre todo por Michel Meyer en *Wittgenstein et Valéry: Deux figures de la modernité*, en *SUD Revue Littéraire Bimestrielle* (Hors série) 1986 dedicado a Ludwig Wittgenstein, Paris 1980 y en sus trabajos sobre *Problematología: De la problématique: Philosophie, Science et Langage*, Éditions Madarga, 1986.

haciéndolo jugar, de hecho, *jugar al ajedrez* presupone la existencia de un  $M_1$  que permita al individuo recurrir a  $C_1$ , por esta razón se enseñan las reglas dado que con éstas se crea la *competencia* para jugar al ajedrez, es decir el novato quedará capacitado para jugar partidas 'singulares' de manera que, al contrario, no se podría lograr la competencia. Enseñar las reglas es tanto como instruir en los rasgos formales que determinan de manera semántica, lógica y pragmática la realización de partidas individuales. Los modelos de explicación cumplen con esta condición: garantizar que puedan darse explicaciones a casos específicos. Las teorías en tanto modelos explicativos funcionan como criterios para dar explicaciones pero ellas mismas no son explicaciones. Responsabilizar a las teorías acerca de que no pueden 'explicar' o dar solución a una situación específica es tanto como responsabilizar a los padres de las acciones de sus hijos adultos, siendo una característica del adulto la autonomía. El vínculo entre Estados de Cosas y casos es de carácter lógico, no empírico, por esta razón los casos no se identifican con los Estados de Cosas de los que provienen.

Un segundo malentendido está íntimamente relacionado con el anterior: se tiene la idea de que las teorías están en condiciones de solucionar casos específicos gracias a que se confunde constantemente entre *problemas* por un lado y, *eventos y fenómenos* que requieren explicación, por el otro. En efecto, no hay ninguna objeción a la idea según la cual los hallazgos teóricos de la ciencia en general redundan en el hecho de que los fenómenos singulares directamente concernidos con éstos quedan determinados por el tipo de solución presentada a nivel teórico. Esta es la manera como funciona una vacuna. Sin embargo, la reflexión que nos lleva a pensar en el poder de la solución proviene del prejuicio inductivista antes mencionado según el cual sólo la efectividad de la vacuna en cada uno de los caso *confirma* el valor teórico (general) de la solución. Esta idea de la sumatoria de casos que da paso a la generalidad es uno de los principales prejuicios con los que se ve enfrentada la posible solución de un problema de índole teórica. No hay que negar que esta perspectiva ha sido usualmente propagada por la retórica filosófica que nos ha impuesto la imagen de que la 'riqueza de una pregunta' consiste en su ausencia de una única respuesta y, acto seguido, dada la estrecha relación entre pregunta y problema, se sugiere la idea de que los problemas más interesantes y que motivan las más apasionantes investigaciones son los que no poseen solución. La expresión *esto es un problema insoluble* debe desaparecer del aula, en la medida en que se le transmite al estudiante la idea de que los límites del conocimiento están determinados por preguntas a las que nadie puede dar una respuesta efectiva y, por lo tanto, deben considerarse como problemas o *enigmas* que la humanidad no puede resolver. De este tipo de actitud, a la consolidación de un misticismo hay pocos pasos.

## 2. Interpretación

---

En la cuna del pensamiento occidental se confiaba a un dios o a mujeres u hombres divinos la posibilidad de entender los designios del destino y los mensajes que los dioses querían enviar a los mortales; Hermes traducía a los hombres los mensajes cifrados de los dioses de la misma forma en que los adivinos podían leer los signos del destino marcado de los hombres.

Como paradójico debe entenderse el que rápidamente nuestro mundo humano se haya convertido también en tarea propia del dios mensajero, quizá algún maleficio también divino, en la antigüedad hizo necesario que la filosofía debiera ocuparse de la técnica de la interpretación del mundo, de lo que querían expresar los poetas, de lo que quiso plasmar un artista en su obra o del verdadero sentido de la ley. Sea como sea, se hizo necesario asumir que todo esto era objeto de interpretación, que su sentido debía elucidarse, hacerse claro, porque básicamente estaba oculto.

Pero, ¿qué significa que el sentido del mundo de una obra, de un texto o de la ley requiera interpretación? Básicamente que su naturaleza, su medio de expresión no resulta plenamente comprensible y debe ser traducido a otra forma que pueda entenderse con claridad. Ahora bien, si esto es así ¿cómo puede garantizarse que las dos formas de expresión resulten efectivamente equivalentes?

Entender el problema implica necesariamente remontarse a las razones y preocupaciones que dieron lugar a la teoría de la interpretación y que abrieron al pensamiento filosófico y a su quehacer un nuevo ámbito de reflexión. El problema de la interpretación parece traducirse en la aceptación necesaria de la influencia que tenían en la comprensión múltiples factores distintos a la verdadera forma de los objetos que se estudiaban, en un primer momento en las llamadas ciencias del espíritu y posteriormente también en las ciencias naturales.

