

ESCUELAS FILOSÓFICAS Y CAMBIOS PARADIGMÁTICOS II

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 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., Marzo de 2008

CONTENIDO

DE LOS NÚCLEOS TEMÁTICOS Y PROBLEMÁTICOS

1 SISTEMAS FORMALES, CÁLCULOS LÓGICOS, LENGUAJES NATURALES, ARGUMENTOS Y FALACIAS

1.1 Sistemas Formales

1.2 Cálculos Lógicos

1.3 Lenguajes Naturales

1.4 Argumentos y Falacias

2 SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA, Y JUEGOS DEL LENGUAJE

2.1 Semántica

2.2 Pragmática.

2.3 Juegos del Lenguaje.

3 RACIONALIDAD Y ACTITUDES PROPOSICIONALES

3.1 Racionalidad

3.2 Actitudes Proposicionales

4 ESTRUCTURAS NORMATIVAS Y LÓGICAS DE LA ACCIÓN

4.1 Estructuras Normativas

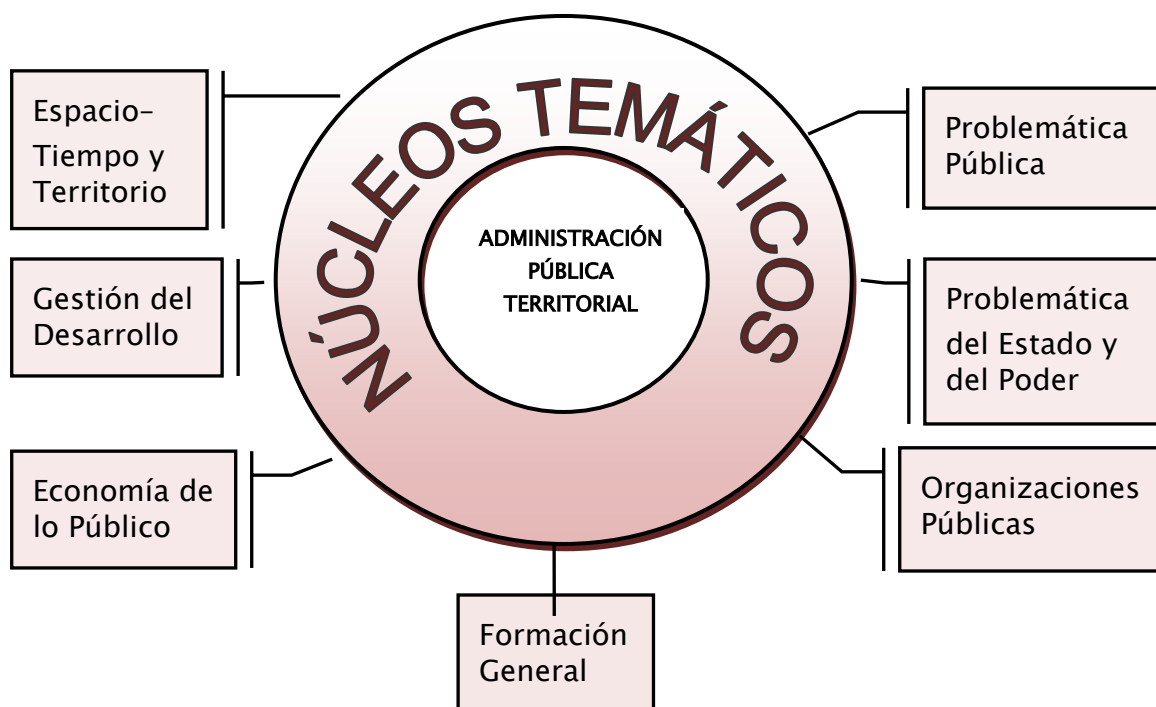
4.2 Lógicas de la Acción

5 COMUNICACIÓN Y CONVENCION

5.1 Comunicación

5.2 Convención

DE LOS NÚCLEOS 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”*.¹

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 entorno 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.

1. Escuelas Filosóficas y Cambios Paradigmáticos I	2	1º
2. Escuelas Filosóficas y Cambios Paradigmáticos II	2	2º
ASIGNATURAS DEL NÚCLEO PROBLEMÁTICA PÚBLICA	CRÉDITOS	SEMÉSTRE

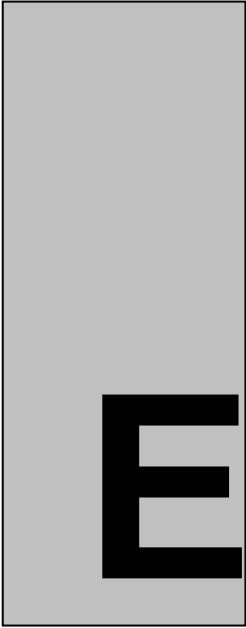
¹ Tomado del Documento de *Condiciones Iniciales, Factor No 4 Estructura Curricular*. Escuela Superior de Administración Pública. Programa a Distancia. 2004.

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.



ESCUELAS **FILOSÓFICAS Y** **CAMBIOS** **PARADIGMÁTICOS II**

Presentación

Este Módulo es la continuación de los *Fundamentos Filosóficos I*. A lo largo de esta herramienta de trabajo se introduce al estudiante en los principales aparatos cognitivos empleados por la filosofía en su relación con el conocimiento, a saber, la lógica y el desarrollo del lenguaje como herramienta analítica.

Mientras que en el módulo I, se introducen temas relacionados con distintos campos de la filosofía, en el módulo II la preocupación consiste en integrar fuertes bloques de información estrictamente ligados al campo de la lógica, el lenguaje y la comunicación.

La importancia de la lógica para la filosofía fue señalada ya en los trabajos de Aristóteles quien, al igual que los filósofos de la Edad Media, dieron las bases fundamentales de los principales cálculos lógicos: *El cálculo proposicional* y *El cálculo de predicados*. A partir del siglo XIX el desarrollo de la lógica gracias a los trabajos de Boole, Frege, Russell y Withehead, dio como resultado una *expansión* de los dominios de la misma hacia tratamientos formales de los lenguajes naturales. A mediados de los años 50's del siglo pasado la lógica había alcanzado un desarrollo tal —sobre todo por la influencia de los lógicos polacos—, hasta el punto de que el matemático y lógico Alain Touring diseñó el modelo computacional que le dio vida a la inteligencia artificial.

De la mano este progreso de la lógica ha estado el trabajo de la filosofía del lenguaje a laque se dedica una parte de este módulo. Desde los trabajos pioneros de Frege acerca de la comprensión del lenguaje natural, llegó a avanzarse en una dirección sin precedentes en el vínculo entre lenguaje y forma lógica por un lado, y lenguaje y acción, por el otro. Sumado a los trabajos lingüísticos, el desempeño de la filosofía se abre camino a través de la *semántica* y la *pragmática*, disciplinas éstas que se involucran con los problemas del significado (la relación del mundo con el lenguaje y del lenguaje con la mente humana), y de los problemas relacionados con la comunicación y la convención. Estos últimos ámbitos de discusión han dado lugar a intentos muy interesantes de aplicación de la lógica, la semántica y la pragmática en el campo de las ciencias sociales; el resultado: la discusión sobre las estructuras normativas de la vida social, la discusión sobre las lógicas de la acción, especialmente la *Lógica de la acción colectiva* y los temas cercanos a la teoría de juegos y de la *elección racional*.

Como en el anterior Módulo, el objetivo de éste es **ofrecer al estudiante herramientas analíticas, cognitivas y epistemológicas provenientes de la filosofía; en este caso orientadas hacia el contacto con las ciencias sociales.**

UNIDAD I

SISTEMAS FORMALES, CÁLCULOS LÓGICOS, LENGUAJES NATURALES, ARGUMENTOS Y FALACIAS

La lógica es, en cierto sentido, un reflejo de lo que ocurre con la mente humana: si podemos engañar es porque sabemos no sólo qué es un engaño, sino que podemos tener éxito. Podemos recurrir a este instrumento porque nuestro pensamiento se adecua con gran facilidad a ciertas reglas que permiten saber cuándo estamos equivocados o cuando incurrimos en contradicciones. Pero, más maravilloso aún, es el poder de restituirle a la palabra su valor de verdad.

Plan del Capítulo

1. **Sistemas Formales**
2. **Cálculos Lógicos**
3. **Lenguajes Naturales**
4. **Argumentos y Falacias**

Objetivos del Capítulo

- Identificar un sistema formal.
- Reconocer el funcionamiento básico de los cálculos lógicos.
- Comprender la relación entre la lógica y los lenguajes naturales.
- Examinar las estructuras de algunos argumentos y falacias.

Introducción

Las razones que pudieran haber dado lugar a la estructuración de cierto tipo de lenguajes que lograran evitar las ambigüedades del lenguaje cotidiano, pueden imaginarse con cierta facilidad para quienes asistimos a un mundo lleno de términos técnicos y de fuerte contacto con los discursos científicos.

Al contar la historia de la lógica muchos teóricos se remontan a las primeras formas de estructuración matemática, a filósofos como Tales de Mileto o bien, a la axiomatización que hizo Euclides de la matemática de su tiempo y que empezó a contar a partir de su trabajo, con la fundamentación en elementos simples como axiomas y postulados. Es importante sin embargo, tener en cuenta que en el tiempo de Tales la matemática no poseía propiamente un lenguaje específico, se trataba de la geometría, es decir, de trabajar a partir de una forma que no remitía a nada más que a ella misma, si bien es claro que tenía amplias aplicaciones en la realidad antigua tales como la navegación.

Este vínculo se refiere entonces más bien a una cierta forma de proceder que pronto llamó la atención de los filósofos que se ocupaban de objetos significativamente diferentes tales como el ser, la naturaleza, el estado o la virtud. Tratándose de objetos que escapaban con facilidad a una inequívoca comprensión, no era en absoluto despreciable la posibilidad de proceder como lo hacían los geómetras, partir de unos primeros principios que nadie pudiera dudar y fundamentar en ellos los razonamientos, de forma tal que la conclusión a la que se llegará pudiera ser plenamente demostrada.

Se afirma entonces que este tipo de procedimiento fue usado por Parménides y, en general, por los filósofos sofísticos, que lograban con gran facilidad convencer a su auditorio de la evidencia de sus afirmaciones. Esto empezó a prestarse para que cualquiera que dominara la técnica pudiera probar incluso versiones contradictorias, lo que molestó a quienes perseguían la verdad.

Este es el caso de Platón y Aristóteles, particularmente éste último quien diseñó un primer sistema lógico que permitía acceder a la comprensión de la forma misma del razonamiento evitando plenamente la ambigüedad del lenguaje que tanto habían aprovechado los sofistas.

Posteriormente se asumió durante mucho tiempo la propuesta aristotélica que fue incluso muy trabajada por los filósofos medievales, hasta que se proponen nuevos elementos que hacen de la lógica un sistema simbólico que sea capaz de abordar con mayor facilidad las formas argumentativas alegándose más enfáticamente del sentido de los términos, este camino abre una dirección cada vez más sólida hacia lo que actualmente conocemos, la lógica como sistema eminentemente formal que se ocupa de la validez de los argumentos y que puede dar cuenta no solamente de la forma del lenguaje sino que aborda la forma del pensamiento humano y los vínculos entre éste y lo que es pensado.

Preguntas Previas

- I. Defina ¿Qué es un símbolo?
- II. ¿Qué se entiende por sistema formal?

- | |
|---|
| III. ¿Qué se entiende por cálculo lógico?
IV. Desde su perspectiva ¿qué es un lenguaje?
V. ¿Qué entiende por argumento?
VI. ¿Qué es una falacia? |
|---|

1. Sistemas Formales

Un sistema formal es una construcción teórica que trabaja esencialmente a partir una serie de elementos primitivos o signos, estable una serie de reglas que determinan la forma en que se relacionan los elementos simples o signos para formar expresiones más complejas o compuestas que se llaman reglas de formación del sistema y, por último, el sistema cuenta con un segundo tipo de regla que se llaman reglas de transformación y que permiten transformar una expresión o serie bien formada de símbolos en otra.

Es fundamental comprender que los sistemas formales o las expresiones que pertenecen a ellos no se refieren realmente a algo distinto a ellos mismos y que cualquier valoración sobre la validez de una expresión depende exclusivamente del sistema. Sistemas de este tipo son la matemática y la lógica misma que puede ser clasificada en diversas clases dependiendo justamente del sistema formal. Es así que podemos distinguir entre:

- Lógica de enunciados o proposicional que se basará en relaciones o conexiones que puedan establecerse entre las proposiciones y que trataremos más detenidamente en la siguiente sección.
- Lógica de predicados que hace posible detenerse en el análisis interno de las proposiciones y permite distinguir los enunciados según se refieran a individuos, a propiedades o que atribuyen propiedades a los individuos. Esta lógica trabaja fundamentalmente con dos tipos de cuantificadores uno universal que implica que determinada propiedad corresponde a la totalidad de los individuos y, uno existencial, que indicaría que se está haciendo referencia a al menos un individuo. La validez de los enunciados dependerá de dichos cuantificadores.
- Lógica de relaciones que haría factible referirse más que a una propiedad específica a su extensión, es decir, a que la propiedad constituirá una clase a la que pertenecen individuos que poseen dicha propiedad. En este sentido se habla de lógicas de carácter intensional pues permite la comprensión formal de todo individuo subsumido en la clase enunciada.

Ahora bien, los sistemas formales lógicos si bien poseen la ya mencionada cualidad de ser cerrados en sí mismos y de determinar, en este sentido, las condiciones de validez formal de un enunciado permiten evaluar formalmente al lenguaje corriente, proyectar la validez de los argumentos y demostrar postulaciones teóricas.

A este tipo de mecanismo se le llama cálculo lógico y, depende en principio de una traducción que se hace del lenguaje natural a lenguaje formal y que posibilita que se atienda exclusivamente a la forma del enunciado y no a su sentido o a la diversidad de interpretaciones que pueden darse de éste.

Texto adjunto 1

«**La Paradoja de Russell:** En épocas anteriores a la teoría de conjuntos cualquier propiedad concebible era pensada como una propiedad definible de un concepto. Pero Bertrand Russell descubrió en 1901 que una paradoja podría ser obtenida a partir de una aparentemente aceptable especificación de un conjunto de esta suerte.

Russell observó primero que si los conjuntos están definidos por sus miembros, algunos conjuntos resultarían ser miembros de sí mismos y otros conjunto no lo serían. Por ejemplo, el conjunto de todos los elefantes no es él mismo un elefante y, por lo tanto, éste no es un miembro de sí mismo. Pero el conjunto de todos los conceptos abstractos debería contenerse a sí mismo como miembro, puesto que un tal conjunto es un concepto abstracto. Las propiedades 'es miembro de sí mismo' y 'no es un miembro de sí mismo' serían, por lo tanto, propiedades definitorias de conjuntos. En particular, entonces, se definiría un conjunto U como el conjunto de todos aquellos conjuntos que no son miembros de sí mismos: $U = \{x \mid x \notin x\}$. Entonces podemos preguntar de U si es o no un miembro de sí mismo. Ahora dos casos pueden obtenerse: (i) si U no es un miembro de sí mismo, entonces éste satisface la definición característica de los miembros de U y, por lo tanto, debería ser un miembro de U , esto es, de sí mismo; o (ii) si U es un miembro de sí mismo, entonces éste no satisface la propiedad definitoria de no ser un miembro de U , esto es, de sí mismo. Ya sea que U es miembro o no de U , el resultado es una paradoja lógica. La conclusión evidente de esta paradoja es que no hay tal conjunto, aunque en la teoría de conjuntos de Cantor nada excluye la posibilidad de una tal propiedad definitoria. El descubrimiento de la paradoja de Russell fue, por consiguiente, de gran importancia (diferentes versiones equivalentes han sido formuladas), pero ésta fue más significativa a la luz del hecho de que lógicos y matemáticos habían intentado mostrar que la teoría de conjuntos serviría como una fundamentación de todas las matemáticas. La aparición de una paradoja en los mismos cimientos de la teoría de conjuntos hizo que algunas personas dudaran del uso extendido y familiar de las nociones matemáticas, pero tanto la práctica matemática continuó como era usual sin sentir el embarazo de la crisis fundacional. Muchas de las inventivas e innovadoras soluciones fueron propuestas para evitar esta paradoja, para resolverla o para volver sus consecuencias menos tortuosas. Una vía, inicialmente

sugerida por Russell, fue la *teoría de los tipos*, la cual produjo fructíferas aplicaciones al lenguaje natural (es decir, en la gramática de Montague), así como en el contexto de lenguajes de programación y su semántica, pero va más allá de los alcances de este libro discutir la teoría de los tipos en general o en cualquiera de otras distintas soluciones de las paradojas de las teorías de conjuntos.

Reglas recursivas: Puesto que los conjuntos finitos especificados simplemente a través del listado de sus miembros nunca pueden conducir a tales paradojas, no hay cambios que se les puedan hacer. Para los conjuntos infinitos, la vía simple para evitar tales paradojas y mantener la capacidad de definir la mayoría de los conjuntos relevantes a las matemáticas ordinarias es aportar una regla para generar elementos 'recursivamente' a partir de bases finitas. Por ejemplo, el conjunto $E = \{4, 6, 8, \dots\}$ puede ser generado por la siguiente regla:

- a) $4 \in E$
- b) Si $x \in E$, entonces $x + 2 \in E$
- c) Nada más pertenece a E

La primera parte de la regla especifica que 4 es un miembro de E ; en la aplicación de la segunda parte de la regla repetidas veces, se afirma que, puesto que $4 \in E$, entonces $8 \in E$; etc. La tercera parte garantiza que ningún otro número está en E que no sea en virtud de a y b .

Una regla para la generación de los miembros de un conjunto tiene la siguiente forma: primero, un número finito de miembros (a menudo sólo uno) son declarados explícitamente como pertenecientes al conjunto. Entonces un número finito de enunciados *si-entonces* especifica alguna relación entre los miembros del conjunto que son dados, de manera que cualquier miembro del conjunto puede ser abarcado por la cadena de enunciados *si-entonces* comenzando por uno de los miembros especificados en la primera parte de la regla, y nada más que eso en el conjunto puede ser abarcado por dicha cadena.

El método anterior de especificación de un conjunto a partir de una propiedad definitoria para sus miembros no ha sido abandonado en la práctica, puesto que con frecuencia es bastante conveniente y los casos paradójicos no emergen en las aplicaciones matemáticas comunes de una teoría de conjuntos. Fuera de obras muy especializadas en teoría de conjuntos, ambos métodos son comúnmente usados.»²

2. Cálculos Lógicos

² Tomado de Barbara H. Partee, Alice ter Meulen & Robert Wall; *Mathematical Methods in Linguistics*, Kluwer Academic Publishers, 1990. Pp. 7-8.

Como se mencionó en la sección precedente, un cálculo es una serie de relaciones que se dan entre enunciados y que hace posible hacer operaciones que permitan evaluar su validez formal. En la medida en que los cálculos están inscritos en un sistema formal se dan a partir de los parámetros establecidos por las reglas del sistema. En esta sección nos detendremos en el cálculo proposicional, señalando cómo puede éste evidenciar la validez de un enunciado.