Si se piensa por ejemplo en una obra de arte salta a la vista que aún tratándose de un retrato hay una serie de elementos que bien vale la pena considerar si se quiere acceder a su sentido, como por ejemplo la forma en que el retratista percibe a su personaje, lo que le parece más bello y que no necesariamente es lo más bello para otros, o quizá más allá de cómo sea realmente su objeto de trabajo, su ánimo, las condiciones objetivas, etc. El umbral de construcción de una obra de arte es sin duda gigantesco y escapa fácilmente a la ingenua percepción de que lo que puede verse a simple vista en ellas era realmente tal como actualmente se ve.

Si hablamos ahora de un poema, inmediatamente se puede percibir que se está ante una gama enorme de sentidos que dependerán también de quién lo lea. Rimbaud en *Ofelia* se refiere al drama del Hamlet de Shakespeare.

- *Y nuestro poeta cuenta, que, con el fulgor del cielo  
Las flores que tú cogiste de noche vas a buscar,  
Y que ha visto sobre el agua, recostada entre velos,  
Como una gran flor de lis, la blanca Ofelia flotar*"

15 de mayo de 1870 <sup>28</sup>

Además de tener que conocer la tragedia y de detenerse específicamente en el personaje de Ofelia, esto es, tener ya una interpretación propia de esta obra; sería necesario entender el matiz particular que quiera Rimbaud dar a esta escena, lo que él mismo siente y se representa sobre ella y, además tendría que establecerse qué siente el lector sobre la lectura de Rimbaud. Esto podría arrojar el sentido último del poema, es decir, lo que Rimbaud quería realmente expresar en su poema.

Sin embargo, como ya se mencionó, para saber lo que el autor quiere expresar realmente es indispensable hacerse consciente de qué elementos de la interpretación no dependen del autor, como por ejemplo las sensaciones propias del lector y cómo es realmente aquello a lo que éste se refiere. Como lectores contemporáneos tenemos que admitir que nuestra interpretación de la tragedia de Shakespeare ya nos ha sido presentada en múltiples formas y que lo que podemos afirmar o, incluso sentir con respecto a ella, está involucrado con un sin número de elementos que nos distancian de su sentido original, tal y como probablemente le sucedió a Rimbaud.

Si ahora nos dirigimos a otro tipo de objeto que pueda parecer más indispensable para la comprensión de nuestra realidad como la historia o la ley, veremos que lejos de facilitarse el asunto tiende cada vez más a complicarse. Con respecto a la historia encontramos que evidentemente ni siquiera podemos acceder a los hechos tal y como sucedieron, dependemos de otros que cuenten lo que vivieron, caso en el que debemos detenernos en quiénes son, qué querrían contar, etc., en lo que otros interpretan con respecto a lo que se dijo sobre un hecho y, también en quiénes somos nosotros y qué querríamos contar. No existe ninguna posibilidad de alejarnos de lo que somos y de lo que consideramos valioso.

La ley también es susceptible de interpretación porque su sentido está expresado en lenguaje, porque no son idénticas las circunstancias en las que fue erigida a las de su aplicación, porque es necesario pensar en las personas que las consideraron relevantes y necesarias, y en las razones que pudieron tener para esto, además de que simplemente quienes están sometidos a ella no la comprenden de la misma forma.

Todo lo anterior reveló que nuestro conocimiento tanto del mundo natural, sistematizado a partir de leyes y lenguajes formales propuestos por ciertas disciplinas teóricas, como de lo que hemos construido históricamente o de lo que nos ha sucedido, depende de lo que somos en el momento en que buscamos este

---

<sup>28</sup> Rimbaud, Arthur, *Poesía completa*. Editorial Libros Río Nuevo. Barcelona, 1978. Pág. 196.

conocimiento. Es así que se reveló que nuestra comprensión de lo que nos rodea depende de la comprensión de lo que actualmente somos, de nuestra cultura, de nuestra historia y, por supuesto, de nuestro lenguaje.

A partir de esta conciencia, la teoría de la interpretación o hermenéutica ha buscado la manera de garantizar el conocimiento de la realidad humana, resaltando que no es posible aislar de éste lo que somos actualmente, ni de lo que hemos sido. Es posible que lo único realmente susceptible de conocimiento sea nuestra histórica existencia, sólo comprensible para nosotros mismos, para nuestra cultura.

## Para Reflexionar

### Individualmente:

Contestar

- ☞ ¿Qué es exégesis?
- ☞ ¿Qué es un texto?
- ☞ Teniendo en cuenta lo visto en este capítulo y su propio criterio enuncie cómo se realiza un Proceso de interpretación.
- ☞ ¿Qué es un modelo explicativo?