La lógica proposicional es un sistema que trabaja con proposiciones esto es un enunciado del que puede afirmarse que es verdadero o falso, en este sentido hablamos de un sistema binario.

Elementos primitivos

La lógica proposicional cuenta con tres clases de signos o elementos primitivos:

- Variables: Son letras minúsculas que representan proposiciones y se toman en orden desde la letra p . De esta forma tendríamos que p , q o r pueden representar una proposición como “ Está haciendo sol”.
- Conectores lógicos: Estos signos son los que establecen las relaciones que se dan entre las proposiciones y, en esta lógica, se manejan cinco conectores que corresponden a conjunciones propias del lenguaje natural.

Conector	Signo	¿Cómo se lee?	Ejemplo
Negación	\neg	No	$\neg p$, <i>no p</i>
Conjunción	\wedge	Y	$p \wedge q$, <i>p y q</i>
Disyunción	\vee	O	$p \vee q$, <i>p ó q</i>
Condicional	\rightarrow	Si.... Entonces	$p \rightarrow q$, <i>si p entonces q</i>
Bicondicional	\leftrightarrow	Si y sólo si	$p \leftrightarrow q$ <i>p si y sólo si q</i>

Reglas de formación

Las reglas que permiten determinar si una expresión está bien formada serán:

- La negación siempre se antepone a una variable o a una fórmula:
 $\neg p$, $\neg (p \rightarrow q)$
- Los conectores pueden unir variables, fórmulas o una variable con una fórmula

$$p \rightarrow q, (p \leftrightarrow q) \wedge (r \rightarrow s), (p \wedge r) \rightarrow q$$

Tablas de verdad

La lógica proposicional es, como ya se mencionó, un sistema bivalente que considera entonces sólo dos valores de verdad y que aquí se representarán con las letras **v** o **f**, aunque es tradicional también usar la notación binaria 0 o 1.

De acuerdo a la relación o conexión que haya entre dos proposiciones o fórmulas, se establecen las condiciones de verdad de esta relación entre las proposiciones. En el siguiente cuadro se encontrarán los comportamientos que tiene cada conector

Primera proposición	Segunda proposición	Negación	Conjunción	Disyunción	Condicional	Bicondicional
P	q	$\neg p$	$p \wedge q$	$p \vee q$	$p \rightarrow q$	$p \leftrightarrow q$
V	V	F	V	F	V	V
V	F	F	F	V	F	F
F	V	V	F	V	V	F
F	F	V	F	F	V	V

La asignación de valores de verdad inicial a cada proposición responde simplemente a las posibilidades de combinación de los valores de cada proposición, así si trabajamos solamente con dos proposiciones sólo tenemos cuatro posibilidades que debemos incluir ordenadamente en la tabla (que las dos sean verdaderas, que la primera sea verdadera y la segunda falsa, que la primera sea falsa y la segunda verdadera o, bien, que las dos sean falsas)

Ahora bien, si nos detenemos en el funcionamiento de cada conector podremos observar que la tabla de verdad aporta condiciones de verdad muy específicas de cada relación:

Negación: Cambia los valores de verdad de la proposición o de la fórmula

Conjunción: Sólo es verdad si los dos términos (proposiciones o fórmulas) son verdaderos.

Disyunción: Esta relación sólo es verdad si los términos no poseen el mismo valor de verdad.

Condicional: Sólo es falso si el antecedente de la relación, en el caso de la tabla anterior p, es falso y, el consecuente (q) es verdadero.

Bicondicional: Sólo es verdad si los dos términos poseen el mismo valor de verdad.

Uso de las tablas de verdad

Las condiciones de verdad que acaban de ser expuestas permiten entonces que pueda calcularse el valor general de un enunciado complejo o fórmula, incluso

de argumentos puntuales o, quizá, de un discurso que esté escrito en lenguaje natural.

Cuando se debe hacer la tabla de una fórmula es muy importante establecer cuál es el conector más importante y, para esto, simplemente es necesario tener en cuenta la jerarquía que tienen los distintos conectores y empezar a hacer la tabla desde los elementos más simples. Así cuando se encuentran varios conectores se considera el principal si no está entre paréntesis el bicondicional, luego en su orden estarían: el condicional, la conjunción y la disyunción y, por último, la negación; pero si la fórmula es enunciada con paréntesis si sigue el orden de resolución que indique el paréntesis (de lo más básico a lo más complejo).

Como ejemplo de una tabla tomemos el siguiente, observando que el orden de resolución empieza en la primera columna y se da de acuerdo con la especificidad de la fórmula

$$(p \vee \neg p) \rightarrow (p \leftrightarrow q)$$

P	Q	$\neg p$	$p \vee \neg p$	$p \leftrightarrow q$	$(p \vee \neg p) \rightarrow (p \leftrightarrow q)$
V	V	F	F	V	V
V	F	F	F	F	V
F	V	V	F	F	V
F	F	V	F	V	V

El ejemplo anterior revela que la fórmula $(p \vee \neg p) \rightarrow (p \leftrightarrow q)$ es válida lógicamente hablando, pues el resultado de la tabla arrojó que era verdadera en todos los casos, por lo que afirmamos que es una tautología. Si el resultado hubiese sido que en todos los casos es falsa entonces hablaríamos de falacia, si es verdadera en unos casos y en otros no se trataría de una fórmula indecidible.

Reglas de transformación

Las reglas de transformación son llamadas también reglas de inferencia y permiten manejar más cómodamente fórmulas y relaciones entre fórmulas que usualmente llamamos argumentos, pues en una tabla que maneje varias variables hacer una tabla resultaría muy oneroso.

Podemos definir un argumento como un razonamiento que pretende demostrar una proposición o enunciado que sería la conclusión, a partir de un conjunto de premisas (proposiciones de las que puede inferirse la conclusión). Ahora bien, un argumento puede ser válido o inválido, será válido si la conclusión se sigue lógicamente de las premisas.

Consideremos los siguientes argumentos:

Todos los perros son mamíferos
Spike es un perro
Luego, Spike es un mamífero

Todos los gatos son bípedos
Todos marcianos son gatos
Luego, todos los marcianos son bípedos

Los dos argumentos son lógicamente válidos, porque la conclusión se sigue lógicamente de las premisas, aunque en el segundo caso, las dos premisas son falsas. De esta forma, también podemos esperar que un argumento sea inválido incluso teniendo premisas y conclusión falsas:

Un hombre es más grande que un niño
Los perros son más grandes que los insectos
Luego los insectos son los animales más feos

La pregunta obvia continúa ¿qué hace que un argumento sea válido? : La forma de las proposiciones no lo que realmente dice, para evaluar esto, examinamos las conexiones entre las proposiciones, es decir, las conexiones lógicas. Vamos ahora a trabajar las formas de los argumentos válidos, o reglas de inferencia lógica:

- Doble negación.

Dada una premisa cualquiera puede deducirse se doble negación.

P
Luego, No no p

- Simplificación:

Si tenemos como premisa una conjunción, puede deducirse por separado cualquiera de las proposiciones que la forman.

P y q	p y q
Luego p	Luego q

- Conjunción:

Si tenemos como premisas dos proposiciones, puede deducirse la conjunción de ambas.

P
Q
Luego, p y q

- Modus Tollendo Ponens:

Si tenemos como premisas una disyunción y la negación de uno de sus miembros, podemos deducir la afirmación del otro miembro.

O p o q
No p
Luego, q

- Adición:

Si tenemos como premisa una fórmula cualquiera, puede deducirse la disyunción de esta misma fórmula con otra cualquiera

P
Luego p o q

- Modus Ponens:

Si tenemos como premisas una fórmula condicional y su antecedente, podemos deducir su consecuente.

Si p entonces q
P
Luego, q

- Modus Tollendo Tollens:

Si tenemos como premisas una fórmula condicional y la negación de su consecuente, podemos deducir la negación de su antecedente.

Si p entonces q
No q
Luego, no p

- Silogismo Hipotético:

Si tenemos como premisas dos fórmulas condicionales en las que el consecuente de la primera es el antecedente de la segunda, podemos deducir

un nuevo condicional con el antecedente de la primera premisa y el consecuente de la segunda.

Si p entonces q
Si q entonces r
Luego, si p entonces r.

- Dilema:

Si tenemos como premisas una disyunción y dos condicionales cuyos antecedentes son los miembros de la disyunción, podemos deducir la disyunción de los dos consecuentes.

P o q
Si p entonces r
Si q entonces s
Luego, r o s

- Eliminación del bicondicional:

De una premisa bicondicional se deduce cualquiera de las dos proposiciones condicionales que la forman y también la conjunción de ambas.

P si y sólo si q
Luego, si p entonces q y si q entonces p

- Intercambiabilidad del bicondicional:

Si tenemos dos premisas condicionales cuyos antecedentes y consecuentes son las mismas fórmulas intercambiadas, podemos deducir un bicondicional formado por ambas fórmulas.

Si p entonces q
Si q entonces p
Luego, p si y sólo si q

En realidad estas reglas constituyen una especie de fábrica de verdades, para familiarizarnos con ellas vamos a formular argumentos y a probarlos usando las tablas de verdad.

Por ejemplo:

Usando el Modus Ponens, puedo afirmar que si los gatos son bípedos entonces las vacas vuelan y los gatos son bípedos, luego puedo concluir con toda evidencia que las vacas vuelan.

Aplicación a fórmulas:

A partir de las reglas enunciadas puede demostrarse cómo se llega a la conclusión a partir de un enunciado. Por ejemplo, si se nos pide deducir *No p o s* de las premisas *si p entonces q* y *no q y r*, podemos:

- Si p entonces q
- No q o r
- Podemos deducir por simplificación de la conjunción No q
- Podemos deducir del paso anterior (No q) y del Modus Tollens No p
- Para finalmente, por la ley de adición No p o s.

Ejercicios

Deduzca la conclusión aplicando las reglas de inferencia

- Si p entonces r y s
- P
- Si r y s entonces no no q
- Luego, q

- Si r entonces p
- R
- Si r entonces q
- Luego, p y q

- q
- Si q entonces no r
- P o r

Luego, p y q

3. Lenguajes Naturales

A diferencia de los lenguajes propios de los sistemas formales, el lenguaje natural posee una rica gama de posibilidades de referencia semántica, esto significaría que si bien el lenguaje artificial o formal hace posible que se aislen

todas las ambigüedades propias de nuestra comunicación cotidiana, nuestro lenguaje habitual, del que el lenguaje formal es una modificación, nos permite pensar en objetos que difícilmente podrían ser formalizados como nuestras expresiones emotivas o, simplemente, el mundo que nos rodea.

Puede afirmarse además que lejos de estar ausentes en el lenguaje natural toda forma o regla, éste posee rasgos similares que han originado la formalización de los sistemas depurados que se han trabajado aquí. Todo lenguaje natural cuenta con una serie de elementos primarios como las letras, palabras y relaciones entre palabras que son las que finalmente nos permiten comunicarnos. Así, hablamos de la existencia de una gramática o estructura que posee dos planos, el sintáctico que nos advierte de la dimensión formal del lenguaje (sujeto, predicado, etc.) y un plano semántico que cobijaría el sentido del lenguaje, esto es, el significado de lo que decimos.

Al remitirse esencialmente la tarea de la lógica a la posibilidad de aislar el plano semántico, está separando de nuestro pensamiento algo que resultaría quizá mucho más apetecible para los teóricos del lenguaje: ¿cómo funciona nuestra comunicación? ¿por qué logramos hacer referencia al mundo y comprendernos?. Justamente en este sentido ha resultado vital para los desarrollos de la lógica y para ámbitos de la filosofía como el lenguaje y la mente, aproximarse cada vez más a la dimensión semántica del lenguaje, que nos conduce a la posibilidad de entrever en qué consiste la vital relación entre la forma de nuestro lenguaje y el sentido de lo que decimos.

A partir de esta preocupación se ha encontrado que para comprender la comunicación es necesario partir de la relación entre el lenguaje y el mundo, de la forma en que intentamos significar algo a través de nuestras emisiones lingüísticas y de la relación que tiene nuestro medio cultural con lo que acaban significando algunas expresiones.

Otro aspecto que sin duda es fundamental tener en cuenta para capturar la relación entre los lenguajes naturales y los formales es la pretensión de los lenguajes artificiales de acceder con mayor facilidad a la verdad y a la fundamentación de los juicios; este comportamiento no es sin embargo privativo de los sistemas formales, en nuestros usos cotidianos solemos también tener intenciones argumentativas, tendencia a la demostración y frecuentemente incurrimos con facilidad en falacias.

4. Argumentos y Falacias

En nuestra vida cotidiana pretendemos fundamentar nuestras afirmaciones y valorar las opiniones y convicciones de los otros. Cuando hacemos esto estamos en presencia de estructuras argumentativas que consisten, como ya se explicó, en

un razonamiento que se hace para probar una afirmación o proposición y, que está compuesto de premisas y conclusión. Podemos clasificar los argumentos correctos o válidos en dos tipos:

- Argumentos deductivos: Estos argumentos son los que dependen esencialmente de su estructuración lógica o formal, pues su validez depende de las reglas de inferencia del sistema lógico. Hablamos entonces de una conclusión que se sigue necesariamente de las premisas, gracias a la estipulación de las reglas lógicas.
- Argumentos inductivos: Un proceso inductivo consiste esencialmente en una generalización que se hace de una serie de circunstancias o casos particulares de los que se extrae entonces un criterio universal o que cubija a todos los que posean los mismos rasgos. Puede decirse entonces que aunque un argumento inductivo no cumpla con la rigurosa fundamentación lógica puede ser considerado probable. Es importante señalar sin embargo que las generalizaciones pueden resultar muy problemáticas y tienden a no ser concluyentes, por ejemplo si hablamos de los comportamientos humanos.

Cuando no se acude entonces a una estructura lógicamente fundada como en el primer tipo de argumentos o, en el segundo caso, a la necesidad de partir de premisas fiables y a un lenguaje muy preciso, es posible incurrir en falacias. Una falacia es un argumento falso que puede darse tanto a nivel formal como inductivo, pero que suelen parecer válidos a simple vista. En la medida en que las falacias formales ya fueron presentadas, en este apartado nos referiremos a las falacias propias del uso del lenguaje natural en el que la incorrección pasa fácilmente desapercibida.

- **Falacias por ambigüedad del lenguaje**: Es frecuente que incurramos en falacia no porque la estructura de lo que afirmamos esté errada, sino porque los términos que usamos son polisémicos.
- **Falacia causal**: Una falacia de este tipo correspondería a una estructura que está fundada sobre bases muy poco firmes o atribuye como causas de un hecho algo que no le corresponde.
- **Falacia ad hóminem**: Se trata de un giro frecuente en discusiones en las que quien interpela un argumento se refiere a la persona que lo propuso y no al argumento mismo.
- **Falacia ad ignorantiam**: En este caso se pretende asumir que un argumento es falso o porque no es conocido o porque no ha sido demostrado.
- **Falacia ad báculum**: Esta falacia corresponde a la tendencia a asumir que se tiene razón porque se tiene la posibilidad de dominar a quien no está de acuerdo.

- **Falacia ad pópulum:** La voz del pueblo o de la mayoría debe imponerse, si la mayoría supone que un argumento es falso, entonces debe asumirse que lo es.
- **Falacia ad verecundiam:** También conocida como argumento de autoridad, acudiendo a la credibilidad de alguien para sustentar un juicio.
- **Falacia petitio principii:** Este es un recurso frecuente en discusiones teóricas en las que se cuestiona el punto de partida del interlocutor o, se enuncia el argumento al revés, es decir, usando como premisa lo que quiere concluirse.

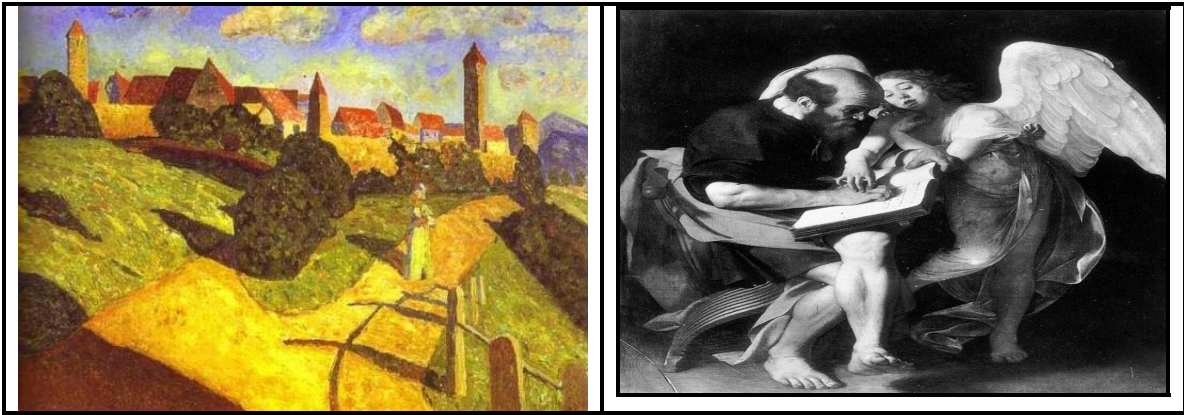
Para Reflexionar

Grupalmente

- ☞ Defina ¿Qué es un sistema formal teniendo en cuenta los contenidos del modulo?
- ☞ Desde su perspectiva y haciendo uso de los contenido del modulo señale. ¿Para que se utilizan los cálculos lógicos?
- ☞ A continuación se presentan 4 imágenes,³ realice análisis de lo expresan y construya dos argumentos sobre el arte, la racionalidad, y su análisis de las imágenes.



³ Estas imágenes han sido tomadas en orden respectivo de las paginas de Internet:
<http://www.epdlp.com/pintor.php?id=224>
<http://www.artelista.com/176-françois-boucher.html#>
<http://www.famousartistsgallery.com/gallery/kandinsky-yr.html>
<http://sebastianrumie.files.wordpress.com/2007/08/san-mateo-y-el-angel.jpg>

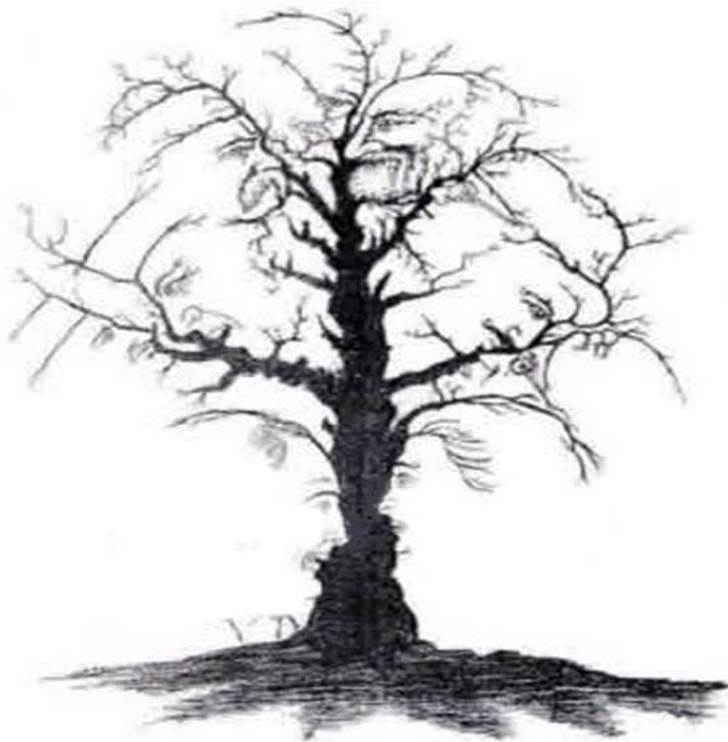


Individualmente:

Explique que es una falacia.

¿Qué características tiene una falacia?

Observe la siguiente imagen de un árbol, en la cual existen 10 rostros, indique si esta es una forma grafica de representar una falacia y explique su respuesta.



UNIDAD II

SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA, Y JUEGOS DEL LENGUAJE

No somos tan distintos de aquellos que desconocemos pues, en última instancia, estamos en condiciones de recrear su mundo y su forma de vida. Aunque las diferencias culturales pueden mantenerse, y es vital que se mantengan, las acciones humanas recorren ciertas formas significativas; ciertos compromisos mantienen a las comunidades unidas y ciertas maneras de comunicarse señalan qué tan lejos o qué tan cerca nos podemos encontrar los unos de los otros.

Plan del Capítulo

1. **Semántica**
2. **Pragmática.**
3. **Juegos del Lenguaje.**

Objetivos del Capítulo

- Identificar el papel de la semántica en el desarrollo de la filosofía contemporánea.
- Mostrar los aspectos más relevantes de la pragmática desde el punto de vista filosófico.
- Ofrecer una perspectiva de los juegos del lenguaje del filósofo Ludwig Wittgenstein.

Introducción

Cuando la filosofía se dedicó a la investigación del lenguaje, encontró que una de las principales fuentes de confusión y malentendidos provenía, precisamente, de la falta de rigurosidad tanto en la expresión como en la estipulación de los significados empleados. Durante mucho tiempo, sobre todo en algunos círculos científicos, se consideró que la ciencia debía avanzar hacia un lenguaje que estuviera exento de ambigüedad. El riesgo consistía, en que la comunicación científica podía convertirse en una divagación si los conceptos y, en general, los términos no significaban lo mismo. De ahí el triunfo de los lenguajes formales en ciertas disciplinas como las matemáticas, la lógica y la lingüística.

Sin embargo, más allá del mundo de la ciencia, los espacios de acción y significado de la vida social de las personas han estado constantemente atravesados por las múltiples facetas del lenguaje: su carga retórica, su imprecisión y su metafóricidad mantiene en vilo las formas de la comunicación, pero también, gracias a ello ésta sea posible.

Los aspectos semánticos del lenguaje, aportan una perspectiva acerca de cómo los entramados lingüísticos y las interacciones sociales le aportaron cierta estabilidad a los significados y se llegó a confiar en que el aprendizaje del lenguaje podía garantizarse a través de ciertos manuales y de la comprensión y aplicación de las reglas gramaticales.

No obstante, ha sido la emergencia de la pragmática filosófica la que permitió dar un paso cualitativo hacia la comprensión de las relaciones entre las prácticas lingüísticas y los modos de vidas de las comunidades. La noción de uso se unió a la de regla aportada por la semántica y los sistemas formales, para generar un panorama más completo de la complejidad del lenguaje. Los juegos del lenguaje buscaban modificar la comprensión de la gramática como un asunto únicamente involucrado con las reglas y dio paso, bajo la égida del gran filósofo Wittgenstein a una percepción de la gramática como la adecuación y vínculo entre usos y prácticas, esto es, como un asunto pragmático.

En este capítulo nos dedicamos al recorrido de los aspectos más destacados en el tránsito de una disciplina (la semántica) hacia la otra (pragmática). Habrá una constante referencia y comentario a ciertas obras de aquellos grandes filósofos que vieron tanto las dificultades como las posibles soluciones a los problemas contemporáneos del lenguaje.

Preguntas Previas

- I. ¿Cuál es la ciencia que estudia el significado de las palabras?
- II. ¿Qué se entiende por pragmática?
- III. Defina en su opinión que es un Juego del Lenguaje

1. Semántica

Entre las preocupaciones de índole semántica que manifestó el filósofo y matemático Gottlob Frege en dos artículos suyos muy importantes: *Sobre el sentido y la denotación*⁴ y *Sobre concepto y objeto*⁵, vale la pena destacar la siguiente inquietud: «*En tanto la denotación siga siendo la misma, estas variaciones del sentido pueden tolerarse, pero deberán evitarse en la estructura teórica de una ciencia demostrativa y no deberá aparecer en un lenguaje perfecto*» (Pág. 5 n). A partir de esta evaluación sobre la necesidad de insistir en la univocidad e identidad de la denotación, Frege pone en evidencia cómo la idea de constituir o consolidar un cuerpo teórico, que dé sentido al carácter demostrativo de la ciencia, sólo puede ocuparse de las proposiciones o enunciados bien formados desde los cuales es posible hablar del *conocimiento* en términos rigurosos.

Todo parece indicar que hay en Frege la preocupación por establecer los vínculos y las diferencias entre los lenguajes naturales y los formales, sobre todo porque ha manifestado claramente que su actitud es una actitud científica, esto es, concentrada en la *búsqueda de la verdad* (Pág. 11). Actitud ésta que, por lo demás, está excluida de escenarios como el mundo estético y, por supuesto, del mundo cotidiano los cuales no están *necesariamente* comprometidos con dicha búsqueda. Al menos no en el sentido en que tal búsqueda representa la *condición de posibilidad* de la ciencia misma.

No obstante, sería inútil esforzarse por darle cabida a una discusión en torno a los posibles motivos y las implicaciones que se hallan inscritos en el programa general de la obra de Frege; de hecho, tanto *Sobre el sentido y la denotación* como *Sobre concepto y objeto* son artículos dedicados a esclarecer, el primero, la manera como se diferencian los usos corrientes del lenguaje respecto a otro tipo de usos conocidos como *estilo directo* y *estilo indirecto* tal y como gramaticalmente éstos han sido concebidos, así como introducir la idea de que la mayoría de las expresiones lingüísticas poseen dos propiedades semánticas claramente distinguibles: *el sentido y la denotación*. Por su parte, el segundo artículo ofrece un complemento a la discusión del primero al extender y aclarar el vínculo semántico y formal entre *el concepto y el objeto*, pilares tanto de la lógica (el concepto) como de la semántica (el objeto). En este último artículo se realiza una aproximación bastante interesante a lo que apenas había quedado esbozado en *Sobre el sentido y la denotación* respecto a cómo puede pensarse la relación entre el lenguaje y lo extralingüístico.

Este último aspecto puede ser tomado como el hilo conductor que nos permitirá determinar cuáles son los argumentos más relevantes defendidos por Frege:

⁴ En Thomas Moro Simpson; *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973. «Sobre el sentido y la denotación» pp 3-27; de ahora en adelante citado como **SD**

⁵ En Gottlob Frege; *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1973. «Sobre concepto y objeto» pp 99-119; de ahora en adelante citado como **CO**.

Signo.

Para Frege es claro que los diferentes lenguajes, y *el lenguaje* en general, funcionan como un sistema de signos que está íntimamente ligado con la posibilidad de establecer vínculos más o menos consolidados con el mundo “extralingüístico”. El *signo* es, pues, el elemento de articulación entre el potencial narrativo o descriptivo del usuario del lenguaje y los aspectos más relevantes de la realidad con la que dicho usuario se encuentra imbricado. En términos lingüísticos, es justamente el signo el *vehículo* a través del cual se expresa un sentido y se designa o se denota un objeto. Es importante anotar que, bajo esta doble condición, al signo se le atribuye un papel determinante en la medida en que revela autonomía respecto al mundo extralingüístico, es decir, que su conexión con la realidad es arbitraria y, sin embargo, él mismo es el único que puede garantizar cierta *estabilidad* a la hora de determinar la relación entre sentido y denotación. De hecho, la idea sostenida por Frege, respecto al lenguaje, es que éste cumple un papel fundamental en lo que naturalmente se presenta como la correspondencia entre pensamiento y realidad; éste sería el supuesto o propósito básico a partir del cual deberían movilizarse la mayoría de los lenguajes; sin embargo, dicha *adaequatio* sin bien puede ser aceptada intuitivamente, debe configurar sus propios límites no tanto desde la *correspondencia*, sino, por el contrario, desde la *diferencia* que se hace patente al contrastar las diversas maneras en que se puede hablar de *lo mismo*; situación ésta sobre la que insiste constantemente Frege al preguntarse por lo que distingue o asemeja a oraciones como: “ $a=a$ ” y “ $a=b$ ”. Por este tipo de razones será interesante ocuparse, en primera instancia de la concepción que Frege tiene del signo pues, a partir de ella, se desarrollan los aspectos básicos de la semántica fregeana.

El signo, para Frege, se mueve en dos planos claramente definidos: el de la designación e identificación del objeto acerca del cual se habla, y el plano de la transmisión de una serie de contenidos gracias a los cuales podemos hacernos una imagen (*vorstellung*) de los objetos en general. A través del signo es posible reconocer las condiciones (estándares o no) que se requieren para hacer usos *significativos* de nuestro lenguaje. Entre éstas, y como es natural pensarlo, se encuentra la posibilidad de constituir *nombres propios* los cuales nos permiten designar de manera específica objetos particulares. De hecho, es en el nombre propio en donde reside el vínculo más cercano con el universo extralingüístico, lo cual nos hace pensar que la *simplicidad* del signo es un requisito sistemático en la configuración semántica del lenguaje. Para Frege este aspecto representa un papel muy importante a la hora de establecer los límites de cualquier configuración semántica, pues es importante tener en cuenta que si no existiese un punto extremo en el que los aspectos semánticos (sentido y denotación) no se comportaran como propiedades determinantes, no habría forma alguna de detener la cadena que nos lleva en pos de las partículas fundamentales de la materia sémica del lenguaje: «*Tampoco se puede exigir que todo sea definido, del mismo modo como no se puede exigir del químico que descomponga todas las*

sustancias. Lo que es simple no puede ser descompuesto, y lo que es lógicamente simple no puede ser propiamente definido». (CO pág. 100)

Este tipo de observaciones le permiten a Frege no sólo frenar el impulso hacia un origen incierto y falto de importancia lógica, sino que, al mismo tiempo, le permiten aportar explicaciones acerca de estructuras signícas más complejas como las expresiones, oraciones y/o enunciados en general. A pesar de que el signo no posea, *propiamente* hablando, propiedades semánticas, es claro que está al servicio de ellas. Frege muestra cómo en la medida en que los nombres propios son *signos* de objetos y, por tanto, poseen una función denotativa, este aspecto (la denotación) no es algo que se circunscribe exclusivamente al ámbito de los signos *simples*; pues, en casos específicos como las oraciones aseverativas se pueden reconocer dichos elementos denotativos, aunque los objetos designados ya no pertenezcan al exclusivo ámbito de lo extralingüístico. Los objetos denotados por aquellas oraciones con las que usualmente comerciamos son, nos dice Frege, los *valores veritativos*, los cuales simplifican bastante el universo de la denotación pues, en el nivel anterior, el objeto denotado es *singular*, y en este último se pierde toda especificidad. Lo que importa ahora son las circunstancias en que ciertos enunciados son verdaderos o falsos. Sin embargo, aún a pesar de que parece restringirse y “despoblarse” el ámbito denotativo en el nivel de los enunciados, es claro, nos plantea Frege, que el aspecto semántico no ha sido modificado del todo porque la oración sigue funcionando como *nombre propio*: «*Toda oración aseverativa, en la que nos interesan las denotaciones de sus palabras, debe ser considerada, en consecuencia, como un nombre propio, y su denotación (si es que tiene alguna), es o bien lo Verdadero o bien lo Falso*». (SD pág. 11)

Cabe anotar que la salvedad señalada por Frege, en la cita anterior, tiene que ver con el hecho de que no toda expresión lingüística *correctamente formada* posee denotación, razón ésta por la que el autor se permite modelar las fronteras que deben circunscribir todo lenguaje lógicamente perfecto ya que, de hecho, esta *alteración* semántica –junto con los casos de usos con características “parasitarias” tales como el *estilo directo*, el *estilo indirecto* y las *cláusulas subordinadas*– se constituye en la principal razón por la que generalmente los lenguajes naturales se alejan de la tan anhelada actitud científica: «*Un lenguaje lógicamente perfecto (Begriffsschrift) deberá satisfacer las siguientes condiciones: toda expresión construida como un nombre propio de manera gramaticalmente correcta a partir de símbolos ya introducidos, deberá designar un objeto; y no será introducido como nombre propio ningún signo sin que se le haya dado una denotación*». (SD pág. 19) Esta doble restricción que en última instancia se reduce a la exigencia según la cual las expresiones gramaticalmente correctas, en un lenguaje lógicamente perfecto, deben funcionar como nombres propios; no deja de promover inquietudes del siguiente estilo: desde un punto de vista exterior a los lenguajes lógicamente perfectos, es decir, abarcando todo tipo de lenguaje, si las oraciones funcionan como nombres propios se convierten en una especie de signos “complejos” ya que lo denotado por éstas no es de la misma *naturaleza* que los objetos denotados por los *usuales* nombres propios. En esta circunstancia –en

la que las oraciones se convierten en signos de signos o *metasignos*-, ¿es posible predecir y explicar el funcionamiento de nuevos campos semánticos o estructuras signícas más complejas como, por ejemplo, *contextos*, *teorías*, *metateorías*, *mundos posibles*? O, simplemente, ¿debemos asumir que sólo hay dos tipos de signos?

Denotación.

En términos generales, la denotación es considerada por Frege el acto bajo el cual, en primera instancia, un objeto extralingüístico es designado a través de un signo. De hecho, sólo a través del signo (en términos exclusivamente lingüísticos), podemos dar cuenta de lo que está más allá del lenguaje; sin embargo, y como ya se había anotado anteriormente, no sólo hay “objetos” de índole extralingüística, sino que en otro nivel dicho objeto que también es denotado parece surgir y mantenerse en el ámbito del lenguaje (lo cual reviste, según Frege, aspectos lógicos ineludibles). Por tanto, haciendo una pequeña corrección a la versión anteriormente propuesta sobre la denotación, debemos decir que a través del signo *también* podemos dar cuenta de lo que está más acá: en el lenguaje.

Una manera más sencilla de resolver esta aparente inconsistencia puede encontrarse en una revisión a lo que Frege entiende específicamente por 'objeto' ya que, de hecho, es a éste al que en última instancia se dirige la denotación. En primer lugar, podríamos describir lo que es un objeto para Frege simplemente diciendo que es aquello que no puede ser predicado de algo. Otra manera de hablar de lo que es un objeto es sugerir que se trata de aquello que cuando un signo es citado, o hace parte de un discurso indirecto, es cualitativamente distinto a dicho signo o nombre propio. Al final de *Sobre concepto y objeto*, Frege plantea, con respecto a la primera aproximación al objeto sobre la base de su imposibilidad de constituir un predicado, cómo si no se comprende la diferencia entre concepto y objeto no es posible aceptar el cambio de nivel entre la denotación de un nombre propio y la denotación de una oración; ésta radica en que el concepto es, básicamente, predicativo. Se trata de ese elemento lingüístico claramente comprometido tanto con el sentido como con el pensamiento que éste expresa. Esto es posible gracias a que lo importante de todo concepto consiste en que se trata de una expresión predicativa. Sin embargo, esto también induce a dificultad ya que tenemos que vernos con afirmaciones como «*el concepto es la denotación de un predicado gramatical*». (CO pág. 101n) Si esto es tomado tal y como se ha venido planteando es posible considerar que, en cierta forma, la diferencia entre concepto y objeto –que no es otra cosa que la diferencia entre lo que se puede predicar y lo que no puede ser predicado-, sostiene una diferencia en el ámbito lógico e, incluso, epistemológico. Porque aún a pesar de que el concepto es tomado por Frege en CO como *denotación del predicado*, es un hecho que éste no por ello pasa a ser un objeto:

En investigaciones lógicas no pocas veces es necesario enunciar algo sobre un concepto y hacerlo, además, en la forma usual para tales enunciados, o sea, de modo que el enunciado se convierta en contenido del predicado gramatical. Según esto se esperaría que la denotación del sujeto gramatical fuera el concepto; pero debido a su naturaleza predicativa, éste no puede aparecer así sin más, sino que tiene que ser transformado primero en objeto, o, dicho más exactamente, tiene que ser representado por un objeto, que designamos mediante las palabras antepuestas “el concepto” (CO pág. 106)

Esto puede justificarse si se tiene en cuenta que los conceptos son propiedades de los objetos a través de los cuales estos últimos pueden llegar a conocerse, o de los cuales puede predicarse algo. El nivel predicativo es el nivel de la ampliación del conocimiento, algo equivalente al ámbito de los juicios sintéticos kantianos en contraste con los juicios analíticos (lo que Frege llama ecuaciones, en todo el sentido de su reversibilidad) que no amplían en modo alguno la información contenida en el juicio.

Es importante pensar que, aún a pesar de que se haya sostenido, en último término, que la oración funciona como *nombre propio*, esto en modo alguno quiere decir que no haya una diferencia radicalmente insalvable entre objeto extralingüístico y objeto lingüístico, por llamarlo de algún modo. La importancia de esta distinción de niveles es de tal alcance que justamente ella es la que nos permite explicarnos porqué la exigencia o restricción para todo lenguaje lógicamente perfecto no tiene que suponer que lo denotado por cada signo sea exclusivamente algo de índole extralingüística; el objeto denotado puede ser sencillamente un objeto del tipo ' $a=a$ ' y ' $a=b$ ', es decir, un valor veritativo.

Todavía se puede observar la cuestión de la denotación desde otra óptica: en algunas ocasiones podríamos contentarnos con el hecho de que el objeto de la denotación es aquello de lo que se quiere hablar: «*Para justificar la mención de la denotación de un signo es suficiente señalar, por ahora, nuestra intención al hablar o pensar, aun cuando debemos agregar esta salvedad: siempre que exista tal denotación*». (SD págs. 9-10) Pero, como se hace evidente, la restricción en este caso es aún mayor: lo denotado *tiene que existir*. En esta situación creo que se presentan problemas que por lo menos a primera vista rebasan el alcance de los artículos, tales como el estatuto denotativo de los objetos de ficción o cuestiones acerca de si la denotación debe ser admitida, ya que nos dice Frege, que «*Aquel que no admita que el nombre tiene denotación tampoco puede atribuir ni negar el predicado*». (SD pág. 10) En tal caso, si es a la denotación del nombre a la que puede atribuirse o negarse su predicado, la cuestión de la denotación, según Frege, reviste implicaciones del orden de la posibilidad de todo discurso. Frege ha tomado en cuenta que existen expresiones sin denotación, pero, según la cita anterior parece que la cuestión de la existencia no ha sido pensada con detenimiento por parte de Frege porque, es un hecho que desde el punto de vista meramente lógico “existir” puede equivaler a “poderse denotar”, lo cual es posible de acuerdo con las restricciones planteadas para los lenguajes lógicamente perfectos. Sin embargo, sabemos bien que esta situación es ambigua si se tiene en cuenta que, en última instancia, Frege está interesado por desarrollar una

actitud científica y, por ende, claramente ligada al conocimiento. De igual forma no es claro, hasta el momento, cómo podemos establecer la diferencia entre valores veritativos, dicho de otra manera: ¿Bajo qué criterios distinguimos lo Falso de lo Verdadero?