### Grupalmente

Teniendo en cuenta lo visto en el presente módulo, construyan un texto no superior a 1 página donde expliquen la importancia de saber interpretar y comprender un mensaje escrito.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. 1999. *Poética de Aristóteles*. Gredos, Madrid. Edición Trilingüe de Valentín García Yebra.

Aristóteles. 2003. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid. Tr. Tomás Calvo Martínez.

Botero, J. et al. 2000. *Mentes reales. La naturalización de la mente*, Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Braunstein, N. et al. 1983. *Psicología: ideología y ciencia*, Siglo XXI, México.

Castoriadis, C. 1998. *Psiquis y sociedad: una crítica al racionalismo*, Ensayo y Error, Bogotá. Tr. Fabio Giraldo.

Castoriadis, C. 2002. *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, F.C.E., México. Tr. Jacques Algasi.

Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, New York.

Colli, G. 1996. *Filosofía de la expresión*, Siruela, Madrid. Tr. Miguel Morey.

Crick, F. 1995. *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, Debate, Madrid. Tr. Francisco Páez de la Cadena.

Davidson, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press-Oxford, New York.

Davidson, D. 1990a. Turing's Test. In Mohyeldin, Newton-Smith, Viale & Wilkes 1990, pp 1-11.

Davidson, D. 1990b. Representation and Interpretation. In Mohyeldin, Newton-Smith, Viale & Wilkes 1990, pp 13-26.

Davidson, D. 1992. *Mente, mundo y acción. Claves para una interpretación*, Paidós, Barcelona. Tr. Carlos Moya.

Davidson, D. 1994. *Filosofía de la psicología*, Anthropos, Barcelona. Tr. Miguel Candel.

Davidson, D. 1996. ¿Qué está presente ante la mente? en Valdés, 1996. pp. 145-161.

Davidson, D. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*, Clarendon Press-Oxford, New York.

Descartes, R. 2001. *Discurso del Método y meditaciones metafísicas*, Libsa. Madrid.

Dretske, F. 1995. *Naturalizing the Mind. The 1994 Jean Nicod Lectures*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Eco, U. 1992. *Los límites de la interpretación*, Lumen, Barcelona. Tr. Helena Lozano.

Eco, U. 1993. *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Lumen, Barcelona. Tr. Ricardo Pochtar.

Eco, U. 1999. *Kant y el ornitorrinco*, Lumen, Barcelona. Tr. Helena Lozano.

Fodor, J. 2003. *La mente no funciona así. Alcance y limitaciones de la psicología computacional*, Siglo XXI, Madrid. Tr. José Luis Gil Aristu.

Frege, G. 1996. «El pensamiento. Una investigación lógica». En Valdés, 1996. Tr. Carlos Pereda. pp. 23-48.

Heidegger, M. 1993. *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México. Tr. José Gaos.

Kant, I. 1994. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid. Tr. Pedro Ribas.

Lewis, D. 1969. *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

López, F. 2002. Lingüística y semántica. En *Interlenguajes. Revista de Semiótica y Lingüística Teórica y Aplicada*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Vol. 3 No. 2 Jul-Dic. pp. 8-26.

López, F. 2003. El problema de la interpretación y la significación metafóricas. En *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. pp. 43-71.

Mohyeldin, Newton-Smith, Viale & Wilkes 1990. *Modelling the Mind* Clarendon Press-Oxford, New York.

Noë, A. & Thompson E. 2004. Are There Neural Correlates of Consciousness? In *Journal of Consciousness Studies*, 11, No. 1. pp. 3-28.

Popper, K. 1996. *La lógica de la investigación científica*, Red Editorial Iberoamericana, México. Tr. J. Agassi.

Putnam, H. 1988. *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid. Tr. José Miguel Esteban Cloquell.

Putnam, H. 1994. *Cómo renovar la filosofía*, Cátedra, Madrid. Tr. Carlos Laguna.

Putnam, H. 1995. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, Gedisa, Barcelona. Tr. Gabriela Ventureira.

Ramos, J. 2000. Simbolismo Vs. conexionismo: la estructura de las representaciones. En Botero 2000.

Rimbaud, A. 1978. *Obra completa*. Libros Río Nuevo, Barcelona.

Searle, J. 1996. *El redescubrimiento de la mente*, Crítica, Barcelona. Tr. Luis M. Valdés Villanueva.

Searle, J. 1997a. *The Mystery of Consciousness*, New York Review Book, New York.

Searle, J. 1997b. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona. Tr. Antoni Domènech.

Searle, J. 2001. *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*, Alianza, Madrid. Tr. Jesús Alborés.

Sperber, D. & Wilson D. 1994. *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Visor, Madrid.

Thomson, G. ¿Es Usted una máquina? en Botero 2000. pp. 121-135.

Valdés M. (Comp.). 1996. *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*, UNAM, México.

**FABIO ENRIQUE LÓPEZ DÍAZ**

Profesor cátedra ESAP

Filósofo

Estudiante de doctorado en Filosofía