1. Sentido.

Para resolver esta última inquietud debemos detenernos en el otro aspecto semántico fundamental: el sentido. Es importante tener en cuenta que al hacer una presentación de cada aspecto semántico por separado obedece más a un criterio de claridad teórica que a la imagen de que cada usuario del lenguaje realiza constantemente dichas distinciones, de hecho, la mayoría de las veces sólo interesa lo que contribuya a dar cuenta de lo significativo que hay en cada oración y que permita comprenderla.

Tal y como Frege entiende el sentido de toda expresión lingüística, es posible dar tres versiones complementarias de éste: Primero, el sentido es el modo de presentación de cada expresión lingüística gramaticalmente correcta. Para Frege, lo que podemos entender por sentido proviene de *lo que podemos entender*, en efecto, la dimensión semántica más importante es aquella que maximiza o potencia la interacción lingüística en general. Se trata, segundo, de lo que en cada caso se transmite bajo la égida de aquello que puede ser *común a muchos*, de tal forma que, el sentido se convierte en aquella propiedad semántica que, al contrario de la imagen (*vorstellung*) que cada cual se hace de algo de manera singular y que depende de cuestiones meramente subjetivas, se caracteriza por su *objetividad*, esto es, por el hecho de pasar de manera exterior, sin depender de la mente individual. En este orden de ideas es claro observar por qué es tan importante para Frege el vínculo entre sentido y denotación ya que esta última asegura el nexo con una realidad en todo caso exterior al sujeto y, por tanto, posible de contrastar con lo expresado a través del lenguaje. Como cuestión ideal Frege afirma que «*Un conocimiento completo de la denotación requeriría que fuésemos capaces de decir de inmediato si un sentido dado le pertenece*». (SD pág. 5) Esto apunta claramente a la idea según la cual la denotación funciona como centro gravitacional del sentido y esto es lo que hace que una frase sea semánticamente relevante. Esta última afirmación tiene que ver con la posibilidad de determinar lo que es importante para un lenguaje lógicamente perfecto, en donde cada término debe poseer denotación. Tercero, el sentido constituye el aspecto central a partir del cual es posible determinar la diferencia en valor cognoscitivo de oraciones como " $a=a$ " y " $a=b$ ". En términos generales se entiende por valor cognoscitivo aquello que contribuye en la ampliación del conocimiento de los términos o expresiones que interviene en un enunciado determinado. Como se ve, esta distinción tiene como base la distinción kantiana entre juicio analítico y juicio sintético, para lo cual es importante reconocer los planteamientos fregeanos al respecto: A mi modo de ver, esta discusión queda claramente expuesta en

Sobre concepto y objeto cuando apenas había sido esbozada sin profundidad alguna en *Sobre el sentido y la denotación*.

Cuando Frege intenta aclarar la distinción entre concepto y objeto acude al funcionamiento del “es” en su doble dirección: bajo la perspectiva de la identidad y bajo la perspectiva de la predicación; por ejemplo, pregunta Frege «¿Acaso no puede decirse de algo que es Alejandro Magno, o que es el número cuatro, o que es el planeta Venus, del mismo modo como se puede decir de algo que es verde o que es un mamífero?» (CO pág. 101) Los tres primeros enunciados son empleados en el mismo sentido de expresiones como “ $a=a$ ”, pues de hecho, nos encontramos en la misma circunstancia del mero acto denotativo por el cual se etiqueta un objeto y luego se reconoce a través de la denotación. En el segundo caso, plantea Frege, el “es” funciona como cópula, esto es, de manera predicativa; desde este último punto de vista es claro que aparece ligado a conceptos los cuales funcionan como propiedades del objeto en cuestión. Como se ve, la distinción kantiana, aunque alterada por el contexto, prevalece en su claro sentido epistemológico.

Si la pretendida univocidad es el camino hacia la articulación semántica perfecta, es decir, si cada signo denota uno y sólo un objeto, deberíamos estar en condiciones de prever cierta reducción de las posibles oscilaciones del sentido; por lo menos puede pensarse que ellas podrían ser controladas a partir de la constitución de una sintaxis o de un cálculo lógico fuertemente 'cerrado' en el que no se permitan hacer aplicaciones hacia otros campos semánticos so pena de perder las disposiciones o reglas que constituyen a dicho lenguaje. Creo que hay un problema bastante serio y sobre el cual no se alcanza a prever la respuesta de Frege: se trata de la discusión que éste sostuvo con David Hilbert en torno al programa axiomático de este último, en términos generales la discusión radicaba en que dado un sistema axiomático, en modo alguno era necesario que cada signo poseyera específicamente denotación, pues en aras de la construcción de un sistema formal llamar a los elementos *puntos*, *rectas* o *triángulos* en nada incidían si en su lugar utilizábamos nombres como *nevera*, *piano* o *sombrilla*. El esfuerzo de Frege parece apuntar hacia la idea de que debe existir claramente un vínculo semántico que, de alguna manera siempre nos conecte con la realidad o con universos discretos que pueden ser representados a través de signos claramente estipulados en su función semántica.

2. Pragmática.

El Pragmatismo es una propuesta intelectual que permite desde nociones prácticas intentar llevar a la acción las posibles soluciones a problemas dados, de una manera concreta rápida y analítica, además con la utilización de un lenguaje riguroso y transparente. (Rorty;1996).

3. Juegos del Lenguaje

En los primeros párrafos de las *Investigaciones Filosóficas*⁶ Wittgenstein plantea y da elementos para comprender el sentido de conceptos como 'juego de lenguaje' y 'uso', que van a convertirse en conceptos de gran importancia al interior de la reflexión filosófica y particularmente al interior de la filosofía analítica. Podríamos decir que, básicamente, son conceptos de tipo pragmatista que obedecen a la necesidad de evitar problemas tradicionales en los trabajos relativos al lenguaje, tales como las tesis representacionistas y el problema del significado; las primeras, tienen que ver con la idea de que la posibilidad del lenguaje para constituir sentido depende exclusivamente de las condiciones de la realidad y, en cuanto al problema del significado, las tesis nominalistas de la correspondencia palabra/objeto, el establecimiento de conceptos y la convencionalidad. Trataremos de ilustrar de manera muy general, la manera en que algunos conceptos como los mencionados dan salida a este tipo de problemas, mediante las herramientas que da la filosofía para comprenderlos.

Hay un elemento esencial a la idea de juego del lenguaje en Wittgenstein y es, que el juego posee una estructura interna determinada de la cual podemos decir, está regulada por una cierta normatividad o lógica interna; aunque el autor afirmará que el juego y el aprendizaje del lenguaje no implica reglas que permitan definirlo (Cf. § 68), mostrará como los límites se trazan o pueden señalarse de acuerdo a una finalidad determinada (Cf. § 69), por esto, la característica esencial de las reglas a que nos referimos es la posibilidad de su especificación y comprensión en aras del sentido. Comprender, cuando se usan las palabras de acuerdo a las expectativas de las reglas del juego es *comprender un juego determinado cuando estoy en condiciones, incluso, de desafiar los usos cotidianos de los elementos del juego, de acuerdo a la exigencia determinada de su lógica interna*.

En los primeros párrafos encontramos ya al juego como unidad de sentido, es decir, configura un marco significativo establecido de acuerdo a su propia normatividad: haciendo uso de las mismas palabras su sentido varía de acuerdo al tipo de juego que se este llevando acabo tal y como lo señala en el párrafo 23: «...Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.», cada palabra cumple una función determinada en la estructura del juego del lenguaje en la que esta inscrita, y de acuerdo a esto, la palabra adquiere una significación que le viene de la función que desempeña al interior de éste.

⁶ Ludwig Wittgenstein; *Investigaciones filosóficas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1.988

Hemos sostenido que el juego constituido propone un significado particular a las palabras, postulando un patrón de uso configurado por la lógica del juego. Veamos entonces cómo puede, por ejemplo, superarse de acuerdo a esta idea el problema de la representación y del significado: «*Cuando decimos: 'toda palabra del lenguaje designa algo' todavía no hemos dicho con ello, por de pronto, **absolutamente** nada...*» (§13), en donde Wittgenstein quiere señalar, que si bien cada palabra nombra un objeto (Cf. §1) la referencia a tal relación sólo puede hacerse teniendo en cuenta pautas determinadas, es decir, debe acudirse a las explicitaciones normativas, que pueden ser sencillamente pautas convencionales de uso, aunque no necesariamente: Yo puedo decidir con alguien las normas de un juego, en un determinado momento decidimos jugar ajedrez con piezas insólitas, donde por ejemplo, el papel del rey en nuestro juego fuera desempeñado por un salero, cuando alguien nos preguntara por el rey ambos señalaríamos a los saleros; aunque cuando alguien preguntara cotidianamente por el salero, también señalaríamos a un salero, pero su uso en el juego es determinado por las reglas que otorgan un función determinada, aún el uso convencional responde a ésta estructura.

Así, puede pensarse que los constantes tropiezos en el intento por determinar por qué el lenguaje en sus diferentes modalidades: lenguaje común, discursivo, científico, fictivo, puede rebasar la simple evidencia de su relación con el objeto en términos de realidad, tienen que ver directamente con el hecho de que se desconoce la movilidad de sentido en términos de su uso efectivo y de su posibilidad.

EJERCICIO: construya un relato no mayor a una pagina, donde plantee una experiencia personal, donde identifique las principales acciones utilizadas en el episodio que describe y luego indique el significado de esas acciones.

Para el desarrollo de esta actividad a continuación presentamos un esquema que le ayudara lograr el ejercicio




1. Relate un hecho de su vida personal, donde se planteen diálogos entre los involucrados.
2. Identifique que acciones son las que se muestran en la escena que describe
3. Identifique palabras que no son comunes al lenguaje en general, pero que usted utiliza en la escena. Por ejemplo:

Escena: 'Estaba con unos amigos y los deje botados por irme a arrunchar una rato' en esta parte de la esta frase de la escena los dos términos señalados muestran un juego lingüístico por la forma de interpretación

Botado, en este contexto no significa desechar, si no que en algunas culturas significa dejar de lado por lo cual se crea una nueva forma lingüística de entender el termino desde la cultura.

Arrunchar, en algunas regiones este termino se le asigna a la acción de irse a dormir, tomar una siesta, esto pone de presente una nueva forma de nombrar una acción de acuerdo con la idiosincrasia de un territorio. De esta forma puede organizar la estructura del ejercicio para identificar los juegos del lenguaje en una situación dada.



UNIDAD III

RACIONALIDAD Y ACTITUDES PROPOSICIONALES

Cuando la mente de los otros se nos hace presente, tal vez la mayor sorpresa es encontrar tantos puntos de coincidencia con lo que queremos, sentimos y tememos. Nunca podremos tener un lenguaje privado, porque siempre estamos a disposición de la mente de los otros que, por fortuna o por desgracia, nos logran comprender. Sólo podemos ignorar a los otros, porque podemos cambiar de actitud, no porque seamos inmunes a su existencia.

Plan del Capitulo

1. Racionalidad

2. Actitudes Proposicionales

Objetivos del Capítulo

- Comprender los criterios de racionalidad estudiados por la filosofía.
- Reconocer el valor cognitivo de las actitudes proposicionales para los seres humanos.

Introducción

La comprensión hegemónica del hombre como ser racional a pesar de qué tan evidente parece ser principalmente para los hombres occidentales tiene un origen histórico definido que lo erigió como el rasgo definitorio. Es posible sin embargo preguntarse por la forma en que fue comprendido el hombre antes de convertirse en el ser racional y por aquello que nos vimos obligados a abandonar. Si nos remontamos a los inicios mismos de la racionalidad encontramos que surge como negación más que como afirmación, la racionalidad implica rápidamente la obligación de asumir el camino de lo razonable, de lo verdadero y de lo bueno y, a dejar de lado, más que la falsedad y la maldad el idílico momento en que estos términos tan fundamentales para occidente no significaban nada. Es así como solo lo verdad puede dar a luz la falsedad, lo bueno a lo malo y lo racional a lo irracional.

Empieza a ser necesario desde un principio entender cómo podía delimitarse la razón, anudarse a la verdad y, ésta última, a la bondad. Surge la lógica, la tentativa demostrativa y el fuerte desprecio por todo lo que no pudiera ser entendido a partir de la mirada del la razón, del logos; era repudiable para el hombre el arte, el miedo, el odio, etc, que en un primer momento siguieron sin embargo protegidos por os dioses hasta que estos terminaron por abandonar al hombre.

La realidad también acabó por ser negada por la razón y el pensamiento acabó cerrándose sobre sí mismo, negando cualquier cosa que no fuese el mismo pues aún conservaba un miedo, el miedo a la imposibilidad de la verdad de la que tenía antiguas noticias. Una vez estabilizada la posibilidad de demostrar la verdad y libres del terror gracias a la ciencia, paradójicamente fue la verdad la que acabó por revelarse contra sí misma.

La ciencia se equivoca, lo que hemos considerado razonable no siempre lo parece, el pensamiento mismo no es por esencia racional si por racional se entiende pensar verdaderamente y aislándose de los elementos constituyentes de lo humano. Fue justamente la ciencia de la razón la que arrojó la necesidad de comprender que nuestra esencia no es conciente, que somos un tejido no de verdades sino de creencias, de deseos, de temores.

El rostro de la razón acabó por negarse entonces así mismo y nos permitimos equivocar la dirección pues elegimos extraviarnos a nosotros mismos en pos de una comprensión que estuvo guiada por aquellos que justamente deseabamos evadir.

1. Racionalidad

Esta sección está dedicada a mostrar un ejemplo del problema de la racionalidad a partir del debate entre dos perspectivas en torno a la cuestión del *otro culturalmente distinto*. Se trata de una polémica alimentada por el estudio de culturas y sociedades característicamente distintas a la cultura occidental. No obstante, cabe aclarar que este ámbito de discusión actualmente se ha ampliado hasta el punto de entrar en contacto con tesis provenientes del feminismo y de aquellos que reclaman respeto hacia la diversidad sexual y religiosa a lo largo y ancho del planeta y que caracteriza al *otro singularmente distinto*, dentro de un contexto multicultural. Por razones de espacio, estos últimos tópicos no entrarán en la discusión siguiente. Mi recorrido, en este sentido, seguirá la ortodoxia de las indagaciones realizadas a comienzos del siglo XX, en las que se buscó aportar distintos elementos para la comprensión de individuos cuyas prácticas, costumbres y valoraciones, desdibujaban el testimonio hegemónico occidental del 'mundo civilizado'. Mundo que, como señala Michael Root,⁷ logró que tales diferencias jugaran un papel decisivo a la hora de ofrecer una justificación colonialista de intervención sobre aquellos grupos y comunidades que fueron vistos como 'menores de edad' o incapaces de conducirse adecuadamente de acuerdo con las normas de la 'civilización'.

Las perspectivas a las que aquí se hará referencia intentan dar respuesta a la pregunta ¿son las mentes de los otros culturalmente distintos, *inescrutables*? Esta pregunta impone a investigadores y teóricos la tarea de mostrar la pertinencia metodológica de un método de interpretación que logre la cabal comprensión de dicha alteridad. A la base de esta expectativa se encuentran inquietudes de índole filosófica como ¿son las mentes de los distintos seres humanos iguales? es decir, ¿podemos atribuir las mismas características generales de racionalidad, intencionalidad y creencia, a aquéllos cuya forma de vida es radicalmente distinta? Pero, a su vez, ¿cuáles son las implicaciones epistemológicas de aceptar la existencia de distintos esquemas conceptuales? Se entiende el problema de la *inescrutabilidad de otras mentes* como el conjunto de razones y argumentos aducidos en favor de la imposibilidad (parcial o total) de acceder a los estados psicológicos y procesos inferenciales de los miembros de dichas culturas, así como al conjunto de prácticas, valoraciones e interpretaciones que no encajan dentro del patrón explicativo que los investigadores dominan. De esta manera se abren dos vías de análisis sobre las que versará el siguiente desarrollo: por una parte están los partidarios de la existencia de distintos esquemas conceptuales —usualmente asociados a distintos modos de vida—, a los que no se accede completamente, es decir, en donde se ponen de manifiesto los límites de la inteligibilidad usualmente asociada a la traducibilidad del lenguaje que soporta dichos esquemas. Quienes defienden este punto de vista abogan por la

⁷ Michael Root (1986) p. 275.

comprensión de la independencia y/o indiferencia de quienes poseen estos esquemas respecto del anclaje de las prácticas e instituciones con las que el observador los compara. En segundo lugar, encontramos un punto de vista que, en aras de conjurar el relativismo percibido en la primera postura, intenta ofrecer criterios que superen la diferencia hasta el punto que se considere la diferencia cultural como un aspecto importante, aunque no decisivo para la comprensión del otro a través de la atribución de un conjunto de rasgos comunes a cualquier ser humano, sobre todo rasgos de índole, cognitiva y psicológica como la racionalidad y la acción intencional.

En las secciones 1 y 2 presentaré el problema general desde un punto de vista antropológico, así como las alternativas interpretativas propuestas por Wittgenstein, Winch y Marc Augé. En la sección 3, caracterizaré la perspectiva de Davidson acerca de la racionalidad y el problema de la supuesta ininteligibilidad sostenida por la existencia de varios esquemas conceptuales. En la misma sección presentaré la crítica de Hacker a Davidson sobre su idea de los esquemas conceptuales y discutiré las implicaciones de esta crítica, con miras a determinar qué condiciones debe cumplir un método de interpretación sobre el otro culturalmente distinto.

La etnología de comienzos del siglo XX parece caracterizarse por el hecho de que el estudio de las sociedades primitivas —en ocasiones calificadas como *salvajes*—, sigue una trayectoria marcada por la comparación y la autorreferencia. En este sentido, el conjunto de rasgos sociales y procesos de pensamiento situados del lado del observador se convirtieron en el marco de referencia a través del cual las culturas observadas dejaban al descubierto su diferencia. Hay, al menos, dos gestos interpretativos bastante marcados acerca de las prácticas y rituales llevados a cabo por dichas sociedades: uno en el que la sensación de extrañeza experimentada por el observador termina imponiéndose al punto de que éste califica como *irracional* la manera como se conducen sus miembros. Esta extrañeza se puede traducir en preguntas del tipo ¿qué motiva a estas personas a comportarse de esta manera? ¿Qué los induce a pensar que realizando tales actos lograrán que haya cosechas o que llueva? La acusación de irracionalidad es, entonces, la consideración de cómo un conjunto de actos parecen apoyarse en creencias desprovistas de sustentos lógicos y científicos que conduzcan a resultados evidentes a partir de explicaciones plausibles. En esta perspectiva suelen situarse las consideraciones de Frazer y de Lévy-Bruhl. Por ejemplo, al examinar la magia concluye Frazer: 'La magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado'.⁸ Donde es evidente que *ley natural*, *ciencia* y *arte*, son categorías aplicadas desde un punto de vista que, de hecho, no guarda relación alguna con lo ocurrido en la práctica mágica. Ingenua, resulta para Frazer, la eficacia que estas culturas le atribuyen a la magia. Su argumento pretende desmentir tal eficacia puesto que el suceso esperado, tarde o temprano ocurrirá:

⁸ Citado por Wittgenstein (1992) p. 50. ⁴ Cf. *Ibíd.* p. 52.

Una ceremonia proyectada para que sople el viento, o caída de la lluvia, u ocasione la muerte de un enemigo, sería siempre seguida, más pronto o más tarde, del suceso que pretendía provocar, y se disculpa al hombre primitivo por considerar el acontecimiento como resultado directo de la ceremonia o como la mejor prueba posible de su eficacia.⁹

Como puede observarse, en los argumentos de estos investigadores, se instala constantemente el lugar de la autorreferencia que socava y reduce a insensatez las prácticas de las otras culturas. Esta pretensión, fundada en una actitud logocéntrica se convertirá en la piedra de toque acerca de la interfaz ciencia social/alteridad. Esta interfaz la entiendo como el contacto de una serie de dominios y trayectorias discursivas con sociedades y formas de vida que, en principio, no acceden o no están en contacto con dichos dominios y discursos. El punto de anclaje de esta interfaz son los conceptos y categorías, del lado de la ciencia, que se fundan en tres dimensiones básicas: la *normalidad* entendida como el ámbito en el que se estipulan las formas regulativas de la comprensión y la valoración del mundo.¹⁰ Dicha normalidad determina la forma de la extrañeza y la anomalía presente en el objeto de estudio. De la mano de la normalidad se encuentra la auto-imputación de *racionalidad* que guía la demarcación entre los comportamientos y las prácticas 'propias' y las de las sociedades no occidentales o primitivas. Sobre ésta (la racionalidad) volveremos más adelante en la sección 3. Por último, encontramos que la diferencia (o desviación) es aprehendida a través de la *interpretación*. La interpretación, como sostiene Taylor, 'es el intento de aclarar y dar sentido a un objeto de estudio [...] La interpretación se propone arrojar luz sobre la coherencia o el sentido subyacente'.¹¹ Bajo esta perspectiva, las ciencias sociales guiadas por el método de interpretación están comprometidas —en el caso que nos concierne—, con encontrar el *sentido* o la *coherencia* que subyace a las prácticas y comportamientos de la sociedad estudiada. Esto, como se ve, no fue la orientación inicial de trabajos como los de Frazer o Lévy-Bruhl.

El segundo gesto interpretativo puede rastrearse a través de la crítica efectuada por Evans-Pritchard a los trabajos de Lévy-Bruhl, proporcionando un sentido distinto a la interfaz arriba señalada. El primero desestimaré la calificación de *pre-lógico* que Lévy-Bruhl da al pensamiento primitivo, y considerará que muchas de las acusaciones sobre 'falta de lógica', 'ingenuidad' y demás calificativos tiene como punto de referencia los procedimientos científicos que, efectivamente, no hacen parte del repertorio de la sociedad primitiva:

¹⁰ Una definición más clara de la normalidad, puede rastrearse a través del significado sociológico de 'orden social'. El sociólogo norteamericano Erving Goffman ofrece una definición que nos sirve de guía: «*Las relaciones que todo grupo de actores tiene normalmente entre sí y con clases específicas de objetos parecen estar universalmente sometidas a normas de tipo restrictivo y permisivo. Cuando unas personas mantienen relaciones reguladas con otras pasan a emplear rutinas o prácticas sociales, esto es, adaptaciones estructuradas a las normas. Estas pautas de comportamiento, estas rutinas conexas a las normas, constituyen sumadas lo que cabría calificar de 'orden social'.*». Goffman (1979) p. 16.

¹¹ Taylor (1994) p. 181. ⁷ Citado por Winch (1994) p. 35.

Las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas, cuanto a las inferencias extraídas de estas proposiciones. Las nociones lógicas son aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serán verdaderas donde las premisas sean verdaderas, siendo la realidad de las premisas irrelevante. Una jarra se ha roto mientras se horneaba. Ello se debe probablemente a la arena. Vamos a examinar el jarrón a ver si ésta es la causa. Éste es un modo de pensar lógico y científico. La enfermedad es debida a la brujería. Un hombre está enfermo. Consultemos a los oráculos para descubrir qué brujo es el responsable. Éste es un modo de pensar lógico pero acientífico.¹²

No obstante, como lo muestra la cita, Evans-Pritchard no pierde de vista que la 'realidad' está del lado de las nociones científicas, esto si bien no descarta de plano el hecho de que las inferencias provenientes del pensamiento mágico están bien formadas en términos exclusivamente lógicos, si desestima el poder explicativo de las mismas en tanto que *no coinciden* con la realidad objetiva. Para este autor la diferencia entre una sociedad primitiva y aquella que, como la nuestra, se sustenta sobre procedimientos científicos y patrones de verificación y análisis —al parecer— más sofisticados, es una diferencia 'insalvable', porque se trata de una diferencia cultural que impide invocar una especie de superioridad por algo que, a primera vista resulta inconmensurable:

[...] No es señal de superior inteligencia por mi parte el que yo atribuya la lluvia a causas físicas. Yo no llegué a tal conclusión a través de observaciones e inferencias y, de hecho, tengo escaso conocimiento de los procesos meteorológicos que conducen a la lluvia; yo estoy simplemente aceptando lo que el resto de miembros de mi sociedad acepta, esto es, que la lluvia debe a causas naturales. Esta idea concreta formaba parte de mi cultura desde antes de que yo naciera y requirió de mí poco más que adquirir suficiente habilidad lingüística para aprenderla. De igual modo, un salvaje que cree que bajo condiciones naturales y rituales favorables la lluvia se verá influida por el uso de la magia apropiada no debe ser considerado, sobre la base de esta creencia, como menos inteligente. Él no construyó tal creencia a partir de sus propias observaciones e inferencias, sino que la adoptó del mismo modo que el resto de su legado cultural, simplemente por haber nacido en él. Tanto él como yo pensamos según pautas de pensamiento que nos son proporcionadas por las sociedades en que vivimos.¹³

Como se ve, esta cita confirma el logocentrismo del clima de la discusión, puesto que el reconocimiento de la especificidad cultural no disuelve la convicción de quién puede y está en lo correcto. La noción de creencia parece ser usada de manera incipiente pero, podría objetarse a Evans-Pritchard, hay un subrepticio giro semántico en esta noción que reitera las diferencias entre el pensamiento salvaje o mágico y el pensamiento científico. En efecto, la idea de un 'legado cultural' es una apelación a un límite que difícilmente puede ser rebasado (en teoría) por cualquier individuo, algo así como *los límites de mi mundo son no sólo los límites de mi lenguaje, sino de mis creencias*.¹⁴ Pero 'mis creencias' respecto de la lluvia

¹³ *Ibíd.*, p. 34.

⁹ Obviamente invirtiendo la expresión de Wittgenstein (2003) § 5.6. que reza: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo.»

están comprometidas con la esperanza logocéntrica, apoyada en el entrenamiento científico, de que en occidente hay una ruta que me conduce hacia la realidad objetiva, ¿ocurre lo mismo con el nativo? Al parecer en este segundo momento la noción de creencia —en el nativo— no ha cambiado, esto es, se mantiene dentro del horizonte místico señalado por Frazer y Lévi-Bruhl.

Un balance provisional de esta sección es que las aproximaciones que hemos venido discutiendo entienden la cultura —sobre todo la *cultura de los otros*—, como defectuosa, exótica y, en algunos casos, como un estadio anterior al modelo cultural de occidente. En el fondo se encuentra la convicción de una comprensión 'correcta' de la realidad que, al guiar el dispositivo interpretativo de la ciencia social, puede mostrar en qué radica la diferencia que, en términos de valoración, parece negativa para las sociedades primitivas. En la siguiente sección presentaré una lectura alternativa que, en muchos aspectos, es menos tajante que la presentada en esta sección; me refiero a las consideraciones de Wittgenstein, Winch y Augé.

Uno de los aspectos que más llama la atención en las discusiones sobre las sociedades primitivas, tiene que ver con el hecho de que los rituales, la magia y la brujería, aportan la principal evidencia no sólo de la diferencia cultural sino de las mismas formas de vida, en comparación con el mundo occidental. Así que antes de ocuparnos de la manera como se configura la interpretación de las culturas por parte de la ciencia social, es relevante señalar algunas características que ofrecen estas prácticas con miras a comprender el lugar por excelencia de la diferencia cultural. En sus *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Wittgenstein insiste en que, de antemano, es descaminado intentar una *explicación* de las costumbres y las visiones de cualquier sociedad, dado que éstas son irreducibles a conceptos y/o nociones científicas cuyo campo de aplicación no se corresponde ni se compadece con las expresiones y representaciones provenientes de la vida religiosa, afectiva y simbólica:

Toda explicación es una hipótesis. Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará [...] Quien está conmovido por la majestad de la muerte, sólo puede expresarlo a través de una vida en consonancia. Esto no es, naturalmente, una explicación, sino colocar un símbolo en vez de otro. Una ceremonia en vez de otra. Un símbolo religioso no se basa en *creencia* alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error.¹⁵

Wittgenstein sugiere una forma de aproximación al sentido de las costumbres, los rituales y la magia en estas sociedades a partir de dos consideraciones que pueden tomarse como convergentes: por una parte, encuentra poco útil el *recurso a la explicación* puesto que ésta opera como *hipótesis*, es decir, reconociendo el valor semántico y epistemológico del concepto: no podemos conocer y, por ende, explicar aquello que no parece fundado en conceptos, no se trata de un asunto de opinión o creencia (en el sentido de evaluar su valor de verdad) (Cf. p. 63). Por otra parte, tales costumbres

¹⁵ Wittgenstein (1992) pp 53-54. ¹¹ *Ibid*, p. 63. ¹² *Ibid*, p. 65.

y rituales, según Wittgenstein, manifiestan una dimensión simbólica en donde los actos y ceremonias son tomados como signos, como formas de evocación, es decir como *representaciones perspicuas* que reclaman ver conexiones, antes que leyes causales o evaluaciones en torno a valores de verdad:

Si se acepta como evidente que el hombre goza con su fantasía, entonces hay que tener en cuenta que dicha fantasía no es como una figura pintada o como un modelo plástico, sino que es una configuración compuesta de partes heterogéneas: palabras e imágenes. Operar con signos escritos y hablados no debe contraponerse al operar con «figuras imaginativas» de los acontecimientos.¹⁶

[...] «Temo la ira de los dioses», lo que se hace patente así es que puedo querer decir algo o dar expresión a una sensación que no está unida, necesariamente, con aquella creencia [...] La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo *un* modo de conjuntar los datos; es sólo su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal.¹⁷
[Subrayado del autor]

«Y así el coro sugiere una ley arcana», podría decir uno del modo como Frazer une los hechos. Pero la ley, esta idea, me la *puedo* representar mediante una hipótesis evolutiva o también análoga al esquema de una planta, por medio del esquema de una ceremonia religiosa o agrupando el material de los hechos en una representación *perspicua*. El concepto de representación perspicua es de una importancia fundamental. Designa nuestra manera de representar, la manera según la cual vemos las cosas.¹⁸ [Subrayado del autor]

Un balance provisional de la perspectiva de Wittgenstein nos permitirá señalar el hilo conductor: primero, no toda articulación *imagen/palabra* está sometida a una exclusiva relación lingüística del tipo *significante/significado*; Wittgenstein parece sugerir que se trata de otro tipo de *gramática* donde palabras e imágenes poseen trayectorias de uso ligadas estrechamente con *modos de ver y de conjuntar*. Segundo, y en consonancia con lo anterior, la potencialidad expresiva no se agota ni se soporta exclusivamente en términos de un *querer decir* del tipo asertivo o proposicional; también existe el *mostrar* como forma de expresividad. La expresividad está fuertemente ligada a la caracterización antropológica de que el hombre está en condiciones de ver significativamente cualquier fenómeno, esto es, situarlo dentro del plano del *ver como* de la 'representación perspicua'. Tercero, dicha 'representación' no es un asunto idiosincrático, no es un *ver como* caprichoso e indeterminado, sino que se trata fundamentalmente de un asunto de 'la comprensión que consiste en *ver conexiones*'.¹⁹ [Subrayado del autor] Este 'ver conexiones' parece introducir una

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 66-67. ¹⁴ Wittgenstein (1988) § 122. ¹⁵ Wittgenstein (1992) p. 74. ¹⁶ Winch (1994) pp. 53-54.

dimensión *comunicativa*, en el sentido de estar en contacto de una manera visiblemente expuesta. El carácter significativo de, por ejemplo, un ritual —como sostiene Wittgenstein—, no sólo reclama un *ver de la misma manera*, sino reconocer el hecho de que se está unido a una 'comunidad de vida'.²⁰

Paso ahora a mostrar otra caracterización, la de Peter Winch, acerca de la brujería otro elemento fuertemente asociado con las sociedades primitivas. En sus ensayos: «Comprender una sociedad primitiva» y «Lenguaje creencia y relativismo», este autor se encarga de mostrar el conflicto interpretativo denunciado por Evans-Pritchard a propósito del examen del *Oráculo del veneno*, practicado por los Azande. De acuerdo con lo narrado por el etnólogo los azande descubren quién está haciendo brujería recurriendo aun oráculo en donde se le suministra a dos gallinas, con breve tiempo de diferencia, una sustancia (*benge*) y, a partir del efecto en las gallinas se 'comprueba' el resultado. La dificultad radica en que cuando la primera gallina muere y se realiza la pregunta acerca de si cierta persona es responsable de brujería, la respuesta es «sí»; pero, acto seguido, se comprueba que la segunda gallina sobrevive y la pregunta, esta vez, es acerca de si el oráculo dijo la verdad: la respuesta es «sí». El comentario de Evans-Pritchard es el siguiente:

«Los azande no perciben la contradicción como nosotros la percibimos porque no tienen ningún interés teórico en la materia y aquellas situaciones en las que expresan su creencia en la brujería no les fuerza a plantearse el problema.»

Ahora puede parecer —comenta Winch— como si tuviéramos claros fundamentos para hablar de la superioridad de la racionalidad europea respecto del pensamiento zande, en la medida en que éste contiene una contradicción que no intenta resolver y que ni siquiera reconoce; contradicción que es, por el contrario, reconocible como tal en el contexto de los modos de pensar europeos.²¹

Como lo señala Winch, una de las dificultades —manifiesta en el comentario de Evans-Pritchard—, consiste en que si bien es posible comprender e interpretar el cambio de sentido o significado de expresiones y/o actos realizados por estas sociedades, es mucho más complejo establecer qué ocurre en la mente de, en este caso, un azande de manera que reaccione, se exprese, en términos radicalmente opuestos frente a la misma situación. Para algunos, como lo veremos más adelante, esto podría ser un indicio —aunque no concluyente— de irracionalidad. La respuesta de Winch es interesante porque, entre otras cosas, para algunos críticos suyos éste incurre en relativismo:

Esta discusión sugiere algo más: las formas en las que se expresa a sí misma la racionalidad en la cultura de una sociedad humana no pueden elucidarse *simplemente* en términos de la coherencia lógica de las reglas de acuerdo con las cuales se lleva a cabo actividades en esta sociedad. Porque, como hemos visto, llega un punto en que ya no estamos siquiera en situación de

determinar qué es y qué no es coherente en tal contexto de reglas sin suscitar cuestiones acerca del sentido que tiene seguir esas reglas en la sociedad.²² [Subrayado del autor]

[...] ¿Qué hay de la inteligibilidad de dichos cambios (sic) para observadores de una sociedad diferente, con una cultura diferente y con diferentes estándares de inteligibilidad? [...] Dado que lo que está en juego es la precisa relación entre conceptos de racionalidad habituales en estas sociedades diferentes, es obvia la importancia de aclararse acerca de *a quién* pertenece el concepto de racionalidad al que se alude [...] Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si *nuestro* concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en *nuestro* sentido.²³ [Subrayado del autor]

La inconsistencia denunciada por Evans-Pritchard, poco a poco se va convirtiendo para Winch en la forma propicia para iniciar un debate sobre la racionalidad dado que la evidencia de la contradicción puso al descubierto un desajuste no sólo conceptual, sino categorial. De acuerdo con las últimas citas, para Winch, el problema de la comprensión es el problema de la identificación de la racionalidad 'propia'. La reflexión de Winch parece derivar en una especie de escepticismo, puesto que se nos exige 'suspender' nuestras demandas idiosincráticas de coherencia lógica, lo cual termina afectando la *inteligibilidad* requerida para la comprensión de la sociedad observada. Por otra parte, la idea de una especie de racionalidad *doméstica*, parece estar confundiendo algunos planos sobre los que insistía Wittgenstein, es necesario diferenciar: el plano proposicional y el plano simbólico. Winch no se percató de que, en las preguntas al oráculo las respuestas son interpretadas por los azande *de una manera determinada*, no de cualquier manera. Esto sugiere, de acuerdo con la posición de Wittgenstein, que el asunto no radica en que se tengan distintos conceptos o significaciones, sino que la forma en que unas cosas aparecen junto a otras revela una especificidad que no requiere parangón o interpretación. La alternativa de Winch, parece sugerir relativismo puesto que hace depender *racionalidad e inteligibilidad* de la cultura de una tal sociedad. Para superar este impasse, a saber, el riesgo de incurrir en relativismo Winch complementa su argumentación de la siguiente manera:

[...] Racionalidad no es *simplemente* un concepto como otro cualquiera en su lenguaje [...] creo que no es un concepto que el lenguaje, de hecho, pueda tener o no como, por ejemplo, el concepto de cortesía. Es un concepto necesario para la existencia de cualquier lenguaje: decir de una sociedad que tiene un lenguaje es decir de una sociedad que tiene un concepto de racionalidad. No tiene que haber necesariamente una *palabra* en ese lenguaje que funcione con la palabra «racional» lo hace en el nuestro, pero al menos debe haber rasgos en el uso del lenguaje, rasgos que están conectados con nuestro uso de la palabra «racional».²⁴ [Subrayado del autor]

La precisión de Winch, es muy importante puesto que el vínculo *lenguaje/racionalidad*, intenta superar el problema de una 'atribución' de racionalidad desde un punto de vista externo a la sociedad observada. Ahora bien,

²² *Ibid*, p. 56. ¹⁸ *Ibid*, pp. 61-62.

²⁴ *Ibid*, p. 66. ²⁰ Augé (1996) p. 22. ²¹ *Ibid.*, p. 23

¿esto es suficiente para superar el relativismo? Aunque Winch sostiene que la racionalidad no es disposicional —como en el caso de la cortesía— el hecho de que el lenguaje circunscriba el ámbito de lo racional, parece indicar que ésta es relativa al sentido con el que dicha sociedad sostiene su modo de vida. Una estrategia, empleada por Winch, para superar el riesgo del relativismo consiste en apelar a la tensión entre *gramática* e *interpretación*. Lo que entiendo al respecto es que Winch, siguiendo a Wittgenstein, entiende la gramática como el tejido de relaciones y conexiones manifiestos en el uso tanto de expresiones como de comportamientos que terminan constituyendo un lenguaje, esto es, determinan unas específicas conexiones internas que supone de entrada en el usuario la habilidad para ver tales conexiones, es decir, su comprensión. La interpretación queda, en este sentido, desprovista de fuerza *comprehensiva* debido al carácter externo de la misma.

Quiero terminar esta sección mostrando esquemáticamente la interpretación contemporánea del otro culturalmente distinto en la antropología. Con Wittgenstein y con Winch pudo rastrearse que, en general, el conflicto interpretativo acerca de lo que pasa en otra sociedad, se debe a la emergencia de una serie de ambigüedades e inconsistencias percibidas por el observador que, en el mejor de los casos, conduce a un reconocimiento de la especificidad del otro con el riesgo de sacrificar la inteligibilidad. Para Marc Augé, una alternativa desde la etnología, consiste en reconocer que el *sentido de los otros* es altamente subversivo del trasfondo dominante a partir del cual se les observa:

Ningún alladian, ningún ashanti, ningún ewe, ha pronunciado jamás el conjunto de discursos que el etnólogo llama «sistema de pensamiento», «religión», incluso «filosofía» alladian, ahsanti o ewe [...] En los mejores casos, el estatus del conjunto constituido de ese modo no tiene una equivalencia en las prácticas observables, cuya coherencia latente relaciona explícitamente.²⁵

[...] Cualesquiera que sean las aproximaciones y los *a priori* de los observadores, es preciso reconocerles al menos que a menudo presintieron dónde se situaba el efecto perturbador del encuentro con los otros: no se trataba de ninguna clase de misteriosa esencia etnocultural, de la que cada existencia singular no sería más que su expresión o su ilustración, sino que residía completamente en su concepción eminentemente subversiva, respecto de las concepciones occidentales, de la identidad y de la alteridad, y especialmente de la relación entre el yo y el otro.²⁶

En esta dirección, el etnólogo reclama tener en cuenta que todo contacto reconfigura las *representaciones* y, a mi modo de ver, las *gramáticas*, justamente por la presencia del otro; además ese 'otro' atribuye un sentido al observador. Se trata, entonces, del contacto entre otros que se reinventan —a sí mismos— y se subvierten. El paso adelante en la reflexión consiste, a diferencia de Winch, en que la inteligibilidad no es un *abandono* del otro en su *modo de ser*, sino que éste llega al encuentro con el observador proporcionando un sentido que no puede ser

más o que no puede ofrecer más de lo que la relación constituye. En esta perspectiva, el contacto es o requiere *también* una gramática. Para Augé, esta gramática se hace visible a partir de la emergente incompreensión que acarrea el contacto con el otro cuando el observador quiere, por así decir, pasar por alto el contacto:

Desde el punto de vista del observador exterior que se interesa por el conjunto de los sistemas de pensamiento y de los sistemas de organización representados en el mundo, el problema de la comprensión pasa por el rechazo de la hipótesis relativista.

[...] La hipótesis relativista, en sus formulaciones más extremas, procede de la ambivalencia y no de la ambigüedad: no pone en duda la existencia de verdades locales, sino que cuestiona, por un lado, la capacidad de un observador exterior de captarlas y traducirlas totalmente y, por otra parte, la existencia de un punto de vista superior a partir del que se ordenarían unas en relación a otras [...] Paralelamente, el etnólogo relativista no niega la exactitud de las descripciones de sus colegas, sino su carácter generalizable; dichas descripciones son a sus ojos, pues, verdaderas (en tanto que corresponden a una situación particular) y falsas (desde el momento en que, haciendo retroceder el punto de observación, se pretende inscribirlas en una configuración más amplia) [...] El término «ambigüedad» es evidentemente el del observador, que intenta comprender las modalidades de adhesión o de interpretación de aquellos a los que estudia, pero dicho observador se esfuerza por traducir los fenómenos percibidos y nombrados por ellos, desde el momento en que, generalmente, no se originan en su vocabulario a partir de una única denominación.²⁷

Según Augé, la preocupación por los sistemas de pensamiento y los sistemas de organización —lo que desde mi punto de vista acredita y le da sentido a las ciencias sociales—, no es un equívoco ni un signo de imposición indiscriminada. El punto está, como se planteó más arriba, el reconocimiento del contacto y la condición subversiva del mismo. Para el antropólogo el rechazo de la tesis relativista reclama la comprensión de que aquello que, por ejemplo, denunciaba Evans-Pritchard no era otra cosa sino asumir el punto de vista de la ambivalencia en donde se hace incompatible o resulta inconsistente que se diga «si» a distintos resultados, porque la base del pensamiento era la exclusión de una de las alternativas. Para Augé, por el contrario la existencia de la ambigüedad es constitutivo de cada cultura y, en este sentido, el etnólogo planea la superación de la ambigüedad a partir de la traducción, el contacto cultural supone no sólo la existencia del otro sino el intento por comprenderlo: 'La tarea del etnólogo — sostiene Augé— ya no se equipara por ello más que a un problema de traducción'. (Ibid., p. 17) En la próxima sección, abandonaré el punto de vista antropológico para examinar la perspectiva davidsoniana, que puede aportar a la comprensión del otro culturalmente distinto, siguiendo como hilo conductor el debate acerca de la idea de un esquema conceptual.

²⁷ *Ibid.*, p. 39. ²³ Davidson (1984). ²⁴ Hacker (1996) pp. 290-291.

2. Actitudes Proposicionales

La comprensión tradicional sobre qué hace que un juicio fuera falso o verdadero suele anudarse a lo que en filosofía se conoce como verdad por correspondencia, esto consiste básicamente en que un juicio es verdadero si lo que enuncia corresponde con aquellos que es enunciado en él. De esta forma un juicio cualquiera como “*está haciendo mucho calor*” sería verdadero únicamente si está haciendo mucho calor. Si anudamos algo tan evidente a los problemas clásicos no sólo de las corrientes epistemológicas sino también a las filosofías del lenguaje y la mente, aparecerán perspectivas que suelen restar la prometida evidencia.

Quizá la manera de referir el centro de esta discusión sigue siendo aun el problema de la verdad del juicio, o peor aún, el de la falsedad. Que el pensamiento logre dirigirse a la evidencia del juicio “*está haciendo mucho calor*” no resulta tan difícil como tratar de comprender qué hace posible que cuando está haciendo frío el pensamiento exprese lingüísticamente este juicio. Podría afirmarse más allá de lo que realmente puede contar la historia de la discusión filosófica, que el gran problema no ha sido la verdad pues sería lo obvio si nuestra relación con el mundo fuese simplemente asumirlo tal cual es; la pregunta sería tal y como alguna vez se le ocurrió a Sócrates en el Teeteto ¿cómo es posible un juicio falso?.

Para comprender la dimensión de la pregunta socrática se hace necesario dilucidar que implica tanto para el pensamiento como para la naturaleza del lenguaje la posibilidad de equivocarse: En primer término la falsedad implicaría un problema ontológico pues es posible pensar lo que no es, si yo veo un perro rojo significa que pueda pensar que existe un perro rojo sin necesidad alguna de que exista realmente dicho perro. En segundo término sería también posible atribuir la equivocación no al pensamiento sino a problemas relativos al lenguaje, siendo necesario aceptar además que la realidad lejos de permanecer detenida para que nuestro lenguaje se refiera a ella puede variar y hacernos incurrir rápidamente en un error, como le pareció sin duda a Sócrates quien la consideraba una esfera digna de todo abandono.

Grandes elementos para entender el problema fueron aportados a la filosofía por Descartes quien superando la difícil barrera que él mismo se había impuesto con el método dubitativo según el cual no es posible tomar por cierto aquello que no esté exento de toda duda y que le conduciría a la oscura posibilidad de un maléfico genio que fuese capaz de engañarlo con respecto a lo que él consideraba más evidente pero también a la primera base firme de la filosofía. Después de abandonarse a la desesperación motivada por el genio, Descartes encontró que sin importar lo que el genio quisiera que el pensara el podía dudarlo, y si esto era así, el existía pues *dudaba, creía, sentía, juzgaba, en fin, pensaba*. Lo que este encuentro hizo posible quizá no fue percibido por el mismo Descartes.

En efecto, gracias a la reflexión cartesiana aparece en el horizonte filosófico la posibilidad de comprender un rasgo esencial del pensamiento: su carácter intencional, esto significa que el pensamiento se refiere a contenidos, que posee objetos. Ahora bien, a partir de esto pudo establecerse que era necesario buscar los factores, adicionales a la variación propia de la realidad, cuál era el lugar de la verdad y, por añadidura, el de la falsedad.

Si retomamos nuestro ejemplo inicial “*Está haciendo mucho calor*” es una enunciación que si bien puede depender en su atribución de verdad de las condiciones objetivas del clima, gira principalmente en torno al pensamiento de quien lo enuncia. Si anudamos a esta enunciación los verbos que Descartes señaló para librarse del genio maligno encontraremos una situación sin duda muy particular:

- Dudo de que “*está haciendo mucho calor*”
- Creo que “*está haciendo mucho calor*”
- Siento que “*está haciendo mucho calor*”
- Pienso que “*está haciendo mucho calor*”

Se revela con esto que más allá de que haga calor o no, puedo estar dudando, creyendo, sintiendo, pensando que está haciendo calor y esto no es cuestionable a menos que mi deseo sea mentir, pero esto es otro asunto. Partiendo de este hecho aparece lo que en filosofía se llamó gracias al trabajo de Franz Brentano, actitudes proposicionales.

Si retomamos la noción ya trabajada en otro capítulo sobre qué es una proposición encontramos que es un enunciado que puede ser verdadero o falso, y si buscamos desde esta noción determinar qué es una actitud proposicional tendremos que señalar que se refieren a las condiciones de la enunciación del juicio más que a la proposición que es expresada en él. Notemos la diferencia entre estas dos enunciaciones:

- Siento que “*está haciendo mucho calor*”
- Sé que “*está haciendo mucho calor*”

En el primer caso no es posible equivocarse en la sensación y, en el segundo caso, si no es cierto que esté haciendo calor, estaré equivocado en que sé que esto es cierto y, lo que cobrará evidencia es que creo que está haciendo calor.

Las actitudes proposicionales constituyen fundamentalmente modos de enunciación, modalidades del pensamiento que corresponden a su estructura intencional. De esta forma, el pensamiento está dirigido a objetos intencionales que son susceptibles de diversas modalidades o estructuras, es así como un enunciado depende de si constituye en un juicio, en una creencia o en un deseo.

Esto revelaría que las condiciones de falsedad o veracidad de una determinada enunciación deben ser pensadas a partir de la modalidad proposicional del pensamiento que es realmente lo que se vincula con la realidad y

lo que permitiría por tanto inferir a partir de una enunciación cuál es la actitud proposicional que subyace a la enunciación de un sujeto determinado, siendo ésta susceptible de variación dependiendo de la relación que establezca con los hechos.

Resulta claro entonces que la posibilidad de comprender al pensamiento fue abierta en gran medida gracias a la posibilidad de representarse que más importante aún que aquello que es puntualmente pensado, su contenido, resulta ser la modalidad de pensamiento que determina la forma en que podemos representarnos al mundo, dudarlo, creerlo, sentirlo y que es éste quizá el rasgo más importante de todo lo que puede pensarse.

Ejercicio:

1. Elabore una narración donde señale sus perspectivas de vida y la forma como puede obtener ese Propósito.

Individualmente:

- ☞ Elabore una narración donde señale sus perspectivas de vida y la forma como puede obtener ese Propósito.
- ☞ Con base en su narración identifique que decisiones debe tomar y indique los pasos de manera lógica que requeriría para lograr llevar a cabo a la acción su decisión.
- ☞ Ejercicio: teniendo en cuenta la lectura anexa realice construya una definición propia de actitud proposicional.

Grupalmente:

- ☞ A continuación encontrara un fragmento del texto publicado en la Web,²⁸ de la profesora Leonora Orlando Sobre actitudes proposicionales, analícelo y construya un ensayo donde exponga su punto de vista con relación al documento y los contenidos del capítulo

²⁸ Tomado de: <http://www.accionfilosofica.com/misc/1114145652art.htm>



UNIDAD IV

ESTRUCTURAS NORMATIVAS Y LÓGICAS DE LA ACCIÓN

Los intentos por defender el orden social son variados y evocan la peligrosa tensión que hay después de una ardua disputa. Entre los adversarios hay un brillo que semeja la pasión y hay, en el ambiente, la pregunta sobre quién estará dispuesto a dar otra batalla y quién será el nuevo condenado.

Plan del Capítulo

- 1. Estructuras Normativas**
- 2. Lógicas de la Acción**

Objetivos del Capítulo

- Determinar la emergencia de las estructuras normativas en la sociedad.
- Comprender el papel de las lógicas de la acción en el estudio de la sociedad.

Introducción

En el transcurso de este capítulo nos ocuparemos de mostrar como las estructuras normativas, la lógica de la acción y la teoría de la acción colectiva, cobran una relevancia importante para la filosofía, en cuanto al análisis de los contextos sociales y el análisis político de los contextos estatales. En el desarrollo de las estructuras normativas encontrara que estas hacen referencias a las normas, patrones culturales y comportamientos normalizados en la sociedad, estas sirven de regulador de las formas de actuar de los individuos parte de un contexto social establecido. Se hace necesario indicar que las estructuras normativas se articulan también a poblaciones determinadas para ejercer el proceso de regulación de las conductas como lo señala Michel Foucault en “Seguridad Territorio y Población”, esto para considerar las formas de libertad y movilidad de un grupo caracterizado de personas, desde la cultura, a partir de las costumbres, desde lo político con las normas legales y desde lo religioso por medio de la definición de comportamientos morales.

De la misma manera en este capítulo encontrara, una sección dedicada a la lógica de la acción, donde encontrara como la acción en si mismo tiene una fundamentación, un sentido, una razón de ser, que pasar por la elección racional o por la instrumentalizad de cumplir con una función remedita la cual da como resultado la adquisición de un habito, y donde la acción se representa como un movimiento de factores que pueden ser analizados y sometidos a la reflexión filosófica para la obtención de significados, análisis de intereses, de acuerdo a los medios y los fines de el acto que se realiza.

Y, por ultimo, encontrará una sección sobre la teoría de la acción colectiva, donde, se plantea como las dinámicas de organización de grupos de persona sobre intereses comunes generan impacto en las estructuras sociales para obtener cambios en beneficio de los mismas formas de organización, además identificar como las acciones colectivas se plantean como una forma de superación de la acción individual de los ciudadanos y genera mayores formas de efectividad. Teniendo en cuenta este panorama, con los conceptos dados en este capítulo le dará herramientas para entender en forma mas detalladas situaciones que se dan en la realidad, por lo cual al final del capítulo tendrá la oportunidad de realizar un repaso de la información contenida en esta sección.

Preguntas Previas

- VII. Indique ¿Qué es una norma?
- VIII. ¿Qué entiende por estructuras normativas?
- IX. ¿Qué es una acción colectiva?
- X. ¿Qué entiende por lógicas de acción?
- XI. Explique que es necesario para tomar una decisión?
- XII. ¿Qué es elegir?

1. Estructuras Normativas

Al hablar de acción racional se hace referencia, necesariamente, a los resultados; este no es el caso de las acciones mediadas por normas sociales. El carácter social a dichas normas se lo da el hecho de que estas deben ser compartidas y están sujetas a la aprobación y desaprobación de otras personas. Las normas sociales están íntimamente ligadas a efectos emocionales, en caso de su violación, implican culpa, vergüenza y desaprobación. Por lo general una norma social se acompaña de una superior que implica un castigo.

Para abordar el estudio de estas se evalúa si las normas cumplen un objetivo final, ya sea social o individual. Hay que advertir que el hecho de que esto último se cumpla no significa que sea su único propósito es necesario no apresurarse en dichas conclusiones. Es evidente que las normas sociales están orientadas hacia un propósito final. Las normas sociales son benéficas en general, si bien existen casos donde el interés general y las normas sociales estén contrapuestos. Finalmente las normas no instrumentales tienen consecuencias instrumentalmente útiles.

En ocasiones una norma social se utiliza para racionalizar un interés individual. Esto ocurre puesto que no se desea expresar las razones reales para determinada acción. Si bien de acuerdo a lo anterior algunos sostienen que las normas son herramientas para manipular y encubrir el propio interés y hacerlo más admisible, no es del todo cierto. Las normas superan (algunas) el interés particular. No hay que olvidar la relación emocional que conlleva una norma.

El hecho de que la norma este sujeta a la aprobación o desaprobación implica que el violador de la misma muestre coherencia (cuando menos aparente), todo para evitar la desaprobación y la sensación que acompaña la violación de la norma. Sin embargo la existencia de la sanción no es la única garantía de

efectividad. La interiorización de la norma implica un seguimiento efectivo de la misma. Un referente importante para internalizar la norma es la actitud de los otros. En definitiva, si bien la sanción no es exclusivamente necesaria para el cumplimiento de la norma, si es un contrapeso contra la debilidad de la voluntad.

El hecho de tener que sancionar a quien viola una norma es exigido, en general, por normas que determinan esa acción como sancionable. Ya se menciono la norma superior que exige sanción a la violación de la norma, los otros, los demás están obligados a sancionar debido a la existencia de esa norma superior. La sanción, la desaprobación, lleva un costo, requiere de energía y atención que bien podrían ser usados con otros propósitos.

Si bien la norma en si misma no referencia directamente a la consecuencia cuya conducta ha guiado, la explicación de la norma no puede ser ajena a dichas consecuencias. Sin embargo este argumento es problemático cuando se evalúa la complejidad misma de algunas normas. Una respuesta es que la mencionada complejidad de las reglas sirve a una función adicional, específicamente mantener alejados a extraños.

Si bien se ha establecido que una norma determinada hace que las condiciones de todos este mejores, ello no significa que la existencia de la norma se explique por esto. Esta conclusión sería inapropiada. En realidad las normas son el resultado de inclinaciones psicológicas, lo cual aun es muy indeterminado y poco conocidos. Es muy poco lo que se puede decir acerca del surgimiento de las normas.²⁹

Las instituciones permiten estabilidad para la sociedad, siempre y cuando estas mismas sean estables. Como primera medida las instituciones impiden el carácter destructivo del interés particular y de las pasiones privadas, sin embargo, estos mismos factores pueden ahogar en un momento dado a las instituciones. Una institución presenta dos caras paradójicas en si mismas: por un lado puede decidir, elegir como si fuera un ser individual, pero al mismo tiempo la componen individuos³⁰.

Las reglas rigen y delimitan la conducta de una grupalidad de personas dada, mediante sanciones externas y formales. La institución es un mecanismo que pone en vigencia dichas reglas. Existe aquí una constante entre las normas sociales que imponen las reglas por medio de sanciones externas e informales y con reglas internalizadas.

La naturaleza de las sanciones determina si las instituciones son públicas o privadas. La expulsión de grupo es la principal sanción de la que las instituciones privadas "echan mano". Y para lograr el ingreso de las personas ofrecen beneficios. Por otro lado, las instituciones públicas imponen sus reglas gracias a leyes, decisiones judiciales, decretos administrativos y ordenes efectivas; sus

²⁹ **ELSTER**, J. Trad. **BONANNO**, A (2003); **TUERCAS Y TORNILLOS**. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales. Gedisa Editorial. España.

³⁰ **OLSON**, Mancur. (1992). "La lógica de la acción colectiva" En Libro: "Diez textos básicos de ciencia política". Gaetano Mosca; editor Albert Batlle. Editorial Ariel. España.

sanciones se apoyan en este sistema de imposición, incluyen subsidios, multas, impuestos y encarcelamientos.

Las instituciones modifican la conducta de las instituciones, una de las formas más notables es el uso de la fuerza entendiendo por fuerza toda acción desviada a hacer que la practica de acciones consideradas indeseadas se les hagan mas costosas a quienes las realicen. Es particularmente interesante el caso de las instituciones publicas que se apoyan de este medio para hacer efectivas sus reglas.³¹

2. Lógicas de la Acción

El actuar de las personas puede enfocarse desde la perspectiva de la búsqueda del mejor resultado, asistiendo así a la noción de acción racional la cual es considerada como instrumental ya que las acciones son consideradas como un mecanismo útil para la consecución de una meta. La acción implica movimiento transformación cambio de los que se encuentra quieto o el inicio de una nueva trayectoria de lo que se encuentra en movimiento. Cuando se habla de lógica de la acción se hace referencia al sentido racional de un acto en un contexto determinado y de la misma manera este tipo de lógica va articulada a las razones por las cuales se realiza o se motiva la acción.

Cuando se presenta una situación en la que es imposible establecer la distinción entre medios y fines, no quiere decir que se trate de una acción irracional, sin embargo es posible incorporar una elección de este tipo dentro de lo que se considera como acción instrumental cuestionando u observando la conducta del individuo, percatándonos de la forma como categoriza sus opciones. Una lista de estas categorías y la forma como se organizan, es lo que se conoce como ordenamiento de preferencia de la persona, de manera racional o de manera instrumental en lo cual es sustancial decir que hay que plantear una precaución y es que si bien los resultados hacen que una acción sea instrumental, algunas formas de acción instrumental son altamente irracionales. La elección racional se presenta como el mejor camino para lograr determinados fines, adaptándose de la mejor forma a diversas circunstancias; sin embargo, cabe aclararse que en ocasiones puede que lo que la persona considera como el mejor medio es equivoco y consecuentemente no conocer la verdad, es decir, que puede existir un proceso meramente racional y sin embargo jamás lograr la verdad.

³¹ **OLSON**, Mancur. (1992). "La lógica de la acción colectiva" En Libro: "Diez textos básicos de ciencia política". Gaetano Mosca; editor Albert Batlle. Editorial Ariel. España.

Para Reflexionar

Individualmente:

- ☞ Indique que es una estructura normativas y cuales son sus características.
 - ☞ Explique ¿Qué es una elección racional?
 - ☞ Defina ¿Qué es una acción colectiva?
 - ☞ En sus propias palabras y valiéndose de los conceptos del modulo indique en un párrafo no superior a 10 líneas que es una acción política.
- Teniendo en cuenta los contenidos del modulo. Señale 5 ejemplos de acciones colectivas y 5 ejemplos de acciones individuales



UNIDAD V

COMUNICACIÓN Y CONVENCIÓN

Cuando entramos en contacto con las personas podemos asumir dos actitudes: O bien, estamos dispuestos a escucharlas a acompañarlos por el devaneo de sus ideas y pensamientos; o bien somos capaces de recordarles a cada instante que hay una gran brecha entre lo que se quiere decir y lo que se termina diciendo.

Plan del Capítulo

- 1. Comunicación**
- 2. Convención**

Objetivos del Capítulo

- Reconocer las distintas perspectivas de la comunicación
- Identificar el papel de las convenciones en la vida social.

Introducción

Si lográramos imaginar cómo tuvo lugar la primera enunciación lingüística del hombre, tendríamos que suponer casi con necesidad que se trataba en principio de algo cuyo hablante supusiera sería interpretado, comprendido por alguien que él consideraba similar a él. Es posible entonces suponer que una de las nociones más trascendentales en la comprensión contemporánea del hombre como ser racional y que por esto, es considerado siempre igual a otros hombres fue una noción hija como muchas otras del origen del lenguaje.

Hablamos a quienes consideramos nuestros iguales, y esto implica uno de los rasgos más relevantes de la historia que quiere contarse aquí, podemos suponer que el lenguaje surge atravesado por la intención de comunicar, el lenguaje surge cuando la vida del hombre depende de otros hombres y, si puede uno imaginar un momento en que esto no haya sido así.

Sin embargo, también puede resultar interesante suponer que algo exigió cada vez más del lenguaje, pues para sobrevivir en grupo no habría sido necesaria esta gama inmensa de posibilidades con las que cuenta nuestro lenguaje. Es por esto que puede asumirse que incluso desde un primer momento la realidad se bastaba a sí misma para hacerse evidente y que lo que quería ser dicho en el lenguaje era lo que no hacía parte de ella, quizá por ejemplo por esto las pinturas y las referencias a los dioses dados a luz en la posibilidad de nombrarlos.

Aunque junto con esta enorme posibilidad de decirse el hombre empezó a distanciarse y a cuestionarse el poder del lenguaje, su poder para representar la realidad, surgiendo preguntas en torno a si las palabras podían efectivamente hablar del mundo tal y como el mundo era, si las palabras lograban realmente enunciar aquello que era pensado, hasta que se hizo necesario aceptar que más allá de lo que pueda ser enunciado o contenido en el lenguaje, este habla del hombre, de su pensamiento y de sí mismo.

Versiones contemporáneas se refieren al lenguaje como un mecanismo de representación no de la realidad sino de la dimensión simbólica del hombre, es decir, de su cultura. Es por esto que si se acepta que el lenguaje no representa el verdadero ser de lo que nombra, si representa lo que culturalmente comprendemos por aquello que es nombrado, siendo necesario asumir que se trata de un establecimiento cultural o convencional.

Ahora bien, la cultura misma es para nosotros lo que representó el agresivo mundo natural para los primeros hombres, nuestro mundo simbólico es también simbolizado por quienes lo vivimos, y también es pensable que todavía queramos

buscar el paraíso del primer hombre que vio en otro a su igual, a quien estaba en condiciones de entender su incipiente intento comunicativo.

Preguntas Previas

- XIII. Indique. ¿Qué es la comunicación?
- XIV. Defina. ¿Qué es un mensaje?
- XV. Señale. ¿Qué entiende por convención?
- XVI. ¿Qué son medios de Comunicación?
- XVII. ¿Qué es una herramienta o instrumento de comunicación?

1. Comunicación

En la década de los 60's el filósofo norteamericano David K. Lewis, publicó un libro dedicado al estudio filosófico de la convención,³² mostrando que si bien la convención implica una regularidad en la conducta, de igual manera supone un conocimiento común o conocimiento mutuo (a common knowledge) como requisito para la coordinación de las conductas (Lewis, 1969: 52ss.).³³ Dicho trabajo se considera una contribución decisiva para defender la principal tesis de la filosofía del lenguaje ordinario de Austin y Searle, según la cual «*Hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas. Aprender y hablar un lenguaje es (inter alia) aprender y haber dominado esas reglas*».³⁴ En los estudios sobre la comunicación esta tesis, ligada a la de Lewis, dio como resultado la caracterización de ésta como un tipo de conducta fuertemente convencional.³⁵ La comprensión de los actos de habla emitidos durante la interacción comunicativa depende, según Searle, del aspecto convencional del lenguaje; en este sentido el desconocimiento de las reglas que gobiernan dichos actos deformaría la comunicación por la realización de

³² David K. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969.

³³ Una crítica interesante al vínculo entre comunicación y convención fue esbozada por Donald Davidson en «Communication and Convention», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press- Oxford, 1984. pp. 261-280.

³⁴ John Searle, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid, 1986. p.22.

³⁵ Sin embargo, vale la pena aclarar que Searle no alude al trabajo de Lewis en el texto a que se hace referencia en la cita anterior, aunque el estudio de este último apuntala las tesis defendidas por el primero.

infortunios y/o nulidades a través de ellos. Uno de los más interesantes resultados de esta perspectiva pragmática fue la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas. Quisiera exponer de manera esquemática el fundamento de la discusión a partir de dos modelos de comunicación que nos permite comprender el fracaso del modelo comunicativo basado en la convención y la cooperación.

Consideremos rápidamente dos formas de entender la comunicación: un **modelo semiótico o modelo del código**³⁶ «De acuerdo con el modelo del código, la comunicación se consigue mediante la codificación y la descodificación de mensajes». (Sperber & Wilson 1994; 13) Desde esta perspectiva, el modelo del código asume la forma de un proceso de emparejamiento de mensajes (p. 14) en donde el test de equivalencia sostiene que lo percibido a uno y otro lado es significativamente lo mismo. En esto, como se verá más adelante, una teoría del significado literal juega un papel decisivo en razón de la tesis más popular del modelo del código según la cual *el conjunto de representaciones que entran en contacto a través del intercambio comunicativo es, en esencia, el mismo; es decir, produce resultados parafraseables*. La comprensión lograda (tomemos el caso de la comunicación verbal que es prototípica para los teóricos) nos ofrece la imagen de lo que el otro tiene en la cabeza. Como se puede observar inmediatamente la existencia del código es incuestionada y los procesos de codificación y descodificación presumen cierta inamovilidad del código. Si pudiéramos ofrecer una imagen de la eficacia del modelo del código tendríamos una perspectiva normativa según la cual *sólo lo que podemos decir es lo que queremos decir*. En este sentido el fenómeno de la incomunicación consistiría, *prima facie*, en incurrir en violaciones de tipo sintáctico-semántico, que hacen de nuestras preferencias algo no significativo. Según Sperber & Wilson, el fracaso del modelo del código radica en que la tesis de la identidad de las representaciones es extrema y ambiciosa, puesto que continuamente se asiste en el proceso comunicativo a la experiencia de la ambigüedad y la generación de malentendidos que pueden sobrevivir a la más exhaustiva clarificación. Este intento, según el cual es posible llegar a la claridad en el mensaje, está supuesto a partir de la idea bastante extendida de que podemos obedecer a un conjunto de reglas de interpretación que eliminan la distorsión (ruido). Como es claro, la principal objeción a esta esperanza radica en que la manera como seguimos las reglas es por excelencia un asunto que abandona el margen de la conciencia y la tematización efectiva, es decir, nadie invoca la regla gramatical que le permite hablar, *simplemente habla*. La pregunta es un tanto falaz pero sugerente: *¿Cómo obedecemos algo que ignoramos?* Si fuéramos máquinas nuestro programa bajo la determinación de diversos automatismos se encargaría de nuestras operaciones, entre ellas la interacción a través del lenguaje. Pero, aún si fuéramos máquinas lo suficientemente complejas como para depender exclusivamente de nuestro software, sabemos que el espectro de flexibilidad abierto a las diversas situaciones presume y asume el gesto positivo de hacer lances autorizados en el

³⁶ Dan Sperber & Deirdre Wilson, *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*, Visor, Madrid, 1994.

tablero de la acción, sin cálculo alguno, sobre las situaciones azarosas. Sin embargo, como veremos más adelante, estas condiciones están lejos de tomarse como evidentes. Como sostienen Sperber & Wilson: «*Para justificar el modelo del código de la comunicación verbal habría que demostrar que todos los casos de asignación de referente pueden resolverse mediante reglas que combinan automáticamente propiedades del contexto con propiedades semánticas del enunciado*» (p. 24). Lo cual es, evidentemente, un despropósito en la medida en que, por lo menos, las propiedades del contexto son ellas mismas *contextuales*.

Un segundo modelo de la comunicación, parte de manera crítica del modelo del código y, si bien no es completamente extraño a éste sí introduce elementos de carácter cognitivo de gran importancia. En este sentido, quienes defienden el **modelo inferencial de comunicación** asumen que los procesos y estados mentales, que intervienen en la interacción comunicativa, dan un margen de suficiente flexibilidad evaluativa por parte de los participantes quienes dependen del tipo de cadena inferencial construida para evaluar la información ofrecida. En este sentido, la comprensión no se limita o no se estipula en términos de *emparejamiento de representaciones* sino en el *reconocimiento de la intención del otro*, y de la extracción de consecuencias previstas no necesariamente explícitas. La descodificación, en este caso, no sería suficiente dado que no se trata solamente de saber qué tiene el otro en la cabeza efectivamente, sino que estaría ofreciendo un excedente de sentido (esto último indujo al filósofo Paul Grice a postular su teoría de las implicaturas conversacionales).³⁷ Preguntas del tipo ¿cómo puede el oyente inferir exactamente las conclusiones que el hablante desea mostrar? (Sperber & Wilson, 1994: 28) Llevaron a los defensores de este modelo a postular la idea según la cual para que la comunicación sea efectiva se debe compartir un conjunto de supuestos que permita determinar el contexto o marco de referencia socialmente vinculante. Pero lo cierto es que un contexto no está únicamente constituido por el entorno que se hace visible para el hablante en cada caso; de hecho la visibilidad contextual por parte de cada participante no sólo es bastante móvil sino que atiende a la manera como cada uno se posiciona frente al mismo. A la hipótesis según la cual para que la comunicación sea efectivamente posible, en la medida en que se comparta un conjunto de supuestos, se la conoce como la hipótesis del *conocimiento mutuo*.

Como puede intuirse es difícil esperar que el oyente tenga *el don de la anticipación* acerca de qué tipo de conocimiento se requiere para poder comunicarse con el otro sobre la base de que la comunicación consiste tratar de *coincidir* con otro. Analíticamente hablando: para *coincidir con otro* no necesito conocer previamente la cadena de supuestos sobre la que descansa su aparato cognitivo, sino *orientarlo hacia un punto de convergencia* en donde el carácter ostensivo (forma expedita de la evidencia y la relevancia según Sperber & Wilson) nos lleva al silencio, es decir, en dichos casos sobran las palabras.

³⁷ Véase al respecto: H. P. Grice, «Lógica y conversación» en Luis M. Valdés (Ed.); *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991. pp 511 - 530.

Veamos ahora un tercer modelo, el desarrollado por Habermas que trataré de esbozar sobre la base de los supuestos radicalmente novedosos y alternativos a los dos modelos anteriores. Habermas entiende que existen dos tipos de acción social o interacción a las que recurre un agente para solucionar problemas y mantenerse en el hilo del entramado social: una acción orientada por una actividad teleológica y una acción orientada a entenderse. Bajo esta distinción subyace otra que, cualitativamente, nos abre hacia una dimensión ética de la acción comunicativa. Habermas distingue entre acción estratégica y acción comunicativa propiamente dicha:

Los tipos de interacción se distinguen ante todo por el mecanismo de coordinación de la acción, y en particular según que el lenguaje natural se utilice sólo como medio en que tiene lugar la transmisión de informaciones o como fuente de integración social. En el primer caso hablo de acción estratégica, en el segundo de acción comunicativa. Mientras que aquí la fuerza generadora de consenso del *entendimiento* lingüístico, es decir, las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos, se tornan eficaces para la coordinación de la acción, en el caso de la acción estratégica el efecto de coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias (el cual discurre a través de actividades no lingüísticas) de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros.³⁸

Esta perspectiva es mutuamente excluyente, según Habermas, porque no se puede aspirar simultáneamente a lograr acuerdos (sin ningún tipo de coacción) y, al mismo tiempo, inducir al otro a comportarse de la manera que esperamos que lo haga. A pesar del acusado reduccionismo al que tengo que recurrir dadas las pretensiones de este documento, quisiera sugerir una línea interpretativa de lo que Habermas entiende por comunicación.

En primer lugar, la *auténtica* comunicación es aquella acción que está orientada a *entendernos*; este entendimiento está motivado racionalmente en la medida en que nosotros no sólo estamos en condiciones de conocer y exponer las razones que sin coacción alguna nos lleva a realizar nuestras interacciones lingüísticas sino que, en cada caso, nuestros lances en la escena comunicativa tienen pretensión de validez. Si esto no fuera así, sostiene Habermas, la acción se viciaría en el sentido en que al menos uno de los interlocutores no conocería la motivación ni la intencionalidad del otro, es decir, habría transformado su actuación en una actuación estratégica. Como se puede observar, el modelo habermasiano se nutre de los dos modelos anteriores dado que el modelo del código sigue vigente en una pretensión normativa según la cual, dentro de un marco de racionalidad, el modo de usar nuestro saber es *no coercitivo* y, además, reconoce el cálculo normativo dentro del cual se inscribe dicha acción. En otras palabras, *reconocemos las reglas bajo las cuales nuestros argumentos valen*, y valen porque, según Habermas, basta con que se recurra a la base de criterios públicos, bajo condiciones donde se estipula la posibilidad de la crítica, para que se haga visible el entendimiento entre *alter* y *ego*.

³⁸ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990 p. 73

En segundo lugar, el modelo habermasiano asume responsablemente la tesis del *conocimiento mutuo*, proveniente del modelo inferencial, en la medida en que el dispositivo de la racionalidad nos permite calcular, bajo una perspectiva interpretativa, *qué es lo que el otro quiere que yo infiera*.³⁹ Dado que el modelo comunicativo de Habermas se autoerige como base sólida para entender cómo es posible la integración social a partir de la acción comunicativa, quiero presentar de inmediato las objeciones que filósofos de la talla de Cornelius Castoriadis y Gilles Deleuze y sociólogos como Pierre Bourdieu han esbozado directa o indirectamente al modelo habermasiano. El primer indicio de lo idealista de la posición de Habermas se centra en *su perspectiva de la racionalidad*, pues ésta es asumida como un

[...] componente que supone ser **por todas partes y siempre el mismo** y [es capaz de] separar los comportamientos individuales con relación a esta *racionalidad*. [Pero podemos recordar que] El **entendimiento** es social-históricamente instituido y cada vez inmerso en la institución imaginaria global de la sociedad ... es la **racionalidad** misma de otras sociedades y otras épocas la que es diferente, porque ella es *tomada* de otros **mundos imaginarios**.⁴⁰

En este sentido, lo que Habermas nos ofrece como racionalidad es un atributo ahistórico que, en cada caso, debería dar razón de la actuación humana. Si tal no fuera el caso, la *Barbarie* sólo podría entenderse como una formación racional que ha devenido estratégica dada su imposición efectiva y violenta. Pero no es necesario ir tan lejos porque, como lo ha mostrado Walter Benjamin, toda fundación de un orden social es un acto de violencia que demanda la aceptación so pena de quedar excluido del conjunto de lo social.

Lo que no tematiza el profesor Habermas es el asunto que, justamente, le da sentido a toda forma de socialización o integración social como él tiene a bien llamar: el conjunto de dispositivos de poder que entra en juego en la constitución de las presuntas intersubjetividades que se disponen sobre el entramado del *mundo de la vida*. Por esta razón, nos recuerda el sociólogo Pierre Bourdieu que «*no hay que olvidar que esas relaciones de comunicación por excelencia que son los intercambios lingüísticos son también relaciones de poder simbólico donde se actualizan las relaciones de fuerza entre los locutores y sus respectivos grupos*».⁴¹

Si entendemos que la actividad académica tiene una dimensión *política* gracias a la cual contrastamos los enunciados teóricos con las diversas manifestaciones de los fenómenos tratados *en la realidad*; nos encontramos con que el modelo habermasiano asume una posición ciega frente a la pregunta por el sentido de lo institucional. Bajo la idea de la eficacia simbólica propuesta por

³⁹ El sociólogo francés Raymond Boudon ha llegado a conclusiones similares acerca de la inadecuación del conocimiento mutuo por otra vía, véase su ensayo: «Pequeña sociología de la incomunicación» en Jean-Marc Ferry, Dominique Wolton et al. *El nuevo espacio público*, Gedisa, Barcelona, 1998. pp. 57-72.

⁴⁰ Cornelius Castoriadis; «Individuo, sociedad, racionalidad, historia» en *Psiquis y sociedad: una crítica al racionalismo*, Ensayo y Error, 1998 p. 145.

⁴¹ Pierre Bourdieu; ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios simbólicos, Akal Universitaria., Madrid, 1990 p. 11.

Bourdieu podemos entender que el sentido de toda institución es generar formas de pliegue y sujeción determinadas por la dominación política, por tomar un ejemplo, se puede observar que, en las pugnas del bilingüismo se hace visible que

La integración de la misma comunidad lingüística es un producto de la dominación política constantemente reproducida por instituciones capaces de imponer el reconocimiento universal de la lengua dominante, [lo cual] constituye la condición de la instauración de relaciones de dominación lingüística. (Bourdieu, 1990: 20)

Pero este caso no vale sólo para las comunidades lingüísticas sino para los fenómenos que internamente se desarrollan en este proceso de institucionalización como es el caso de la comunicación en general, ya que el principio de aceptabilidad, junto con la idea de lo razonable y, en última instancia, con la idea imperialista de *racionalidad*, suponen que la validez es un criterio confiable a partir del cual todos nos exponemos en igualdad de condiciones. El profesor Habermas no tiene en cuenta aquello sobre lo que, justamente, la filósofa Nancy Fraser ha insistido en su libro *Iustitia interrupta*: que los mecanismos de la diferencia no son constataciones discursivas del tipo *tu piensas de una manera yo de otra* sin ningún tipo de implicación, sino como límite y evidencia de nuestra incapacidad para el diálogo, no. Lo que sostiene Nancy Fraser es que la diferencia es un asunto social en el cual ya el mismo sentido de la interlocución está viciado porque no todos tenemos *acceso a los mismos medios* ni disertamos sin ningún tipo de coacción. En la comunicación surgen públicos que son cualitativamente asimétricos y que no pueden responder de la misma manera a criterios externamente impuestos como los de racionalidad, claridad, validez, sinceridad, etc.⁴²

Si entendemos con Castoriadis que las instituciones no son sólo edificios, sino que son básicamente dispositivos imaginarios que distribuyen y canalizan las formas de representación e interpretación de la realidad, se hará comprensible porqué su reproche a Habermas, cuando el primero sostiene:

[...] siempre es de lógica de lo que se trata, y si allí hubiera conflicto, sería conflicto de dos lógicas. Todo lo que no sea relevante, todo lo que no puede ser racionalmente reconstruido en un seminario de filosofía —**nada menos que la totalidad de la historia humana**— es escoria, déficit a colmar progresivamente, etapa de aprendiz, fracaso pasajero en el estilo de solucionar problemas que se le ofrece a la humanidad. (Castoriadis, 1998: 135)

Lo que ocurre con esto es que no hay manera de entender —a menos que se tenga una mirada un poco estrecha sobre el fenómeno comunicativo, en el sentido de que éste sólo sirva para informar y esto no tenga ningún tipo de impacto pragmático en la vida social de los individuos— cómo el modelo habermasiano concibe a la comunicación como *un fin en sí mismo*. En estricto sentido la comunicación no puede ser un fin en sí mismo dado que *siempre nos comunicamos para, y con ocasión de, algo*. Se puede objetar que comunicarse

⁴² Véase, Nancy Fraser; *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Siglo del Hombre, Bogotá. 2000. Especialmente cap. 3.

para entenderse acerca de algo en el mundo, por ejemplo, es un fin en sí mismo; pero esto no es cierto puesto que nos entendemos acerca de algo en el mundo, para seguir estando en el mundo. En la medida en que somos algo más que cerebros en un balde, ese entenderse siempre implica y comporta algo más: el hecho de que *estamos en el mundo*.

Por lo demás, es interesante observar que al fenómeno de la comunicación le es inherente la distancia interrogante que nos lleva, a pesar de que entendamos lo que el otro quiso decir, a pensar en *todo lo que el otro no ve*. Es cierto que la comunicación se juega en la escena de un ***hacerle ver algo al otro que de otra manera no notaría***, lo que generalmente se traduce en aquello que nosotros queremos que vea. Pero esto en modo alguno significa que nuestro interlocutor (quien tiene una historia, un universo de representaciones, y que entra desde su singularidad en el éxodo de lo instituido) vea *lo mismo*, o deje de ver lo que le da sentido a su existencia. Considero que una comprensión de la metáfora ligada no tanto al dispositivo de la expresión y la representación sino a esta percepción de la comunicación y la incomunicación, permite entender que las convenciones contribuyen fuertemente en la articulación de lo social pero, también, a su viva desarticulación a partir del momento en que la pregunta por las normas sociales y la flexible interpretación de las mismas tiene sentido.⁴³

2. Convención

Para Austin la relación lenguaje/mundo está regida por la convención, esto en modo alguno es novedoso, sin embargo es en los matices de esta relación en donde surgen una serie de criterios que, con justicia, podemos atribuirlos exclusivamente a Austin. Tal vez, la preocupación central del elemento semántico se sitúa en relación con la noción de *evento histórico*, aunque podemos extender dicha noción a la totalidad de lo que sucede en el mundo. En su interesante discusión en torno a la distinción entre *oraciones* y *enunciados*, Austin acude a la situación efectiva del habla como el criterio central para fundar una “*semántica de la acción*”, con este término entiendo que la noción de *emisión realizativa* es no sólo una ejecución lingüística, sino que es una *acción*, es decir algo que un individuo hace: «...*si una persona hace una emisión de este tipo, diríamos que está haciendo algo en vez de meramente diciendo algo*». (Austin, 219) Esta semántica estará orientada a esclarecer la relación lenguaje/mundo en términos de nuestro *histórico* hablar sobre el mundo. Hablar sobre el mundo implica hablar de *lo que pasa* y de *lo que hay*, en este sentido Austin desestima o deja en un

⁴³ Véase al respecto el artículo del sociólogo Ronald Hitzler: «El ciudadano imprevisible. Acerca de algunas consecuencias de la emancipación de los súbditos», en Ulrich Beck (Comp.) *Hijos de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002. pp 152-171.

segundo plano todo el conjunto de maniobras lingüísticas en las que no intervienen situaciones del habla efectiva y, en consecuencia que no *hablan* del mundo. Para Austin una expresión como “*Esto es rojo*” es semánticamente irrelevante en la medida en que no ha sido fijada a un contexto de habla efectiva. Por estas razones no es extraño encontrar que Austin postula su semántica a través de su teoría de la comunicación, algo que de por sí es intensamente novedoso:

Para que haya comunicación del tipo que alcanzamos con el lenguaje, debe haber un *stock* de símbolos de algún tipo que un comunicador (“el hablante”) pueda producir “a voluntad” y que un comunicado (“la audiencia”) pueda observar; a éstos se les puede llamar las “palabras”, aunque, naturalmente, no necesitan ser muy parecidos a lo que normalmente llamaríamos palabras – podrían ser banderas de señales, etc-. Debe haber también algo distinto de las palabras, para cuya comunicación se usan las palabras; a esto se le puede llamar el “mundo”. No hay razón por la que el mundo no debiera incluir las palabras, en todo sentido, excepto el sentido del enunciado efectivo mismo, que en cualquier ocasión particular se está haciendo sobre el mundo [...] deben haber dos conjuntos de convenciones:

Convenciones *descriptivas* que correlacionan las palabras (=oraciones) con los *tipos* de situación, cosa, evento, etc., que se encuentran en el mundo.

Convenciones *demonstrativas* que correlacionan las palabras (=enunciados) con las situaciones, etc., *históricas* que se encuentran en el mundo (Austin, 122)

Se infiere de esto que la transacción de significados está sujeta a la correlación entre estos dos tipos de convenciones y a la intención *significativa* del hablante. El ajuste convencional entre el lenguaje y el mundo es, o debería ser, una “coordinación” entre un stock de símbolos y un stock de muestras como *cosas, eventos, situaciones*, etc. Las convenciones descriptivas se ocupan del contrato o de la enciclopedia instaurada y es sobre ellas, apoyadas en ellas, que se determina lo que son los usos correctos e incorrectos del lenguaje. Austin ha generado un ambiente polémico en relación con la cuestión de las *convenciones demostrativas*, cuando afirma que uno de los grandes errores u omisiones por parte de los filósofos que se han ocupado del lenguaje en términos ahistóricos es haber tenido en cuenta únicamente las convenciones descriptivas ignorando el importante papel de las convenciones demostrativas. (Strawson, 275-82) Considero que el balance que al respecto hace Austin sobre la poca o ninguna atención que prestaron tanto sus contemporáneos como sus inmediatos antecesores es completamente cierto; sin embargo, ¿no es extraño que filósofos de la talla de sus contemporáneos, y otros más, hayan *ignorado* tan crucial reflexión? Me parece que, nuevamente, aparecen argumentos para explicar esta situación y que confinan las afirmaciones de Austin al campo de una especie de prevención sobre los desarrollos de las corrientes analíticas sobre el tema. En primer lugar es necesario evaluar en su justa medida la “pertinencia” y “alcance” es decir, la *necesidad* de contar con convenciones demostrativas pues, a pesar de la opinión de Austin, esto no es tan obvio. Describamos un poco cómo funcionan

las convenciones en general: como ya lo había insinuado más arriba, la utilidad de la convención consiste en establecer “pautas” de comportamiento entre individuos, “pautas” para el uso de determinadas cosas y, por supuesto, “pautas” para el uso de los términos y operaciones realizadas en cualquier lenguaje; las convenciones nos dicen si estamos actuando o haciendo usos correctos o no. El criterio central de cualquier convención es, por tanto, el ajuste, seguimiento u observación, es decir la correspondencia o adecuación a ella. Si esto es así, observemos qué pasa cuando se invocan o instauran, y en virtud de qué se hacen, convenciones como las descriptivas. Habíamos dicho más arriba que existe algo así como el “ajuste convencional” el cual funciona como una suerte de coordinación, sin embargo, quisiera llamar la atención en que una convención no se fija **únicamente** en virtud de la coordinación entre, por ejemplo un stock de símbolos y un stock de muestras, pues si sólo se tratara de coordinar elementos de dos conjuntos distintos no necesitaríamos ningún tipo de convención, creo que la falta de detenimiento en este punto es lo que nos lleva a decir una verdad de perogrullo: que la convención es arbitraria. ¿Pero, en realidad, estamos comprendiendo el carácter de *lo arbitrario* claramente? Me parece que, en el mejor de los casos, la arbitrariedad de la que se habla puede ser entendida como una especie de asociacionismo indiscriminado. La razón de estas últimas afirmaciones radica en otra verdad de perogrullo que, salvo en Wittgenstein y en Bouveresse, ha sido meditada en toda su extensión: la convención tiene sentido **en virtud del uso**, no en virtud de la coordinación aunque ésta última es la condición mínima, por excelencia, para pensar el efecto convencional.

¿En virtud de qué uso o con miras de qué tipo de acción se erigen las convenciones descriptivas? A mi modo de ver la respuesta más clara es que, puedo pensar que las convenciones descriptivas son instauradas en virtud de un uso que permite determinar si a través de mis actos y ejecuciones lingüísticas estoy “relacionando” *correctamente o no* un stock de símbolos con un stock complejo de muestras, es decir, lo que hay en el mundo. Si no es en virtud de esto que se instauran las convenciones descriptivas *no se puede determinar con claridad* en virtud de qué tipo de uso han sido instauradas. La respuesta de Austin tiene problemas pues, como veremos, se hace más compleja la situación al proponer una explicación que depende de otro tipo de convención: las convenciones *demostrativas* las cuales le dan razón de ser a las convenciones descriptivas. La opción de Austin es complicada porque, como plantea Strawson, se pueden diseñar convenciones para cada aspecto relevante del uso del lenguaje lo cual se convierte en una tarea que se extiende *ad infinitum*. La salida a este problema radica en lograr una generalización suficiente como para decir que *hay convenciones semánticas* y nada más.

Para Reflexionar

Individualmente:

- ☞ ¿Qué es la comunicación?
- ☞ Indique ¿cuales son las herramientas de comunicación que existen en la sociedad contemporánea?
- ☞ Teniendo en cuenta la pregunta anterior desde su criterio señale cual es el papel de esos instrumentos de comunicación en el mundo de hoy.
- ☞ Construya un ensayo donde establezca la relación entre comunicación convención y cultura

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. 1998. *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Augé, M. 1996. *El sentido de los otros*, Paidós, Barcelona.
- Austin, J. L. 1975. *Ensayos filosóficos*. Revista de Occidente, Madrid.
- Beck, U. (Comp.) 2002. *Hijos de la libertad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Benjamin, W. 1990. «Para la crítica de la violencia» en *Revista Foro. Fundación Foro Nacional por Colombia*, Bogotá. No. 11. pp. 91-102.
- Bourdieu, P. 1990. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios simbólicos*. Akal Universitaria., Madrid.
- Castoriadis, C. 1998. «Individuo, sociedad, racionalidad, historia» en *Psiquis y sociedad: una crítica al racionalismo*. Ensayo y Error, Bogotá.
- Certeau, M. 1990. *L'invention du quotidien. I Arts de faire*. Gallimard, Paris.
- Cunill, N. 1997. *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social*. Nueva Sociedad, Caracas.
- Davidson, D. 1984. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
- Deleuze, G. & Guattari, F. 1988. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia.
- Delgado, M. 1999. *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Anagrama, Barcelona.
- Delgado, M. 2002. *Disoluciones urbanas. Procesos identitarios y espacio público*. Ed. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Derrida, J. 1989a. «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico» en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid.
- Derrida, J. 1989b. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós, Barcelona.
- Eco, U. 1992. *Los límites de la interpretación*. Lumen, Barcelona.

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

Elster, J. 2003. *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Gedisa, Barcelona.

Evans-Pritchard, E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Anagrama, Barcelona.

Ferry, J. (et al.). 1998. *El nuevo espacio público*. Gedisa, Barcelona.

Føllesdal, D. 1994. «Hermeneutics and the Hypothetico-Deductive Method», en Martin & MacIntyre 1994.

Fraser, N. 2000. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Frazer, J. 1969. *La rama dorada: magia y religión*. Fondo de Cultura Económica, México.

Frege, Gottlob. 1973 *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona.

Goffman E. 1979. *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Alianza, Madrid.

Grice, H. 1991. «Lógica y conversación» en Luis M. Valdés 1991. pp 511 - 530.
Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid.

Hacker, P. M. S. 1996. «On Davidson's Idea of A Conceptual Scheme», en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 184, July.

Hitzler, R. 2002. «El ciudadano imprevisible. Acerca de algunas consecuencias de la emancipación de los súbditos», en Beck 2002. pp. 152-171.

Hjelmslev, L. 1984. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Gredos, Madrid.

Johnson, M. & Lakoff, G. 1990. *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra, Madrid.

Joseph, I. 1988. *El transeúnte y el espacio urbano. Ensayo sobre la dispersión del espacio público*. Gedisa, Barcelona.

Joseph, I. 1999. *Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de la acción*. Ed. Universidad de Antioquia. Medellín.

Lakoff, G. (1992). «The Contemporary Theory of Metaphor». Documento HTLM http://www.ac.wvu.edu/~market/semiotic/lkof_met.html.

Lepore, E. (ed.) 1986. *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell UK & Cambridge USA.

Lévy-Bruhl, L. 1972. *La mentalidad primitiva*. La Pleyade, Buenos Aires.

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

López, F. 2002a. «El caballo de Nerval. Los mundos posibles de Umberto Eco» en *Interlenguajes. Revista de Semiótica y Lingüística Teórica y Aplicada*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Vol 3. No. 1. pp. 29-50.

López, F. (2002b). «Lingüística y semántica» en *Interlenguajes. Revista de Semiótica y Lingüística Teórica y Aplicada*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Vol. 3. No. 2. pp. 9-26.

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. No. 123. pp. 43-71.

Martin, M. & McIntyre, L. 1994. *Readings in the Philosophy of Social Science*, The MIT Press, Cambridge.

Olson, Mancur. 1992. «La lógica de la acción colectiva».

Partee, Barbara; ter Meulen, Alice & Wall, Robert. 1990. *Mathematical Methods in Linguistics*, Kluwer Academic Publishers.

Putnam, H. 1988. *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid.

Root, M. 1986. «Davidson and Social Science» en E. Lepore 1986.

Sapir, E. 1994. *El lenguaje: introducción al estudio del habla*. Fondo de Cultura Económica, México.

Searle, J. 1986. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*. Cátedra, Madrid.

Sennett, R. 1978. *El declive del hombre público*. Península, Barcelona.

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

Simpson, Thomas. 1973. *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Taylor, C. 1994. «Interpretation and the Sciences of Man» en Martin & McIntyre (1994).

Taylor, C. 1997. *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, Barcelona.

Whorf, B. 1971. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral, Barcelona.

Winch, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.

Wittgenstein, L. 1988. *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México.

Wittgenstein, L. 1992. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid.

Wittgenstein, L. 2003. *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid.

FABIO ENRIQUE LÓPEZ DÍAZ
Filósofo
Estudiante de doctorado en Filosofía